



HAL
open science

L'identité sociale des jeunes musulmans tunisiens et les stratégies identitaires de changement : cas d'étudiants garçons et filles, pratiquants et non pratiquants

Kaouther Souissi

► **To cite this version:**

Kaouther Souissi. L'identité sociale des jeunes musulmans tunisiens et les stratégies identitaires de changement : cas d'étudiants garçons et filles, pratiquants et non pratiquants. Psychologie. Université Paul Valéry - Montpellier III; Université de Tunis I, 2013. Français. NNT : 2013MON30055 . tel-01124254

HAL Id: tel-01124254

<https://theses.hal.science/tel-01124254>

Submitted on 5 Jun 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par **L'Université Paul Valéry Montpellier III**
Art, lettres, langues et Sciences humaines et Sociales

Et **L'Université de Tunis**
La Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis

Préparée au sein des écoles doctorales
Territoires, Sociétés, Temps et Développement
Structures, systèmes, Modèles et Pratiques

Et de l'unité de recherche Epsilon

Spécialité: Psychologie Sociale

Présentée par **Kaouther SOUSSI**

L'identité sociale des jeunes musulmans tunisiens et les stratégies identitaires de changement

Cas d'étudiants garçons et filles, pratiquants et non
pratiquants

Soutenue le 13 novembre 2013 devant le jury composé de

M. Patrick RATEAU , Professeur Université de Nîmes	Président
M. Pascal MOLINER , Professeur Université Paul Valéry Montpellier III	Encadreur
M. Abdallah MAAOUIA , Professeur Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis	Encadreur
M. Patrick RATEAU , Professeur Université de Nîmes	Rapporteur
M^{me} Ikbal GHARBI , Maître de Conférences Habilité Université la Zitouna de Tunis	Rapporteuse



ARTS, LETTRES, LANGUES,
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

UNIVERSITÉ
PAUL-VALÉRY
MONTPELLIER 3

A Mon Cher Pays

Remerciements

Ce n'est pas sans émotion que j'écris maintenant les remerciements. C'est la fin de la rédaction de cette thèse qui n'aurait jamais vu le jour sans l'impulsion, les conseils et les encouragements de mes encadreurs, le Professeur Monsieur Abdallah Maâouia et le Professeur Monsieur Pascal Moliner.

Je tiens d'abord à exprimer toute ma gratitude à Monsieur Moliner qui m'a donné le goût de la recherche, m'a appris l'autonomie, m'a poussée à comprendre et m'a guidée sans jamais s'imposer. Je reste toujours impressionnée par sa rigueur scientifique et sa grande sagesse.

Merci infiniment à Monsieur Maâouia, mon encadreur de Master et de thèse, il m'a aidée et corrigée tout au long de cette recherche, toute mon admiration pour ses compétences intellectuelles et ses qualités humaines exceptionnelles.

Un grand signe de reconnaissance au directeur et aux membres du laboratoire Epsilon pour leur accueil spontané, l'accès qu'ils m'ont donné à la documentation et toutes les discussions combien fructueuses que j'ai pu avoir avec eux durant mes petits séjours à Montpellier.

Je remercie également Professeur Hnia, directeur du laboratoire Etudes maghrébines, aussi le Professeur Denieuil, directeur de l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC); les discussions avec eux m'ont fourni un support historique précieux et les conférences et séminaires internationaux qu'ils ont organisés m'ont été source d'inspirations fructueuses.

Je n'oublie pas la jeunesse Tunisienne rebelle ! Les étudiants surtout ! Pour leur participation dans cette étude.

Merci à mes neveux qui m'ont accueillie chaleureusement à Paris ainsi à mes cousins qui m'ont logée à Montpellier sans oublier mes frères et sœurs et mes ami (es) qui n'ont cessé de m'encourager tout au long de cette période.

Ma gratitude s'adresse également à Jaâfar pour toute l'aide qu'il m'a apporté et pour son soutien permanent à mon égard.

Mon grand am♥ur à mes filles Samar et Neyrouz dont les jolis sourires et paroles me comblent de bonheur et me font oublier toute fatigue.

Enfin, je souhaite aussi remercier vivement Professeur Patrick Râteau et Professeure Iqbal Gharbi qui m'ont honorée de leur présence au sein de mon jury et pour avoir accepté de lire et de juger ce travail.

L'identité sociale des jeunes Musulmans Tunisiens et les stratégies identitaires de changement

Résumé : Les stéréotypes négatifs qu'émettent les Musulmans d'Orient à l'égard des Musulmans Tunisiens causent autant de souffrance aux Tunisiens d'avant la révolution et d'aujourd'hui. L'objectif de ce travail est de connaître jusqu'à quel point les jeunes tunisiens sont influencés par les méta-stéréotypes négatifs dans leurs définition de soi Musulman et comment ils réagissent au fait qu'ils appartiennent à un groupe de musulmans socialement dévalorisé. Nous travaillons sur des associations verbales et leurs valences de 208 étudiants pratiquants et non pratiquants, des deux sexes se prononçant sur l'Islam et le Musulman, d'abord en leur nom propre puis au nom du Musulman d'Orient. Dans cette perspective, quatre études comparatives inter et intra-sujets sont menées afin de repérer les prototypes du Musulman et le degré d'affirmation des jeunes interrogés de leur identité musulmane, les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien et leur incidence sur l'identité endogroupe et les stratégies de restauration identitaire. Les résultats sont discutés en référence à la théorie du noyau, au modèle prototypique des catégories et à la fonction explicative des stéréotypes. Dans l'ensemble, ils montrent un grand décalage entre les traits prototypiques du Musulman et les traits les plus typiques du Musulman Tunisien, les jeunes définissent l'endogroupe "croyant" mais le décrivent "mécréant". Au niveau des représentations sociales de l'Islam, des biais de contraste de type faux consensus, fausse unicité et stéréotypie sont identifiés. Pour infirmer les méta-stéréotypes négatifs, les jeunes se représentent l'Islam en leur faveur. Le Musulman d'Orient est discriminé, il n'est plus un référent positif.

Mots-clés : *prototype du Musulman, méta-stéréotype du Musulman Tunisien, stéréotype du Musulman d'Orient, représentations sociales de l'Islam, zone muette, comparaison sociale, auto-catégorisation, discrimination, stratégies de changement identitaire, faux consensus, fausse unicité, processus d'assimilation et de différenciation.*

Laboratoire Epsilon, EA 4556
Dynamique des Capacités Humaines et des Conduites de Santé
4, boulevard Henri IV, 34000 Montpellier - Université Montpellier III

Laboratoire Structures, Systèmes, Modèles et Pratiques
94 boulevard 9 Avril 1938, 1007 Tunis - Université de Tunis

The social identity of the young Tunisians Muslims and the strategies of identity change

Abstract: The negative stereotypes that the Muslim of East emit towards the Tunisian Muslims cause so much suffering to the Tunisian of front the revolution and today. The objective of this work is to know how much the young Tunisians are influenced by the meta negative stereotypes and how they react to the fact they belong a group of Muslims socially depreciated. We work on verbal associations and their valences of 208 students, practicing and non-practicing of both sexes, pronouncing at first on their proper name then in the name of the Muslim of East on the Islam and the Muslim. In this perspective, four comparative studies inter and intra-subjects are led, to identify the prototypes of the Muslim and the degree of attachment of the young to their Muslim identity, the meta-stereotypes of the Tunisian Muslim and their incidence on the endogroup identity; the cognitive and motivational strategies of identity change. The results are discussed in reference to the theory of the core, to the prototypical model of the categories and to justification function of stereotypes. So, altogether, they show a big gap between the prototypical lines of Muslim and the most typical lines of the Tunisian Muslim. the young people define their endogroup believer but describe him unbeliever. In the social representations of the Islam, biases of contrast of type false consensus, false uniqueness and stereotypy are identified to invalid meta negative stereotypes and differentiate positively and distinctively the Tunisian Islam. Muslim of East is not anymore a positive referent.

Key-words: *prototype of the Muslim, meta-stereotype of the Tunisian Muslim, stereotype of the of the Muslim of East, social representations of the Islam, mute zone, social comparison, auto-categorization, discrimination, strategies of identity change, false consensus, false uniqueness, process of assimilation and differentiation*

Epsilon Laboratory, EA 4556
Dynamics of Human Ability and Health Behaviors
4 Boulevard Henri IV, 34000 Montpellier - Montpellier III University

Laboratory Structures, Systems, Models and Practices
94 Boulevard 9 April 1938, Tunis 1007 - Tunis University

Table des matières

REMERCIEMENTS	3
RÉSUMÉ	4
ABSTRACT	5
INDEX DES TABLEAUX	17
INDEX DES FIGURES	17
AVANT-PROPOS	19
INTRODUCTION ET PROBLEMATIQUE	25
CONTRIBUTION THEORIQUE	
CHAPITRE 1. LE CONTEXTE	39
I- QU'EST-CE QUE L'ISLAM ?	39
1. Définition	39
2. Les piliers de l'islam	40
3. Les piliers de la foi	41
4. Les valeurs morales en Islam	41
5. Concepts clés en Islam	42
6. Conclusion	44
II- PSYCHOSOCIOLOGIE HISTORIQUE DE L'IDENTITE TUNISO-MUSULMANE	45
1. L'identité tunisienne	45
1.1. La composante normative ou traditionnelle de l'identité tuniso-musulmane	46
1.2. Les Musulmans d'Orient, les premiers enseignants de la norme islamique	47
1.3. La composante normative de l'islam d'Orient	47
1.4. Approche comparative entre l'islam Tunisien et l'islam d'Orient	47
2. La composante moderne de l'identité tunisienne	48
2.1. Qu'est-ce que la sécularisation ou la modernisation?	48
2.2. Sécularisation au cours de la période beylicale (1705-1881)	49
2.3. Sécularisation sous le pouvoir colonial (1881- 1956)	49
2.3.1. Les mouvements et associations culturels	49
2.3.2. Les partis politiques	50
2.4. Sécularisation après l'indépendance (1956 - 2009)	51
2.4.1. Bourguiba et l'islam	52
2.4.2. Ben Ali et l'islam	54
2.5. Réaction à la situation de l'islam en Tunisie	55
2.5.1. Réaction des Musulmans d'Orient à la situation de l'islam en Tunisie	55
2.5.2. Réaction de certains intellectuels tunisiens aux jugements négatifs émis par les Musulmans d'Orient	56
3. Conclusion	59

CHAPITRE 2. L'IDENTITE : DIMENSION PSYCHOSOCIALE	60
I- DEFINITION DE LA NOTION D'IDENTITE	60
1. Définition philosophique	60
2. Définition psychosociologique	61
3. Conclusion	61
II- LES THEORIES DE L'IDENTITE SOCIALE	62
1. Les processus identitaires selon la théorie de l'identité sociale de Tajfel	63
1.1. La catégorisation	63
1.2. La comparaison sociale	66
1.3. L'identité sociale	68
1.4. Conclusion	69
2. Les processus identitaires selon la théorie de l'auto-catégorisation sociale de Turner	70
2.1. L'antagonisme fonctionnel	71
2.2. Le méta contraste	71
2.3. La dépersonnalisation	71
2.4. Conclusion	72
III- RESUME DU CHAPITRE 2 : LA DIMENSION PSYCHOSOCIALE DE L'IDENTITE	73
CHAPITRE 3. L'IDENTITE: DIMENSION CATEGORIELLE	74
I- DEFINITION GENERALE DE LA NOTION DE CATEGORISATION	74
1. Catégorisation d'objets physiques et catégorisation de personnes	74
II- CATEGORISATION ET FORMATION DES GROUPES SOCIAUX	76
1. Endogroupe et exogroupe	76
2. Le groupe de référence	76
III- LES PRINCIPES DE LA CATEGORISATION SOCIALE	78
1. La valeur émotionnelle de la catégorie	78
2. Le biais d'assimilation et de différenciation	78
3. La stéréotypisation	78
IV- FONCTIONS DE LA CATEGORISATION SOCIALE	78
1. Fonction d'économie cognitive	78
2. Fonction de maintien des apprentissages	79
3. Fonction d'orientation et d'ajustement	79
4. Fonction organisatrice et de signification	79
V- LES BIAIS COGNITIFS DE LA CATEGORISATION SOCIALE	79
1. Biais égocentriques	80
1.1. Biais de contraste et d'assimilation	80
1.2. Biais de faux consensus comme stratégies de protection de soi	80
1.3. Biais de fausse unicité comme stratégies d'amélioration de soi	82
2. Biais socio-centriques	83

2.1. Biais de différenciation catégorielle _____	83
2.2. Biais d'homogénéisation de l'exogroupe ou de stéréotypisation _____	83
2.3. Biais de délégitimation _____	83
VI- LES EFFETS DE LA CATEGORISATION SUR L'INDIVIDU ET LE GROUPE _____	85
1. Les effets de la catégorisation sur l'individu _____	85
1.1. La stigmatisation _____	85
2. Les effets de la catégorisation sur le groupe _____	85
2.1. La discrimination _____	85
3. Conclusion _____	87
VII- LES STEREOTYPES ET LES META-STEREOTYPES EN TANT QUE PRODUIT ET PROCESSUS CATEGORIELS _____	88
1. Le stéréotype _____	88
2. Le méta-stéréotype _____	88
3. Le contenu des stéréotypes et des méta-stéréotypes _____	89
4. La structure des stéréotypes _____	89
5. Les fonctions des stéréotypes et des méta-stéréotypes _____	90
5.1. Les stéréotypes _____	90
5.2. Les méta-stéréotypes _____	91
6. La mesure des stéréotypes _____	92
6.1. Les mesures explicites des stéréotypes _____	92
6.1.1. La liste d'adjectifs de Katz et Braly _____	93
6.1.2. La méthode des pourcentages d'attributs partagés de Brighman _____	93
6.2. Les mesures implicites des stéréotypes _____	93
6.2.1. La méthode des associations libres _____	94
6.3. Adaptation des mesures explicites et implicites des stéréotypes à la technique de notre recherche _____	94
VIII- LES EXPLICATIONS DES STEREOTYPES ET DE LA DISCRIMINATION _____	96
1. Explications interindividuelles _____	96
1.1. La théorie socioculturelle _____	96
2. Explications intra individuelles _____	96
2.1. L'explication ensembliste _____	97
2.2. L'explication prototypicaliste _____	97
2.3. L'explication mixte _____	99
3. Explications intergroupes _____	99
3.1. La théorie des conflits réels de Shérif (1966) _____	99
3.2. La théorie de l'identité sociale _____	100
3.2.1. Explication en termes de catégorisation _____	100
3.2.2. Explication en termes de favoritisme endogroupe _____	101
4. Explication idéologique _____	101
4.1. Dominance sociale _____	101
5. Explication en termes de représentations sociales _____	102

IX. RESUME DU CHAPITRE 3 : LA DIMENSION CATEGORIELLE DE L'IDENTITE	103
CHAPITRE 4. L'IDENTITE : DIMENSION REPRESENTATIONNELLE	104
I- LES REPRESENTATIONS SOCIALES	104
1. Origine de la notion et notion d'origine	104
2. Présentation des différentes approches d'étude des représentations sociales	108
2.1. L'approche sociogénétique de Moscovici	108
2.2. L'approche socio-dynamique de Doise	109
2.3. L'approche du noyau central d'Abric	110
2.4. Les approches récentes	111
2.4.1. Le modèle bidimensionnel de Moliner	111
2.4.2. Les études de Guimelli et Rimé portant sur la dimension affective de la représentation	112
2.4.3. Les études de Rouquette portant sur la dimension affective de la représentation des personnes	113
2.5. Conclusion	114
II- CONTENU ET STRUCTURE DE LA REPRESENTATION SOCIALE	114
1. Contenu de la représentation	114
1.1. Eléments cognitifs	114
1.2. Eléments affectifs	115
1.3. Elément praxiques	117
2. Structure de la représentation sociale	117
2.1. Le système central de la représentation	118
2.2. Le système périphérique de la représentation	118
III- DYNAMIQUE DES REPRESENTATIONS	120
1. Genèse des représentations sociales	120
1.1. L'objectivation	120
1.2. L'ancrage	121
1.3. Les communications collectives	121
2. Types et fonctions des représentations sociales	122
3. Processus et facteurs de transformation des représentations sociales	123
3.1. Le contexte social	123
3.2. Le contexte d'énonciation	124
3.2.1. La zone muette	124
3.2.1.1. Zone muette et stéréotypes	125
3.3. Les pratiques nouvelles	125
3.3.1. Transformation résistante	126
3.3.2. Transformation progressive	127
3.3.3. Transformation brutale	127
CHAPITRE 5. L'IDENTITE: DIMENSION DYNAMIQUE	129
I- REPRESENTATIONS SOCIALES ET PROCESSUS IDENTITAIRES	129
1- Les représentations comme marqueurs identitaires	129

2. Les représentations sociales comme produit identitaire _____	130
3. Les représentations sociales comme régulateurs identitaires _____	131
4. Conclusion _____	132
II- REPRESENTATIONS IDENTITAIRES ET PROCESSUS IDENTITAIRES _____	133
1. Les représentations endogroupes _____	133
2. Les représentations intergroupes _____	133
2.1. Fonctions des représentations intergroupes _____	135
2.2. L'impact des représentations intergroupes sur la perception de l'endogroupe _____	135
III- REPRESENTATION INTERGROUPE ET INFLUENCE SOCIALE _____	135
IV- RESUME DU CHAPITRE DIMENSION REPRESENTATIONNELLE DE L'IDENTITE. _____	137
CHAPITRE 6. L'IDENTITE: DIMENSION CULTURELLE _____	138
1. Culture et identité sociale _____	138
2. Religion, représentation et identité _____	140
3. Conclusion _____	141
CHAPITRE 7. L'IDENTITE: STRATEGIES DE RESTAURATION IDENTITAIRE _____	143
I- INTRODUCTION _____	143
1. Les stratégies identitaires selon l'approche de l'identité sociale _____	143
1.1. les stratégies identitaires selon Tajfel _____	143
1.1.1. Stratégies individuelles _____	143
1.1.2. Stratégies collectives _____	144
1.1.2.1. Stratégies cognitives de changement _____	144
1.1.2.2. Stratégies comportementales de changement _____	144
1.2. Les stratégies identitaires selon Turner _____	144
1.2.1. La re-catégorisation au niveau supra-ordonné _____	145
1.2.2. La dé-catégorisation au niveau subordonné _____	145
1.3. Les stratégies identitaires selon l'approche des représentations sociales _____	145
1.3.1. Stratégies superficielles ou cognitives _____	146
1.3.2. Stratégies profondes comportementales et psychoaffectives _____	146
1.3.3. Stratégies intermédiaires _____	146
1.4. Les stratégies identitaires selon l'approche culturelle (Camilleri, 1973) _____	146
1.4.1. Les stratégies à cohérence simple _____	147
1.4.2. Les stratégies à cohérence complexe ou de différenciation _____	148
1.4.3. Les stratégies à cohérence mixte _____	149
II- SYNTHESE DE LA PARTIE STRATEGIES DE RESTAURATION IDENTITAIRE _____	149
CHAPITRE 8. REVUE DE LA LITTERATURE _____	151
1. Etudes sur le phénomène islamique en Tunisie _____	151
2. Etudes sur les représentations sociales de l'Islam et du Musulman dans différents contextes culturels et expérimentaux _____	153

2.1. Etudes sur la zone muette et la dimension émotionnelle ou affective de la représentation sociale de l'islam _____	155
2.2. Zone muette et processus de comparaison sociale _____	156
3. Etudes sur la socialisation religieuse _____	156
4. Etudes sur le profil identitaire du croyant _____	157
5. Etudes sur la recherche d'une valorisation de l'identité religieuse _____	158
CONTRIBUTION EMPIRIQUE	
CHAPITRE 1. LES STRATEGIES DE LA RECHERCHE _____	161
I- PROCEDURES ET OUTILS D'INVESTIGATION _____	161
1. L'enquête exploratoire _____	161
2. Composition et caractéristique du questionnaire d'évocation libre _____	161
II- LES DIMENSIONS A ANALYSER DANS LA REPRESENTATION _____	163
1. La dimension informative _____	163
2. La dimension structurale _____	164
3. La dimension évaluative ou émotionnelle _____	164
III- TECHNIQUES DU REPERAGE DE LA DIMENSION INFORMATIVE DE LA REPRESENTATION _____	165
1. L'analyse prototypique _____	165
1.1. Les quatre zones du tableau _____	166
1.2. Les rangs _____	167
1.3. La fréquence _____	167
IV- TECHNIQUES DU REPERAGE DE LA DIMENSION STRUCTURALE DE LA REPRESENTATION _____	168
1. L'analyse catégorielle _____	168
2. L'analyse de similitude _____	168
V- TECHNIQUES DU REPERAGE DE LA DIMENSION EMOTIONNELLE DE LA REPRESENTATION _____	169
1. L'analyse de variance _____	169
2. Analyse des spécificités sur les associations _____	169
VI- LES LOGICIELS ET LES FORMULES STATISTIQUES UTILISES POUR L'ANALYSE DES DONNEES _____	169
1. Les logiciels _____	169
2. Les formules statistiques _____	170
VII- HYPOTHESES DE RECHERCHE _____	171
1. Hypothèse générale _____	171
2. Hypothèses spécifiques _____	171
2.1. Hypothèses de l'étude 1. Les représentations endogroupes _____	171
2.2. Hypothèses de l'étude 2. Les représentations intergroupes et les méta-stéréotypes _____	172

2.3. Hypothèses de l'étude 3. Les stratégies cognitives de restauration identitaire _____	172
2.4. Hypothèses de l'étude 4. Les stratégies motivationnelles de restauration identitaire _____	172
VIII- DESIGN _____	173
1. Les variables _____	173
1.1. Variables indépendantes _____	173
1.2. Variables dépendantes _____	174
2. Le plan de la recherche _____	174
CHAPITRE 2. RECHERCHE PRELIMINAIRE DU TERRAIN _____	176
I- PRESENTATION DE LA POPULATION ENQUETEE _____	176
1. Critères d'inclusion _____	176
2. Critères d'exclusion _____	177
II- CONDITION DE PASSATION _____	177
1. Participation _____	177
2. La Passation _____	178
3. La traduction des données recueillies _____	178
III- VERIFICATION DE L'ETAT DE LA REPRESENTATION _____	179
1. Analyse qualitative _____	179
1.1. Islam et Musulman, objets représentationnels ? _____	179
1.2. Le Musulman, objet catégoriel ? _____	181
2. Analyse quantitative _____	181
2.1. L'indice de diversité (T/N) _____	182
2.2. L'indice de rareté (hapax/N) _____	182
2.3. Calcul sur la population des associations produites sous le mot inducteur « Islam » _____	183
2.4. Calcul sur les associations produites sous le mot inducteur « Musulman » _____	185
3. Conclusion _____	186
CHAPITRE 3. ETUDE DE L'IDENTITE SOCIALE DU MUSULMAN TUNISIEN _____	187
I- PROTOTYPES DU « MUSULMAN » ET META-STEREOTYPES DU « MUSULMAN TUNISIEN » _____	187
1. Vue d'ensemble de l'étude _____	187
II- ETUDE 1: LES REPRESENTATIONS ENDOGROUPE "MUSULMAN" _____	189
1. Méthodologie de l'étude 1 _____	189
2. Hypothèses de l'étude 1 _____	190
3. Résultats de l'étude 1 _____	191
3.1. Analyse prototypique des associations liées au mot inducteur « Musulman » exprimées par les sujets en leur nom propre (ou les représentations endogroupes) _____	191
3.2. Analyse sur les connotations attribuées aux représentations endogroupes _____	197
3.2.1. Hypothèses statistiques _____	198
3.2.2. Résultats obtenus _____	198

3.3. Les dimensions importantes valorisées chez l'endogroupe citées par les quatre groupes d'étudiants _____	200
4. Synthèse des résultats de l'étude 1 _____	202
III- ETUDE 2 : LES REPRESENTATIONS INTERGROUPES ET LES META-STEREOTYPES DU "MUSULMAN TUNISIEN" _____	206
1. Méthodologie de l'étude 2 _____	206
2. Hypothèses de l'étude 2 _____	208
3. Résultats de l'étude 2 _____	208
3.1. Analyse en rang/fréquence sur les cinq traits les plus typiques du Musulman Tunisien (méta-stéréotypes) _____	208
3.2. Les méta-stéréotypes collectifs partagés par les quatre groupes d'étudiants _____	214
3.3. Comparaisons intra-sujets, entre les représentations de l'étude 1 et 2 _____	215
3.4. Comparaisons inter-sujets entre les représentations de l'étude 1 et les représentations de l'étude 2 _____	220
3.5. Comparaisons inter-sujets entre les connotations des représentations des quatre groupes _____	221
3.5.1. Les hypothèses statistiques _____	222
3.5.2. Résultats de l'Anova inter-sujets _____	222
3.6. Comparaisons intra-sujets entre les connotations des représentations des contextes normal et de substitution) _____	222
3.6.1. Les hypothèses statistiques _____	222
3.6.2. Résultats de l'Anova intra-sujets _____	223
IV- SYNTHÈSE DES RESULTATS DE DEUX ETUDES 1 ET 2 _____	225
1- La substitution et les biais socio-centrés _____	225
2. Réinterprétations des résultats en fonction du contexte Tunisien _____	226
3. Schèmes étranges et processus de rationalisation de la non conformité du Musulman Tunisien _____	230
CHAPITRE 4. LES REPRESENTATIONS SOCIALES DE L'ISLAM ET LES STRATEGIES IDENTITAIRES DE CHANGEMENT _____	235
I- LES REPRESENTATIONS SOCIALES DE L'ISLAM, SA ZONE MUETTE ET LE PROCESSUS DE COMPARAISON SOCIALE _____	235
1. Vue d'ensemble des deux études 3 et 4 _____	235
2. Méthodologie des études 3 et 4 _____	236
3. Technique et procédure de repérage des stratégies de changement identitaire _____	240
3.1. Les stratégies cognitives _____	241
3.2. Les stratégies motivationnelles _____	241
II- ETUDE 3 : LES REPRESENTATIONS SOCIALES DE L'ISLAM ET LES STRATEGIES COGNITIVES DE CHANGEMENT _____	242
1. Hypothèses de l'étude 3 _____	242
1.1. Hypothèse générale _____	242
1.2. Hypothèses opérationnelles _____	243
2. Résultats 1 de l'étude 3: le contenu des représentations sociales de l'Islam _____	243

2.1. Analyse prototypique des évocations des quatre groupes produites avec les consignes normale et de substitution sous l'inducteur « Islam »	243
2. 2. Comparaison entre le contenu des représentations de l'Islam citées avec les consignes normale et de substitution	248
2.2.1. Similitudes et différences inter et intra-sujets	248
2.3. Comparaisons statistiques entre les items les plus fréquents dans les représentations de l'Islam des quatre groupes citées avec les consignes normale et de substitution	249
3. Conclusion des résultats 1	250
4. Résultats 2 de l'étude 3: la structure des représentations sociales de l'Islam	251
4.1. L'analyse catégorielle des représentations citées en contextes normal et de substitution	251
4.2. L'analyse de similitude sur les catégories lexicales relatives aux représentations sociales de l'Islam produites avec les consignes normale et de substitution	253
5. Conclusion des résultats 2	264
5.1. La consigne d'énonciation et les biais égocentrés	264
5.2. Les catégories lexicales surinvesties par les biais égocentrés	266
2.3.1. L'item «Adoration »	266
2.3.2. L'item « identité »	267
2.3.3. L'item « Fanatisme »	267
2.3.4. L'item « tolérance »	268
6. Conclusion	269
III. COMPARAISON INTER ET INTRA-SUJETS ENTRE LES CONNOTATIONS DES REPRESENTATIONS DE L'ISLAM	270
1. Procédure	270
2. Hypothèses statistiques	271
3. Les résultats	271
3.1. L'analyse de variance à plan factoriel (2 2 2)	272
3.2. Comparaisons inter-sujets (entre les réponses des quatre groupes d'étudiants)	273
3.3. Comparaisons intra-sujets (entre les réponses du même sujet dans les deux contextes, normal et de substitution)	274
4. Les stratégies cognitives de restauration identitaire	275
5. Débat sur certains items spécifiques cités dans les représentations des filles	277
6. Débat sur l'origine culturelle de certains traits caractérisant l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient	278
6.1. Tolérance	278
6.2. Fanatisme	278
V- ETUDE 4 : LA DIMENSION EMOTIONNELLE DE LA REPRESENTATION SOCIALE DE L'ISLAM ET LES STRATEGIES MOTIVATIONNELLES DE RESTAURATION IDENTITAIRE	282
1. Méthodologie de l'étude 4	282
2. Hypothèses de l'étude 4	283
3. Résultats de l'étude 4	284
4. Les stratégies motivationnelles de changement identitaire	284

4.1. Stratégies de renversement des statuts des groupes _____	284
4.2. Stratégies de compétition (Nous sommes les meilleurs !) _____	287
4.3. Stratégies mixtes : revendications des similitudes sans renoncer aux singularités (Camilleri, 1973) _____	288
4.3.1. Revendication de conformité et de continuité _____	290
4.3.2. Revendication de singularité _____	291
VI- DEBAT SUR LA CONNOTATION DE CERTAINS ITEMS PROBLEMATIQUES _____	292
1. Polygamie (+) et virginité (-) _____	292
2. Salafiste (+) et salafiste (-) _____	293
3. Israël (-) et Mecque (+) _____	293
VII- ZONE MUETTE DES REPRESENTATIONS SOCIALES DE L'ISLAM ET PROCESSUS DE COMPARAISON SOCIALE _____	294
CHAPITRE 5. CORRESPONDANCE ENTRE CROYANCES CENTRALES ET STEREOTYPES _____	296
I- ETUDE 5 : REPRESENTATION DE L'ISLAM ET STEREOTYPE DU MUSULMAN _____	296
1. Vue d'ensemble _____	296
2. Méthodologie de l'étude 5 _____	296
3. Résultats de l'étude 5 _____	297
3.1. Analyse prototypique des associations citées sous les inducteurs « Islam » et « Musulman » avec les deux consignes normale et de substitution _____	297
4. Conclusion de l'étude 5 _____	300
DISCUSSION GENERALE ET CONCLUSION _____	302
ANNEXES	
Annexe 1 : Le questionnaire d'évocation libre _____	314
Annexe 2 : Termes arabes utilisés dans cette étude _____	318
Annexe 3 : Les associations recueillies sous les inducteurs « Islam » et « Musulman » _____	319
Annexe 4 : Analyse prototypique des évocations des quatre groupes d'étudiants en contextes normal et de substitution liées au mot stimulus « Islam » _____	324
Annexe 5 : Fichiers des catégories lexicales _____	332
Annexe 6 : Distribution des associations citées sous le mot stimulus « Islam » en CN _____	347
Annexe 7 : Distribution des associations citées sous le mot Islam en CS _____	351
Annexe 8 : Analyse de spécificité sur les items cités sous l'inducteur « Islam » au nom propre (C N) et au nom du Musulman d'Orient (CS) _____	355
Annexe 9 : Scores moyens des connotations attribuées par les quatre groupes _____	368
REFERENCE BIBLIOGRAPHIQUES	
1. Ouvrages et Chapitres d'ouvrages _____	373
2. Référence électronique _____	382
3. Dictionnaires _____	383
4. Cours, vidéos, conférences et colloques _____	384
INDEX _____	385

INDEX DES TABLEAUX

TABLEAU 1 : DISTRIBUTION DE LA POPULATION ESTUDIANTINE PAR SEXE, CROYANCE ET PRATIQUE	176
TABLEAU 2. APERÇU GLOBAL DES DONNEES RECUEILLIES CITES SOUS LE MOT INDUCTEUR « ISLAM ».....	183
TABLEAU 3. INDICES DE DIVERSITE ET DE RARETE LIES AU MOT INDUCTEUR « ISLAM ».....	184
TABLEAU 4. APERÇU GLOBAL DES ASSOCIATIONS RECUEILLIES CITEES SOUS L'INDUCTEUR « MUSULMAN »	185
TABLEAU 5. INDICES DE DIVERSITE ET DE RARETE LIES AU MOT INDUCTEUR « MUSULMAN »	185
TABLEAU 6. SCORES MOYENS DES CONNOTATIONS DES ITEMS LIES A L'INDUCTEUR « MUSULMAN ».....	198
TABLEAU 7. FREQUENCE DES CINQ PREMIERS ITEMS LES PLUS PROTOTYPIQUES CITES PAR LES QUATRE GROUPES	200
TABLEAU 8. FREQUENCE DES CINQ ITEMS LES MOINS PROTOTYPIQUES CITES PAR LES QUATRE GROUPES	201
TABLEAU 9. LES META-STEREOTYPES COLLECTIFS ATTRIBUES AU MUSULMAN TUNISIEN	214
TABLEAU 10. PROTOTYPES ET STEREOTYPES DU MUSULMAN TUNISIEN CITES PAR LES GARÇONS PRATIQUANTS.....	216
TABLEAU 11. PROTOTYPES ET STEREOTYPES DU MUSULMAN TUNISIEN CITES PAR LES GARÇONS NON PRATIQUANTS.....	217
TABLEAU 12. PROTOTYPES ET STEREOTYPES DU MUSULMAN TUNISIEN CITES PAR LES FILLES PRATIQUANTES	218
TABLEAU 13. PROTOTYPES ET STEREOTYPES DU MUSULMAN TUNISIEN CITES PAR LES FILLES NON PRATIQUANTES	219
TABLEAU 14. SCORES MOYENS DES CONNOTATIONS ATTRIBUEES AUX ITEMS CITES SOUS LES INDUCTEURS MUSULMAN ET MUSULMAN TUNISIEN	223
TABLEAU 15. RECAPITULATIF DES ASSOCIATIONS CITEES SOUS LES INDUCTEURS « MUSULMAN » ET «MUSULMAN TUNISIEN » ...	226
TABLEAU 16. SCHEMES PERIPHERIQUES CONTRADICTOIRES CITES POUR DECRIRE LE MUSULMAN TUNISIEN	230
TABLEAU 17. ITEMS CENTRAUX PRODUITS EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION SOUS L'INDUCTEUR « ISLAM ».....	244
TABLEAU 18. ITEMS PERIPHERIQUES CITES EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION SOUS L'INDUCTEUR « ISLAM ».....	246
TABLEAU 19. RESSEMBLANCES ET DIFFERENCES ENTRE LES ITEMS CITES EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION	248
TABLEAU 20. ATTRIBUTION CATEGORIELLE DES ITEMS OBTENUS EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION SOUS L'INDUCTEUR « ISLAM »	252
TABLEAU 21. SCORES MOYENS DES CONNOTATIONS POSITIVES ET NEGATIVES ATTRIBUEES AUX ITEMS LIES MOT "ISLAM"	272
TABLEAU 22. ANALYSES DE VARIANCE SUR LES SCORES MOYENS DES CONNOTATIONS DES REPRESENTATIONS DE L'ISLAM	273
TABLEAU 23. COMPARAISON ENTRE LES ITEMS COMMUNS PRODUITS EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION	287
TABLEAU 24. ITEMS COMMUNS PRODUITS DANS LES DEUX CONTEXTES PAR TOUTE LA POPULATION ESTUDIANTINE.....	290
TABLEAU 25. ITEMS SPECIFIQUES PRODUITS DANS LES DEUX CONTEXTES PAR TOUTE LA POPULATION ESTUDIANTINE	291

Index des Figures

FIGURE 1 : MODELE DE TRAITEMENT DES ASSOCIATIONS LIBRES	166
FIGURE 2. ANALYSE PROTOTYPIQUE DES ITEMS LIES AU MOT « MUSULMAN » CITES PAR LES GARÇONS PRATIQUANTS	192
FIGURE 3. ANALYSE PROTOTYPIQUE DES ITEMS LIES AU MOT « MUSULMAN » CITES PAR LES GARÇONS NON PRATIQUANTS.....	193
FIGURE 4. ANALYSE PROTOTYPIQUE DES ITEMS LIES AU MOT « MUSULMAN » CITES PAR LES FILLES PRATIQUANTES.....	194
FIGURE 5. ANALYSE PROTOTYPIQUE DES ITEMS LIES AU MOT « MUSULMAN » CITES PAR LES FILLES NON PRATIQUANTES	195
FIGURE 6. TRACE DES MOYENNES DES CONNOTATIONS ATTRIBUEES AU « MUSULMAN » AVEC LA CONSIGNE NORMALE	199
FIGURE 7. LES TRAITS LES PLUS TYPIQUES DU MUSULMAN TUNISIEN CITES PAR LES GARÇONS PRATIQUANTS	209
FIGURE 8. LES TRAITS LE PLUS TYPIQUES DU MUSULMAN TUNISIEN CITES PAR LES GARÇONS NON PRATIQUANTS	210
FIGURE 9. LES TRAITS LES PLUS TYPIQUES DU MUSULMAN TUNISIEN CITES PAR LES FILLES PRATIQUANTES.....	211
FIGURE 10. LES TRAITS MES PLUS TYPIQUES DU MUSULMAN TUNISIEN CITES PAR LES FILLES NON PRATIQUANTES	212
FIGURE 11. GRAPHE DES SCORES MOYENS DES CONNOTATIONS LIEES AUX « MUSULMAN » ET «MUSULMAN TUNISIEN »	224
FIGURE 12. REPRESENTATION GRAPHIQUE DE LA TIS ET DES STRATEGIES IDENTITAIRES DE CHANGEMENT, D'APRES TAYLOR ET MOGHADDAM (1987), CAPOZZA ET VOLPATO (1984)	238
FIGURE 13. ARBRE MAXIMUM G _s =2, « ISLAM » POUR LES GARÇONS PRATIQUANTS EN CONTEXTE NORMAL.....	256
FIGURE 14. ARBRE MAXIMUM G _s =3, « ISLAM » POUR LES GARÇONS PRATIQUANTS EN CONTEXTE DE SUBSTITUTION	257
FIGURE 15. ARBRE MAXIMUM G _s =3, « ISLAM » POUR LES GARÇONS NON PRATIQUANTS EN CONTEXTE NORMAL.....	258
FIGURE 16. ARBRE MAXIMUM G _s =3, « ISLAM » POUR GARÇONS NON PRATIQUANTS EN CONTEXTE DE SUBSTITUTION	259
FIGURE 17. ARBRE MAXIMUM G _s =3, « ISLAM » POUR LES FILLES PRATIQUANTES EN CONTEXTE NORMAL	260
FIGURE 18. ARBRE MAXIMUM G _s =3, « ISLAM » POUR LES FILLES PRATIQUANTES EN CONTEXTE DE SUBSTITUTION	261
FIGURE 19. ARBRE MAXIMUM G _s =2, « ISLAM » POUR LES FILLES NON PRATIQUANTES EN CONTEXTE NORMAL	262
FIGURE 20. ARBRE MAXIMUM G _s =3, ISLAM POUR LES FILLES NON PRATIQUANTES EN CONTEXTE DE SUBSTITUTION	263
FIGURE 21. L'ITEM « ADORATION » POUR TOUS LES GROUPES DES JEUNES EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION	266
FIGURE 22. L'ITEM « IDENTITE » POUR TOUS LES GROUPES DES JEUNES EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION	267
FIGURE 23. L'ITEM « FANATISME » POUR TOUS LES GROUPES DES JEUNES EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION	267
FIGURE 24. L'ITEM « TOLERANCE » POUR TOUS LES GROUPES DES JEUNES EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION.....	268
FIGURE 25. INTERACTION DES TROIS VARIABLES ET LEUR EFFET SIMPLE SUR LA CONNOTATION DES REPRESENTATIONS DE L'ISLAM	274
FIGURE 26. EFFET DE LA VARIABLE CONSIGNE SUR LA CONNOTATION DES REPRESENTATIONS DE L'ISLAM.....	275
FIGURE 27. L'ITEM «MOHAMED» EN CONTEXTES NORMAL ET DE SUBSTITUTION POUR LES GNP.....	281
FIGURE 28. CASE PERIPHERIQUE DES REPRESENTATIONS DU MUSULMAN TUNISIEN CHEZ LES GNP.....	281
FIGURE 29. DISTRIBUTION DES CONNOTATIONS (+) ET (-) ATTRIBUEES A L'ISLAM EN CONTEXTES NORMAL / SUBSTITUTION.....	284
FIGURE 30. HISTOGRAMME DE LA CO-OCCURRENCE DES CONNOTATIONS POSITIVES ET NEGATIVES	286
FIGURE 31. ANALYSE PROTOTYPIQUE DES ITEMS CITES SOUS LES INDUCTEURS « ISLAM » ET « MUSULMAN » AVEC LES DEUX CONSIGNES NORMALE ET DE SUBSTITUTION.....	297



Quel Islam pour la Tunisie

Avant-propos

Les jeunes tunisiens sont sous multiples pressions ; pression familiale qui leur transmet des normes et des valeurs dans leurs formes les plus archaïques, pression institutionnelle, notamment scolaire, qui s'attache à inculquer chez eux la psychologie d'un individu ouvert à toutes les cultures modernes, pression politique qui leur interdit de s'exprimer en tant qu'individus libres et responsables de leurs actes et pensées, pression religieuse qui, par le biais des télévisions satellitaires salafistes¹, dénonce totalement la modernité et l'ouverture des jeunes sur les cultures étrangères, enfin, pression culturelle, tantôt par le Moyen-Orient transcendant tantôt par l'Occident qui ferme ses portes devant cette jeunesse cherchant refuge et reconnaissance. Les jeunes tunisiens croulent sous le poids d'une identité frustrée et opprimée, créée sur une série de dissociations, internes et externes, personnelles et collectives, les rendant incapables de s'investir dans le présent et de se projeter dans l'avenir avec les constructions sociales et culturelles existantes. La défaillance de ces points d'ancrage a provoqué donc chez les jeunes tunisiens des conflits identitaires ouverts, c'est cette identité en pleine crise qui a suscité depuis des années tout mon intérêt.

Rappelons que ce travail a commencé avant la révolution du 14 janvier 2011. Alors, il a la chance de pouvoir explorer de très près une dynamique identitaire en pleine effervescence sur le terrain, tentant aussi une explication psychosociale d'une des motivations les plus profondes de la révolution tunisienne.

L'identité sociale n'est que la somme des identités particulières, allant des moins partagées aux plus partagées, ces identités qui sont emboîtées comme les poupées russes, les plus collectives masquent les plus individuelles et répriment même une partie de leur fonctionnement, ne seront véhiculées que partiellement ou différemment dans le discours des individus selon les situations et le contexte social et idéologique mobilisés.

De ce fait, le sujet de notre enquête devrait se présenter facilement *Musulman* comme « une mise en altérité » (Jodelet, 2005) par rapport aux autres appartenances religieuses, *Tunisien* en tant qu'appartenance nationale, ce qui va reformuler son appartenance religieuse,

1 Salafiste : celui qui adhère au Salafisme, mouvement Islamiste orthodoxe, fondé sur le Coran et la Sunna (la tradition du prophète) revendiquant un retour à la foi des apôtres. Aujourd'hui, le terme désigne un mouvement composite fondamentaliste constitué en particulier d'une mouvance traditionaliste et d'une mouvance jihadiste.

Jeune et Etudiant en tant qu'appartenances particulières comprenant les individus les plus actifs, les plus dynamiques et les plus créatifs dans la société. Ces appartenances sociales ne sont pas, comme le dit Doise (1979), sans conséquences psychologiques, « elles concernent le processus de traitement des informations et le caractère discriminatoire ou égalitaire du comportement » (p.26). En d'autres termes, elles vont se traduire, chez les jeunes enquêtés, au niveau de leurs représentations de l'Islam, de leurs représentations du Musulman et au niveau de leurs rapports intergroupes, notamment avec les autres musulmans. Puisqu'elles sont les plus saillantes et viennent spontanément à l'esprit, elles devraient définir, plus que les autres appartenances, l'identité sociale des jeunes musulmans tunisiens. C'est, donc, cette identité juvéno-tuniso-musulmane que nous allons étudier dans le présent travail, selon une conception cognitive et motivationnelle dans le but d'explorer son contenu, sa dynamique et ses conflits psychologiques et relationnels.

Dès ses premiers moments, cette recherche s'est rapidement avérée délicate à entreprendre. D'abord, au moment du dépôt du projet de thèse, quand le jury a manifesté un malaise devant le premier intitulé « *Les représentations sociales de l'Islam chez les jeunes tunisiens* », me proposant d'omettre le terme « jeunes ». Ensuite, sur le terrain, face à la réticence des jeunes étudiants, notamment les pratiquants¹, à répondre au questionnaire. Enfin par une méfiance chez la majorité des étudiants interrogés par rapport à « ce que je vais faire de leurs réponses ». Ces attitudes méfiantes nous ont appelés à tenter une double interprétation, psychologique et sociologique. S'agit-il d'une stratégie de défense pour protéger le *soi* contre l'angoisse qu'a créée la situation d'énonciation ou le produit d'une persécution sociale notamment politique qui guettait les jeunes plus que les autres catégories d'âge, les pratiquants plus que les non pratiquants, les garçons plus que les filles ? Etant en 2009, quand la prise de parole et la liberté d'expression furent sévèrement sanctionnées par le régime politique tunisien, nous n'avons pas oublié de prendre en considération cette dimension du contexte social pendant la passation des questionnaires d'évocation, tentant de faire sentir aux enquêtés que ce qu'ils allaient dire, suivant le principe de *l'association libre*², restera dans l'anonymat et ne sera en aucun cas utilisé contre eux.

1 Fille voilée ou garçon barbu, en Tunisie, sont les deux signes d'un pratiquant.

2 Exprimer de manière spontanée tout ce qui vient à l'esprit sans rien censurer de ses pensées, de ses visualisations ou de ses émotions. Cette technique qui constitue la première règle fondamentale de la cure psychanalytique a été empruntée par les chercheurs en psychologie sociale parce qu'elle permet de recueillir facilement et rapidement un grand nombre d'informations. De plus cette technique est d'un grand intérêt pour les recherches de terrain où les sujets ont peu de temps à consacrer au chercheur.

Une question m'a été posée par le jury lors d'un concours d'assistantat et qui m'a semblé important de mentionner dans cet avant-propos : « Qu'as-tu fait pour ne pas influencer les réponses des sujets enquêtés ? J'ai bien compris qu'il s'agit du voile que je portais, mais pour répondre, il a fallu d'abord reformuler la question: « un chercheur peut-il être à la fois croyant et objectif lorsqu'il mène une étude sur un thème qui le concerne directement ? »

L'objectivité dans sa première définition suppose que le sujet observant soit détaché de l'objet observé, ce qui est difficile à envisager surtout quand l'objet est au centre de notre éducation, de notre culture et de notre appartenance. Cependant, la « science », comme disait Bachelard (1999, p.14), « dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. L'opinion ne pense pas », dit-il, « ou pense mal ; elle traduit des besoins en connaissances immuables et égocentriques. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître et de les changer. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire ».

L'esprit qui cherche et qui a un souci d'objectivité doit, surtout, lutter contre ses tendances à juger les faits sociaux par rapport à ses opinions et croyances personnelles. C'est ce risque d'erreur qu'il faut contrôler avant de se lancer dans toute recherche scientifique. Cet obstacle épistémologique a été résolu par certains chercheurs par une attitude sceptique ou laïque qui met en cause la religion. Mais, être laïc ne veut pas dire, aussi, être objectif, cette école cultive fondamentalement chez ses adeptes une subjectivité personnelle qui dépasse leur subjectivité culturelle. A force d'être motivé par le dissensus, dans le but de changer le monde et afin de satisfaire le besoin d'être différent et distingué du collectif, cette subjectivité donne au laïc la liberté de critiquer, de dénoncer au point de délégitimer toute forme de savoir commun, hérité et transmis, ce qui peut engendrer aussi une pensée polarisée et égocentrique. Moscovici (1960), a bien discuté la stérilité de ce modèle théorique, pour lui, l'empreinte d'une vision matérialiste du monde qui réduit tout ce qui est symbolique à un déterminisme économique et historique n'a pas de gain important et empêche d'avoir un corps scientifique intégré. Il s'agit plutôt de « rechercher l'origine, la portée, le domaine de validité, et enfin le sens véritable du conditionnement sociologique de la pensée » (Moscovici, 1960, p.5) au lieu de s'enfermer dans une théorie unilatérale qui laisse peu de

place à l'interprétation. Résumé définitive, l'attitude croyante ou laïque ne se situe pas en dehors de notre structure affective, représentationnelle et subjective. Et, si nous admettons,

comme disait Bachelard, « qu'une tête bien faite échappe au narcissisme intellectuel, (...) on peut sûrement dire qu'une tête bien faite est malheureusement une tête fermée. C'est un produit d'école ». La science ne doit pas alors viser à « l'assimilation des choses entre elles, mais aussi et avant tout à l'assimilation des esprits entre eux » (Lalande, cité par Bachelard, 1999).

Pour neutraliser l'interférence de la variable « apparence physique, imaginaire et symbolique de l'enquêteur » sur les réponses des sujets, je me suis chargée personnellement de la passation des questionnaires d'évocation. Rappelons que ma présence physique voire symbolique a rendu, avec la *consigne normale*¹, plus saillante la dynamique représentationnelle, notamment, celle de la normativité (pour les sujets pratiquants), aussi celle de la confiance à un Alter différent du soi (pour les sujets non pratiquants, notamment les filles non voilées), et encore celle de l'ouverture du soi face à un objet de représentation extrêmement sensible dont l'évocation peut éveiller des conflits identitaires enfouis. C'est *l'effet de coaction* (Allport, 1924 ; Triplett, 1898) qui suppose que la présence d'autrui peut faciliter et augmenter la qualité des réponses de certains sujets.

De fait, la présence physique de l'enquêteur, quelle que soit son apparence symbolique, est une variable que le psychologue social doit bien contrôler avant de mettre les pieds sur le terrain. La théorie du Noyau² (Abric, 1976) serait, dans ce cadre, la mieux adaptée à l'expérimentation psychosociale, tout comme la technique *d'évocation libre*³ qui postule liberté et autonomie de l'enquêté, neutralité et détachement de l'enquêteur, serait la seule qui pourrait favoriser un climat de confiance et de détente entre l'enquêteur et l'enquêté et augmenter, par ailleurs, la possibilité d'avoir des réponses plus authentiques et plus consistantes. Rappelons que nous avons conçu une consigne un peu particulière, appelée

1 Le sujet s'exprime sur l'objet Islam et Musulman en son nom propre.

2 L'hypothèse posée par Abric (1976-1987) postule que toute représentation est constituée par et avec un noyau central autour duquel gravite des éléments périphériques. Les éléments constitutifs de la représentation sont généralement des opinions, des croyances et des attitudes. C'est le noyau central qui assure la signification et les relations entre ses éléments.

3 On demande au sujet d'évoquer cinq mots à partir des inducteurs "Islam" et "Musulman". Ce questionnaire est conçu selon la technique Vergès (1992, 1994) qui propose de considérer la fréquence et le rang d'apparition des mots cités. Ces deux critères sont abandonnés par la suite par Abric (2003) qui propose de considérer le rang d'importance effectué par le sujet lui-même sur ses propres réponses. Notre choix de la technique Vergès étant guidée par la volonté de ne pas trop embarrasser les sujets interrogés vu que nous avons introduit une deuxième consigne sur la connotation des mots cités.

consigne de Substitution¹ (Guimelli et Deschamps, 2000), afin de réduire la pression normative et évaluative qui pèse sur les sujets et ceci dans l'intention de les amener à exprimer librement leurs opinions quelle que soit l'apparence physique, vestimentaire et symbolique de l'expérimentateur.

Dans l'examen des données recueillies, ma tâche d'analyste consiste aussi à opter pour un principe *d'agnosticisme scientifique*², m'oubliant en tant qu'individu tout en restant très vigilante en tant que chercheuse. Pour ce faire, je me suis instruite avec des lectures très variées, psychologiques, sociologiques, philosophiques, historiques, anthropologiques et épistémologiques afin de pouvoir intégrer plusieurs niveaux d'analyse et faire une interprétation plus objective, plus fine et plus en adéquation avec la réalité vécue sur le terrain.

L'esprit du chercheur, comme le dit Bachelard, quand « il se présente à la culture scientifique, n'est jamais jeune ! Il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés » (Bachelard, 1999) mais en accédant à la science, il rajeunit. C'est justement ce que j'espère gagner après tous ces efforts, un travail sur soi qui rajeunisse mon regard, mes pensées, mes croyances, mes représentations et mon propre esprit de chercheuse.

1 Puisque le sujet a du mal à assumer certaines de ses idées, on va lui permettre de les exprimer en les attribuant à d'autres d'un autre groupe d'appartenance que lui-même. Ici, le sujet va s'exprimer au nom d'un autre groupe.

2 L'agnosticisme est une pensée fondée sur le doute tant qu'il n'existe pas de vérité scientifique établie, elle suppose que tout ce qui ne peut être appréhendé dans l'expérience est inconnaissable. Il s'agit donc d'une position épistémologique impliquant une approche rationnelle et empirique de tout fait étudié.

« Lorsque vous êtes Indien, Musulman, Chrétien, Européen, ou autre chose, vous êtes violent. Savez-vous pourquoi ? C'est parce que vous vous séparez du reste de l'humanité, et cette séparation due à vos croyances, à votre nationalité, à vos traditions, engendre la violence »

Gandhi

Introduction et problématique

L'islamisme fermé fait objet de toute critique en Tunisie. A ce sujet, les débats se sont multipliés au lendemain de l'indépendance et jusqu'à ce jour entre Islamistes et Laïcs, l'enjeu essentiel étant l'identité tunisienne. Nous reportons brièvement un de ces débats¹ qui a eu lieu quelques mois après la révolution de 14 janvier 2011² :

*Pour le porte-parole des Islamistes³, « **la religion** n'est pas contradictoire avec l'aspect civil et la **démocratie**, et n'a rien à voir avec **l'Etat religieux**. La révolution a rectifié la trajectoire historique du pays en introduisant **la modernité**. Désormais, cette **modernité** authentique ne veut ni d'une Islamisation ni d'une laïcisation mais d'une **démocratisation**. (...) ». A la fin, il rappelle « nous agissons tous pour l'établissement et le succès d'un système **démocratique** (...) nous avons intégré la **démocratie** dans **notre projet**. Et les forces politiques sont réconciliées avec la **modernité** et agissent pour une **démocratie consensuelle** ».*

*Quant au porte-parole des Laïcs⁴, il se demande si la problématique **religion-Etat** est une problématique **d'identité** ou une problématique de **liberté** et de **droit de l'homme**. Il s'est posé la question suivante « **l'identité, pour faire quoi au juste ?** », indiquant que la révolution a ajouté à notre **identité**, la dignité, la **liberté** et la **démocratie**, que « **l'identité tunisienne** n'est **pas** d'être **polygame et de frapper les femmes**, l'identité est dynamique ». L'orateur conclut avec humour, que Rached Ghannouchi⁵, l'anti-laïc s'est réfugié en Angleterre, le pays de tradition laïque, alors que le prétendu laïque Zine El Abidine Ben Ali s'est réfugié en Arabie Saoudite, le pays de l'orthodoxie musulmane.*

22/05/2011 d'après M'hamed Jaibi

1 Les orateurs de ce débat sont Hichem Moussa, Slaheddine Jurchi, Ajmi Ourimi (les porte-paroles du Parti Islamiste Ennahdha) et Hamma Hammami (le porte-parole du Parti Communiste des ouvriers Tunisiens PCOT). Le débat porte notamment sur l'article premier de la constitution tunisienne, les conférenciers s'interrogeaient si la Tunisie devra être définie comme un Etat Libre et Démocrate ou comme un Etat libre Musulman et Arabe. Ce débat a eu lieu le 22 mai 2011 lors d'une conférence organisée par l'association Nou-R, /source : www.nabnitounes.org.

2 La révolution du 14 janvier 2011 a engendré l'effondrement du régime du deuxième président Zine El-Abidine Ben Ali après lequel s'est installé un gouvernement transitoire.

3 Représenté par le parti politique Ennahdha, parti politique tunisien fondé le 6 juin 1981 sous le nom de Mouvement de la Tendance Islamique, longtemps interdit par la première et deuxième république. Ce parti est légalisé le 1 mars 2011 par le gouvernement de l'union nationale instauré après la fuite du président Zine el-Abidine Ben Ali. Actuellement, Ennahdha est la première force politique du pays et se définit comme un parti politique Islamiste modéré et progressiste.

4 Représenté par le PCOT, Parti Communiste des Ouvriers Tunisiens, lequel longtemps est interdit, puis après la révolution, il est légalisé le 18 mars 2011 par le gouvernement d'union nationale, le porte parole de ce parti est Hamma Hammami, il est aussi le directeur de son journal.

5 Rached Ghannouchi, chef d'Ennahdha, condamné à la peine de mort par Bourguiba en 1987, puis vit en exil au début des années 1990, après le refus de légaliser son parti politique par Ben Ali, il rentre en Tunisie à la suite de la révolution tunisienne de 2011.

La religion sans doute, comme disait Yung, « n'est pas uniquement un phénomène social et historique mais (qu') elle constitue aussi pour bien des humains une importante question primordiale » (1960, p.13). Primordiale est alors la question de l'Islam dont débat l'intelligentsia tunisienne. Elle est primordiale parce qu'elle constitue le support culturel de l'identité tunisienne. Or, il paraît que cette identité est objet de conflit du fait qu'elle satisfait pour les uns le besoin d'une identité sociale positive et qu'elle ne répond pas à ce besoin pour les autres. Afin de comprendre les fondements psychosociologiques de cet enjeu identitaire, nous faisons appel à l'approche des représentations sociales (Moscovici, 1961). Selon Abric (1976) et Flament (1987), les représentations sont organisées en deux systèmes complémentaires, le système central où résident les normes, les valeurs et les opinions consensuelles, collectives et stables et le système périphérique où résident « des jugements formulés à propos de l'objet (...), des stéréotypes » (Abric, 1994, p.25) et des opinions individuelles, variables et contextuelles. C'est par l'analyse du système central et périphérique des représentations sociales de l'Islam, chez les conférenciers des deux partis politiques, que nous allons pouvoir comprendre ce qui est stable et ce qui est en transformation (Moliner, 2012)¹ dans l'identité tuniso-musulmane. Le repérage de ces deux systèmes dans le discours des conférenciers va aussi nous permettre de préciser les problématiques et les concepts de base de notre recherche.



En effet, dans le discours des conférenciers existe des mots communs et des mots différents. De fait, quand *les Islamistes* parle de l'Islam, deux termes sont saillants « démocratie » et « modernité » alors que les termes « identité », « liberté » et « démocratie » marquent le discours des Laïcs sur l'Islam.

Ainsi, en revendiquant une *islamisation de la démocratie* et une *modernisation de l'Islam*, la représentation de l'Islam chez Les Islamistes paraît plus positive et plus favorable au Musulman contrairement aux Laïcs dont la représentation est négative puisque organisée autour des stéréotypes du Musulman « *polygame* » qui « *frappe les femmes* » et des prototypes paradoxaux de *Ben Ali*² et *Ghannouchi*³. De ce fait, l'Islam

1 Communication sur « Structure et dynamique des représentations sociales », Tunisie 8 mars 2012.

2 Le président de la deuxième république tunisienne, déchu le 14 janvier 2011.

3 Chef du parti Islamiste Ennahdha.

pour les Islamistes est réconciliation entre les identités alors que pour les Laïcs, il est dépossession des libertés individuelles et stigmatisation des identités. Placé au cœur des interactions sociales, l'islam est alors perçu, par les conférenciers, à travers des représentations sociales qu'il convient de considérer, à l'instar de Deschamps et Doise (1973), comme étant des représentations intergroupes, puisqu'elles sont formées par « des jugements portés par des groupes sur d'autres groupes, jugements eux-mêmes déterminés par la nature des rapports entre ces groupes » (Deschamps, 1973, p.715, cité par Vidal et Brissaud-le-Poizat, 2009). Les fondements de l'enjeu identitaire reposent alors sur des représentations sociales conflictuelles de l'islam où les stéréotypes jouent un rôle important.

Ces représentations défavorables à l'islam ne sont pas le produit d'une situation de communication immédiate et contextuelle, puisque le religieux est toujours dominé par le politique en Tunisie. Depuis les périodes beylicale et coloniale, certains réformateurs et politiciens, admirateurs de la culture occidentale, ont initié des changements institutionnels, juridiques et familiaux. Aussi, à la période postindépendance avec la politique séculière de Bourguiba qui a favorisé l'émergence d'intellectuels ouverts aux apports des sciences humaines. Depuis, l'esprit moderne qui craint de perdre son intelligence et son ouverture dénonce fortement l'islamisme fermé, l'obscurantisme et le fanatisme. Aujourd'hui, la modernité devient pour le Tunisien un dogme si bien que si l'on veut insulter gravement quelqu'un, il suffit de lui dire « *antiqua*¹ », « *bedwi*² », « *arbi*³ » « *khorda*⁴ », ces termes choquent autant un Tunisien Musulman bon pratiquant que non pratiquant. De ce fait, les stéréotypes du Musulman « *polygame* » qui « *frappe les femmes* », sont utilisés, ici, par les communistes, comme une justification, voire une auto-défense contre la menace que représente la culture rétrograde et ethnocentrique sur la culture moderne et ouverte. C'est bien là, une des raisons qui a fait du « Musulman » la catégorie sociale la plus dévalorisée et la plus *stéréotypée* en Tunisie. Les stéréotypes (Lippmann, 1922) sont ainsi des outils cognitifs si puissants parce que si faciles à utiliser par les individus pour différencier et distinguer positivement leur groupe d'appartenance.

1 Du dialecte Tunisien qui veut dire quelqu'un des temps anciens, très dépassé par la modernité.

2 Paysan.

3 Stéréotype négatif dans certains emplois tunisiens pour désigner un « arabe », il s'agit d'une catégorie de gens démodés, sales et mal éduqués, très souvent on entend dire "Karbi wa la Arbi" (on accepte un indien et non un arabe).

4 Du dialecte tunisien qui veut dire très usé.

Ces représentations conflictuelles reviennent alors à l'ancrage des conférenciers dans deux cultures différentes, culture arabo-musulmane et culture franco-occidentale, culture ouverte et culture fermée dont les normes et les valeurs sont opposées. Cette dichotomie culturelle a engendré deux identités fortement polarisées, la première en exergue, celle du Tunisien occidentalisé qui désire être moderne, dans le sens de *modos*¹, d'aujourd'hui, du contemporain, la seconde en bas-relief, celle du Tunisien arabisé qui désire se conformer à la norme islamique et garder ses liens avec le passé, la tradition et les ancêtres religieux.

Par contre, si nous prenons le stéréotype du Musulman sous un autre angle, dans une culture musulmane plus authentique et plus conservatrice, nous trouvons qu'il va changer de contenu et de sens. En effet, le Musulman Tunisien, faute de ne pas pouvoir (ou vouloir) se conformer typiquement à la norme traditionnelle, devient le modèle le plus représentatif du mauvais Musulman. Le porte-parole de ce jugement négatif est Al-Qaradawi, le président de l'association des Erudits Musulmans, très populaire actuellement dans le monde arabo-musulman. Dans son livre "*L'extrémisme laïciste dans l'Islam: les exemples de la Tunisie et de la Turquie*" (2001) et de nombreuses vidéos diffusées sur la chaîne Al-Jazeera (2003, 2006), il accuse les autorités tunisiennes d'hostilité envers l'Islam et les Musulmans et critique les droits de l'homme et de la femme (2006) tout en qualifiant les Tunisiens de déviants, d'infidèles et de débauchés allant jusqu'à même légitimer une reconquête de ce pays pour le reconvertir à l'Islam. Ses paroles ont accentué le conflit entre les partisans de la culture traditionnelle et ceux de la culture moderne. Les premiers ont manifesté une intense émotion négative à l'égard des autorités politiques vues comme "mécrites" menaçant l'identité musulmane alors que les seconds ont exprimé une colère et une hostilité à l'égard des Musulmans d'Orient vus comme "obscurantistes" menaçant l'identité tunisienne et ses acquis progressistes instaurés par Bourguiba.

C'est notamment l'identité musulmane que nous voulons étudier dans ce présent travail, cette vieille identité inadaptée et stéréotypée par la culture moderne et la culture traditionnelle et qui cause autant de souffrance et de malaise aux Tunisiens d'avant la révolution et d'aujourd'hui. Nous voulons l'étudier non pas sous la pression de la norme moderne mais sous la pression de la norme islamique la plus archaïque et la plus conservatrice, celle du Musulman d'Orient, puisqu'il est le premier enseignant de la norme

¹ *Modos* du grec signifie « aujourd'hui », d'où dérive *modo* du latin romain qui signifie « maintenant, récemment ». Ces deux adverbes constituent la racine embryonnaire du *modernus* apparu au Vème siècle ou *modernitas* donne naissance plus tard au terme modernité.

islamique en Tunisie, nous l'étudierons dans un échantillon hétérogène de jeunes étudiants tunisiens, tous croyants, composé de garçons et de filles, pratiquants¹ et non pratiquants, de différentes disciplines et origines géographiques. Du fait que les étudiants sont, comme les définissent Bourdieu et Passeron (1964), les héritiers de la culture classique et de la culture prophète, la catégorie sociale où interagissent à la fois la sensibilité, les valeurs de la culture profane et commune et les goûts et dégoûts, valeurs et préjugés de la culture élitaire, celle qui aspire à se distinguer du commun. Notre objectif est de connaître *comment les jeunes étudiants tunisiens se définissent en tant que Musulmans, comment ils s'auto-évaluent par rapport au Musulman d'Orient et comment ils réagissent au fait qu'ils appartiennent à un groupe de Musulmans socialement dévalorisés par les Musulmans d'Orient.*

Dans la littérature psychosociale beaucoup d'explications ont été fournies sur l'origine, les processus, la dynamique et les modes de résolution des conflits identitaires. Parmi ces explications, il y a des théories qui invoquent des causes contextuelles, voire matérielles et des théories qui invoquent des explications symboliques et motivationnelles.

Parmi les théories qui invoquent des causes matérielles, il y a la théorie des Conflits réels de Shérif (1949, 1954). Pour cet auteur, la discrimination et les stéréotypes négatifs sont dus à la compétition ou la rivalité pour l'obtention des ressources naturelles rares, ces comportements intergroupes ne disparaissent que dans un rapport de coopération et d'entraide.

Quant aux théories qui invoquent des causes symboliques et motivationnelles, nous pouvons en distinguer deux explications en termes intergroupes ; la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner (1986) et la théorie des représentations sociales de Moscovici (1961).

Ainsi, selon la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner (1986), la catégorisation en endogroupe exogroupe et la comparaison sociale sont à l'origine des conflits intergroupes, et seule la différenciation ou distanciation entre les groupes peut augmenter l'estime de soi et donner une identité sociale positive, c'est ce que Tajfel appelle favoritisme endogroupe (Tajfel et Turner, 1972, 1986). Ainsi, pour que le groupe majoritaire maintienne sa supériorité, il produit des stéréotypes négatifs sur le groupe minoritaire qui se répercutent négativement sur l'identité sociale et l'estime de soi de ses membres. Pour

¹ Les devoirs religieux

réduire l'effet anxigène des stéréotypes intériorisés ou méta-stéréotypes, les membres du groupe minoritaire stigmatisé adoptent, selon leur niveau d'implication dans la situation intergroupe, des stratégies de restauration identitaire, individuelles ou collectives.

La théorie de l'auto-catégorisation sociale de Turner (Turner, 1982, 1984, 1985, Turner et al., 1987) explique, par contre, les stéréotypes négatifs et la discrimination par la façon dont l'individu s'auto-perçoit dans la catégorie sociale, elle situe alors le conflit au sein du groupe même et non entre groupes. Cette théorie pose trois niveaux d'auto-catégorisations (ou d'auto-perceptions) où les processus de comparaison et de différenciation sont très actifs. Ainsi, au premier niveau, dit subordonné, l'individu se perçoit unique et différent de l'autre de son groupe d'appartenance, au second niveau, dit intermédiaire, l'individu se perçoit similaire aux membres de son groupe d'appartenance et différent des membres de l'exogroupe, au troisième niveau, dit supra-ordonné, l'individu se perçoit similaire à une seule et même communauté (ou espèce) plus large à laquelle il appartient. Selon le niveau saillant, l'individu essaie d'établir une comparaison positive entre soi et les membres de l'endogroupe, entre l'endogroupe et l'exogroupe ou entre communautés. Selon Turner (1981), quand la comparaison se solde d'une identité sociale négative, une dé-catégorisation au niveau subordonnée ou re-catégorisation au niveau supra-ordonnée se déclenche pour réduire la saillance de l'identité sociale négative au profit d'une identité personnelle ou collective positive, ce qui permet de protéger le sentiment d'appartenance et de préserver une image positive de soi. L'identité sociale est, alors, à la fois auto-catégorisation et catégorisation de l'Autre.

L'approche des représentations sociales (Moscovici, 1961) propose une explication plus approfondie des causes du conflit intergroupe. Pour elle, face à un déficit informationnel provenant de la source, comme les scientifiques et les religieux, les individus vont accorder peu de légitimité aux détenteurs du savoir, par conséquent, ils vont tenter de quitter leur groupe, rejeter le discours des professionnels du savoir (Moliner, 2001) ou bien le recycler (Moscovici, 1961) en sélectionnant et réorganisant les informations disponibles en leur faveur. Dans ce cas, les membres du groupe menacé vont produire des représentations sociales qui augmentent, d'une part, leur similitude et leur cohésion et, de l'autre, leur différence du groupe auquel ils ne veulent pas appartenir et partager avec lui les mêmes représentations et les mêmes normes, ce qui leur permet d'atteindre une cohérence cognitive et d'avoir une identité sociale gratifiante. C'est ce que Doise (1990), Moliner (1993), Abric (1994), Guimelli (1998), Bellali (1987), Mugny et Carugati (1989), Tafani et Deschamps (2004), Bataille (2000), Guimelli et

Deschamps (2000), Deschamps et Guimelli (2004), Gilbert et Hixon (1991), Chokier et Rateau (2009), Guimelli et Rimé (2009), Tafani et Hegel (2009) ont démontré dans leurs études sur les représentations sociales. L'identité sociale est aussi autoreprésentation et représentation de l'Autre.

Dans cette perspective, l'identité peut se concevoir comme un phénomène subjectif et dynamique résultant d'un double processus de similitudes et de différences entre soi, autrui, entre l'endogroupe et l'exogroupe (Deschamps et Moliner, 2008), entre le psychologique et le sociologique et entre les représentations et les catégories. C'est ainsi que Tajfel (1972) la définit comme étant la « connaissance qu'a un individu de son appartenance à certains groupes sociaux et la valeur émotionnelle et évaluative qui résulte de cette appartenance ». Si nous projetons cette définition sur notre recherche, nous devons nous interroger sur la façon dont les jeunes étudiants tunisiens perçoivent leur appartenance musulmane, comment ils se définissent en tant que Musulmans, quelle valeur émotionnelle ils attribuent à cette appartenance, comment ils se comparent aux Musulmans d'Orient, jusqu'à quel point ils se conforment à la norme islamique pour maintenir une image sociale positive et comment ils jugent et évaluent les Musulmans d'Orient. Il va de soi que c'est du point de vue intra et intergroupe, positionnel et représentationnel que nous allons guider les quatre problématiques de notre recherche.

Notre première problématique répond à la première consigne¹ et va ainsi porter sur la façon dont les jeunes étudiants tunisiens se définissent en tant que Musulmans. A ce niveau d'auto-catégorisation subordonnée, le biais interpersonnel ne se manifeste pas puisque expérimentalement il n'est pas activé. Dans ce cas, le sujet va réaliser des comparaisons implicites entre Je et les membres de l'endogroupe, ce qui va augmenter par effet de stéréotypie cognitive, les similitudes intra-catégorielles (Turner, 1985). Cette mesure, lorsqu'elle sera confrontée aux connotations des mots cités², va renseigner sur la force du consensus et le degré d'attachement des sujets à leur appartenance musulmane. Les

1 La première consigne du questionnaire comprend deux étapes, une question sur le contenu : a/« Lorsqu'on vous dit Musulman quelles sont les cinq mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit ? », une question sur la connotation : b/ pour chacune des caractéristiques que vous venez de donner, indiquez si pour le Musulman d'Orient, quand il pense au Musulman Tunisien elle est pour lui positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

2 Le sujet est sollicité de mettre devant chaque mot qu'il vient de citer sous le mot inducteur « Musulman », un signe (+), (-) ou (0) selon que le mot a pour lui un sens positif, négatif ou neutre. C'est ce qu'on appelle les connotations des mots cités.

représentations endogroupes produites seraient ainsi prototypiques, c'est-à-dire formées par des exemplaires plus ou moins homogènes et identiques.

- ✓ Comment les jeunes étudiants tunisiens, garçons et filles pratiquants et non pratiquants se définissent-ils en tant que Musulmans ?

- ✓ Quelle valeur émotionnelle attribuent-ils à leur appartenance musulmane?

Si l'endogroupe se perçoit conformiste et normatif, comment l'agent de la norme perçoit-il cette conformité et évalue-t-il ce groupe ? En effet, ne pas suivre les règles et les principes du groupe de référence, c'est prendre le risque d'être rejeté et isolé par ce groupe. Pour ce faire, nous choisissons volontairement de mobiliser le référent religieux afin de connaître la valeur sociale de cette identité. Nous désignons le référent religieux par « Musulman d'Orient » vu qu'il est le premier enseignant de la norme islamique. Notre deuxième problématique, que représente la deuxième consigne¹, porte sur le niveau de catégorisation intermédiaire où le biais intergroupe est activé. Dans ce cas, les jeunes « Musulman Tunisien » sont amenés à évaluer leur endogroupe au nom du « Musulman d'Orient », les représentations intergroupes obtenues vont renseigner sur la nature des stéréotypes que les jeunes tunisiens ont intériorisés par influence sociale, Il s'agit bien des méta-stéréotypes. Les connotations² indiqueront d'autant plus, qui parmi les quatre groupes de jeunes étudiants est plus influencé par les méta-stéréotypes négatifs et ou positifs et qui est le plus attaché à son endogroupe.

- ✓ Comment les jeunes étudiants tunisiens, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants évaluent-ils le Musulman de leur endogroupe lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient et quels sont les cinq traits les plus typiques qu'ils attribuent au Musulman Tunisien?

- ✓ Quelle valeur émotionnelle et évaluative attribuent-ils aux jugements qu'ils ont exprimés au nom du Musulman d'Orient?

1 La deuxième consigne comprend deux étapes : a/D'après vous, quand un Musulman d'Orient par du Musulman Tunisien, quelles sont les cinq caractéristiques les plus typiques qu'il lui attribue ; b/ pour chacune des caractéristiques qu'il vient de donner indiquez si pour le Musulman d'Orient, quand il pense au Musulman Tunisien elle est pour lui positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

2 Le sujet est sollicité de mettre devant chaque mot cité un signe (+), (-) ou (0) selon que le mot a pour lui un sens positif, négatif ou neutre. S'il y a plus de signes (-) on conclut qu'il y a plus de connotations négatives et inversement.

Or, une identité sociale négative engendre une baisse de l'estime de soi, ce qui provoque une souffrance et une anxiété chez les membres de l'endogroupe. Dans ce cas, ils vont adopter des stratégies de changement identitaire pour éviter ou diminuer cette anxiété et ce malaise. La problématique qu'il importe dès lors de traiter et que représentent la troisième et quatrième consignes¹ porte sur l'objet de représentation « Islam » et part de l'hypothèse du favoritisme endogroupe (Tajfel et Turner, 1972, 1986). Selon cette hypothèse, les sujets ont besoin d'avoir une identité sociale positivement différente et distincte et pour satisfaire ce besoin ils s'engagent dans des élaborations cognitives et motivationnelles qui augmentent la différence et la valeur sociale de leur groupe d'appartenance et infirment les méta-stéréotypes négatifs.

Nous cherchons les stratégies cognitives en comparant les représentations sociales de l'Islam que les jeunes tunisiens ont produit en leur nom propre avec celles qu'ils ont produit au nom du Musulman d'Orient. Il s'agit de confronter les croyances normatives avec les croyances contre-normatives, c'est-à-dire avec celles de la zone muette (Guimelli, 1998) de la représentation. Cela va permettre de vérifier s'il y a un processus cognitif de différenciation mobilisé par les jeunes pour favoriser leur endogroupe.

- ✓ Comment les étudiants tunisiens, garçons et filles pratiquants et non pratiquants, se représentent-ils l'Islam lorsqu'ils se prononcent en leur nom propre puis lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient ?
- ✓ Comment ils transforment la signification de l'Islam Tunisien pour le différencier de l'Islam d'Orient?

La quatrième problématique porte sur les stratégies motivationnelles de changement identitaire. Ces stratégies seront repérées en comparant les connotations positives et négatives attribuées aux associations citées sous l'inducteur « Islam » au nom propre puis au nom du Musulman d'Orient. Cette comparaison permet de vérifier si la différenciation entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient se fait en sous-estimant l'Islam d'Orient avec

¹ La troisième consigne est normale: Lorsqu'on vous dit Islam, quels sont les cinq mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit ? La quatrième est une consigne de substitution : d'après vous, quand on dit Islam à un Musulman d'Orient quels sont les cinq mots ou expressions qui lui viennent à l'esprit ?

plus de connotations négatives¹ et en surestimant l'islam tunisien avec plus de connotations positives. Confrontée à une « analyse comparative de spécificité² » sur les mots positifs et négatifs, nous envisageons repérer, à la fin de cette analyse, avec quelles croyances et quels stéréotypes les jeunes tunisiens cherchent à distinguer le groupe d'appartenance « Musulman tunisien » du groupe de référence « Musulman d'Orient ».

- ✓ Comment les étudiants tunisiens, garçons et filles pratiquants et non pratiquants, jugent-ils l'islam tunisien et l'islam d'Orient?
- ✓ Quelles sont les croyances et les stéréotypes qu'ils vont mobiliser pour favoriser leur groupe d'appartenance?

Notre étude pourrait davantage être exploitée comme un potentiel support à des pistes de réflexions théorique et empirique, sur les liens entre l'approche des représentations sociales (croyances élaborées sur le plan collectif) et l'approche de la catégorisation sociale (croyances élaborées sur le plan individuel). Plus précisément, nous tentons d'éclairer, dans le sillon des travaux expérimentaux de Moscovici et Hewstone (1983), de Doise (1973), de Deschamps et Clémence (1987), de Moliner et Vidal (2004) et de nombreux autres chercheurs, les possibilités de rapprochement entre le noyau de la représentation de l'islam et le stéréotype du musulman, deux processus cognitifs différents qui se nourrissent l'un de l'autre et assurent la dynamique et la constitution du sentiment identitaire. Notre cinquième problématique facultative sera alors la suivante :

- ✓ Existe-t-il un lien entre le noyau central de la représentation sociale de l'islam et le stéréotype du musulman ?

1 Après l'association de cinq mots sous le mot inducteur « islam », le sujet est sollicité d'ajouter un signe (+), (-) ou neutre (0) devant le mot qu'il vient de citer selon que le mot a pour lui un sens positif, négatif ou neutre.

2 L'analyse comparative de spécificité est effectuée avec le logiciel Evoc. 2003.

Nous concevrons cette étude avec une perspective de triangulation (Denzin, 1978) qui intègre plusieurs objets d'études, différentes disciplines¹, théories² et techniques de recueil³ et d'interprétation des données dont les principales sont la théorie des représentations sociales (Moscovici, 1961 ; Abric, 1976, 1987, 1994, 2003; Flament, 1987, 1989, 1994; Jodelet, 1989, Vergès, 1992, Moliner, 1989, 1992 ; Guimelli, 1989, 1993, 1995 ; Rouquette, 1995) et la théorie de catégorisation et d'identité sociale (Tajfel, 1981 ; Tajfel et Turner, 1979, 1986 ; Turner, Hogg, Oakes, Reicher et Wetherell, 1987). Empiriquement, nous tâcherons d'étudier deux objets, un objet de catégorisation sociale « Musulman » et un objet de représentation sociale « Islam ». Nous tenterons de repérer avec deux consignes différentes, normale⁴ et de substitution⁵ *leurs contenus, structures et significations*, selon la théorie du Noyau Central (1976), développée par l'école aixoise et représentée par Abric, Flament (1976), Moliner (1992), Guimelli (1998), Rouquette (1999) et Deschamps (2000). La consigne normale (Vergès, 1992, 1994) relative à « Islam » et « Musulman » permettra l'adhésion aux représentations endogroupes où le processus identitaire de similitude sera très actif. Les deux consignes de substitution relatives à « Islam d'Orient » et « Musulman Tunisien » dont la seconde est inspirée du paradigme de l'identification de Jellison et Green (1981) et de l'attribution des traits typiques de Katz et de Braly (1933) viseront à reconnaître d'une part la zone muette (Guimelli, 1998) de la représentation sociale de l'Islam, de l'autre, les représentations intergroupes et les stéréotypes du Musulman où le processus de différenciation sera très actif. Pour confirmer statistiquement le biais de discrimination, nous tâcherons de quantifier les connotations négatives et positives attribuées par les sujets à leurs propres associations. Nous essayerons, dans ce cadre, de dégager des constatations et des interprétations comparatives intra et inter-catégorielles qui font le lien entre le groupe d'appartenance, la consigne d'énonciation, les représentations produites et leurs connotations.

Rappelons que les travaux psychosociologiques menés sur l'identité sociale du Musulman nous apportent peu de réponses à la problématique posée. A l'exception de la thèse de doctorat de Camilleri (1973) qui traite un aspect de notre recherche; les jeunes

1 Psychologie sociale notamment, psychologie, psychanalyse, sociologie et anthropologie.

2 La théorie de représentation sociale (Moscovici, 1961), de catégorisation sociale (Tajfel et Turner, 1987), de perception sociale, d'influence sociale, de comparaison sociale (Festinger, 1954), la théorie des champs, de la pratique de Bourdieu (1960, 1972).

3 Technique d'associations libre de Vergès (1994), de substitution (Flament et Guimelli, 1998), le paradigme d'identification de Jellison et Green (1981), l'attribution des traits typiques de Katz et Braly (1933).

4 En consigne normale, les sujets vont se prononcer en leur nom propre.

5 En consigne de substitution, les sujets sont incités à répondre au nom du Musulman d'Orient.

tunisiens et les stratégies de changement identitaire. L'étude de Camilleri a montré comment les jeunes tunisiens entre les années soixante et soixante-dix perçoivent leur culture d'appartenance et s'adaptent à la modernité, elle nous donne donc une idée globale et synthétique sur la culture tunisienne traditionnelle dans sa relation dynamique avec la modernité durant une époque bien déterminée, et la façon dont les jeunes tunisiens de cette époque agissent pour modérer le conflit avec la culture traditionnelle. Les autres études sont interculturelles et concernent des groupes minoritaires dans une société d'accueil, en France surtout (Guerraoui, 2006 ; Berque, 1990 ; Guimelli, Flament et Abric, 2006; Malewska-Peyre, 1990 ; Harrami, 2003 ; El-Fellah, 2007), elles montrent, en effet, que les nouvelles identités sociales issues de l'immigration prennent chez beaucoup un caractère religieux (le retour au voile) ou ethnique (se définir en tant que Maghrébin) pour satisfaire le besoin de valorisation de soi. Le retour au religieux semble une solution de la part de ces minorités pour élever l'estime de soi et restaurer une identité sociale négative ou menacée due au regard stéréotypique de la société d'accueil. En revanche, une étude de Sachden et Bourhis (1991), reprise par Bourhis, Gagnon et Moïse (1994) dans un contexte intra culturel sur des identités européennes montre que les individus de faible statut discriminent l'exogroupe comme le font les individus au statut élevé, ce comportement discriminatoire est interprété par les auteurs comme une stratégie de revalorisation d'une identité sociale menacée.

Dans notre recherche, nous tentons de vérifier lesquelles des explications qui se sont avérées valables en contexte inter et intra-culturel européen sont valables dans le contexte intra culturel arabo-musulman. Autrement dit, si le Musulman confronté à une dévalorisation identitaire et discrimination stéréotypique de la part d'un autre Musulman de même langue et de même culture, va réagir avec un retour au religieux ou par une discrimination du groupe dominant et une revendication d'une identité sociale positive, et quels seraient le contenu et les processus mobilisés pour rétablir cette identité positive. Il s'est avéré ainsi que les recherches psychosociales qui ont étudié la problématique de l'identité musulmane dans un contexte intra culturel en lien avec le stéréotype du Musulman, produits notamment par des Musulmans de même ethnie et de même communauté, sont encore inexistantes, c'est la question qui motive notre recherche et ambitionne de contribuer à cette problématique.

Ainsi notre recherche va se structurer selon trois parties.

Dans la première, nous présenterons le contexte tunisien avec un bref aperçu historique sur les processus d'islamisation puis de sécularisation de l'identité tunisienne. Dans la deuxième, nous inclurons la définition des concepts de base qui seront utilisés tout au long de notre étude. Enfin, nous présenterons les approches théoriques avec les principaux travaux réalisés par la théorie d'identité et de catégorisation sociale et la théorie des représentations sociales sur les liens entre représentation, évaluation, catégorisation sociale, biais endogroupe et intergroupes et stratégies identitaires de changement. La partie empirique sera consacrée à la méthodologie de la recherche. Nous décrirons l'instrument de recueil des données mis au point afin de pouvoir mener le travail d'investigation, cet instrument est intégralement qualitatif, fondé sur l'évocation libre. A cet effet, les différents aspects de cette technique seront introduits, le plan d'échantillonnage et les sujets participant à la recherche. Les conditions et les difficultés de passation dans lesquelles sont recueillies les données, ainsi, que leur traduction de l'arabe en français seront aussi mentionnées brièvement.

L'analyse des résultats, objet de la troisième partie, sera le cœur de la recherche. Après une présentation des résultats obtenus et une discussion sur leur signification et représentativité, nous montrerons si elles confirment les hypothèses posées. La dernière étape sera la synthèse et la conclusion où nous tenterons de montrer en quoi les résultats de cette étude paraissent prometteurs pour le dépistage de la nature des conflits entre Musulmans de différents pays arabes.

CONTRIBUTION THEORIQUE

« Quand on veut trouver la Vérité en tant que Dieu,
le seul et inéluctable moyen est l'amour »

Gandhi

Chapitre 1. Le contexte

I- Qu'est-ce que l'Islam ?

1. Définition

L'Islam est une religion abrahamique révélée à Mohamed et apparue au VII^e siècle en Arabie, il a pour fondement et enseignement principal le monothéisme, c'est-à-dire une adoration vouée exclusivement à Dieu, *Allah* en arabe. Le Coran définit l'Islam comme étant la voie d'*Ibrahim (millata Ibrahim)*, c'est-à-dire une soumission exclusive à *Allah*.

Nous proposons, dans ce qui suit, une définition plus précise de cette religion citée dans *l'encyclopédie de l'Islam* (1978, p.179). Ainsi, « à la question qu'est-ce que l'Islam, le prophète Mohamed répond : « l'Islam c'est adorer Dieu sans Lui associer, observer la prière cultuelle, payer la *zakat* (l'aumône), jeûner pendant le mois de ramadan » (*El-Bokhari II, 37, hadith de Gabriel*). Mais l'Islam, comme le redéfinit le prophète, est aussi « donner à manger aux affamés, donner le salut de paix (le *Salem* en arabe et *Shalom* en hébreu) à ceux que l'on connaît comme à ceux que l'on ne connaît pas (*Al-Bokhari, II, 5*). « Le meilleur Musulman sera celui dont on n'a à redouter ni la main, ni la langue (*Ibid. II, 4*) ».

Etymologiquement, les linguistes se sont attelés à mieux clarifier le terme « Islam », ils précisent que ce terme dérive de la racine *silm, salâm* ou *salâma* qui signifie paix et sécurité, il signifie aussi le salut contre les tares manifestes ou cachées, de même qu'il signifie la réconciliation et l'obéissance. Ces significations sont toutes mentionnées dans divers versets du Coran.

On comprend d'après ces diverses définitions qu'il y a un lien entre "Islam", "foi" (*Iman*), et "vertu" (*akhlek*). Dans le Coran, ces trois termes, bien qu'ils soient cités le plus souvent ensemble, ne sont pas synonymes. De nombreux versets coraniques décrivent le croyant comme étant celui qui croit et pratique la prière et fait de bonnes œuvres, « ceux qui croient à l'invisible, qui s'acquittent de la salât et qui effectuent des œuvres charitables sur les biens que Nous leur avons accordés » (*Sourate 1, Verset 4*). D'autres versets montrent, en revanche, que la foi et l'Islam sont différents « Les bédouins disent nous croyons en Allah ! » Dis-leur : « vous n'avez pas encore la foi ! Dites plutôt : nous sommes soumis » (Musulmans) (*Sourate 49, verset 14*). La négation de la foi et l'attestation de l'Islam dans ce verset prouve qu'Islam et foi sont différents. Les théologiens expliquent que l'Islam est une

soumission des organes avec des actes et des paroles alors que la foi est une soumission du cœur. La première renvoie à la connaissance de la religion et des cinq piliers (les deux témoignages, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage) alors que la seconde est une connaissance de toutes les religions et du monde invisible (Dieu, les anges, le paradis et l'enfer). Rappelons que certaines écoles doctrinales, le Hanafisme notamment, considère Islam et foi comme synonymes ; « il n'y a point de foi sans Islam, et l'Islam ne saurait exister sans la foi ; ils sont l'un et l'autre comme le dehors et le dedans » (*Encyclopédie de l'Islam*, 1978, p.180). Puisqu'ils constituent les trois aspects théologiques les plus importants en Islam, nous proposons de traiter dans ce qui suit, un à un, les piliers de l'Islam, de la foi et de la vertu.

2. Les piliers de l'Islam

Les piliers de l'Islam sont au nombre de cinq, ces piliers sont définis par le prophète dans une parole (*Hadith*) rapportée par *Al-Bukhari et Muslim*:

- les deux témoignages ou la profession de la foi : attester la présence et l'unicité de Dieu et que Mohamed est son messager. Les deux témoignages ou la « *Chahada* » est une affirmation verbale de l'appartenance musulmane. Dès l'âge de sept ans, le Musulman apprend à la formuler à tout moment de la journée et surtout avant de dormir.
- la prière, traduction de *salat* : elle est au nombre de cinq, entre l'aube et l'aurore.
- L'aumône, traduction de *zakat*, offrir une somme d'argent pour « secourir les parents, les proches, les orphelins, les pauvres, les voyageurs » (*Sourate 2, Verset 211*).
- le jeûne de ramadan, traduction de « *sawm* », obligatoire à partir de la puberté, le Musulman doit s'abstenir de manger, de boire, de fumer et d'avoir de rapports sexuels entre l'aube et le coucher de soleil pendant le mois lunaire « Ramadan ».
- le pèlerinage, traduction de *Hajj*, au moins une fois dans la vie aux lieux saints de la ville de la Mecque en Arabie Saoudite, il est obligatoire pour tout Musulman ayant les moyens financiers.

Ces piliers sont très souvent désignés par le terme « *Ibada* » qui signifie « adoration » en français. Ils constituent les critères les plus fondamentaux selon lesquels se définit un bon Musulman. En Tunisie, le non jeûneur est jugé plus négativement que le non prier. Ces piliers devraient être redondants dans les associations que peuvent donner les sujets de notre enquête.

3. Les piliers de la foi

Le prophète définit dans une parole (*Hadith*), rapportée par *Al-Bukhari et Muslim*, six piliers de la foi

- Croire en Allah et à ses attributs
- Croire en ses Anges
- Croire en ses Livres (La Torah, L'Évangile, les Psaumes de David et le Coran)
- Croire aux prophètes
- Croire au jour dernier
- Croire au destin dans le bien et dans le mal

L'adhérant à la foi (*Iman*) est appelé croyant ou « *Mou-min* ». Le croyant doit donc attester toutes les perfections de Dieu. C'est la foi qui rend l'Islam plus authentique et avec l'Islam que le Musulman concrétise sa foi et sa croyance. L'adoration de Dieu et les conduites reflètent l'état de la foi. La croyance et la pratique sont alors intimement liées. On s'attend alors à trouver une corrélation entre adoration et foi (*Iman*) dans les réponses des sujets interrogés.

4. Les valeurs morales en Islam

Comme toute religion, l'Islam insiste sur l'éducation des valeurs morales (*Alakhlaq*). Nous citons trois paroles du prophète qui reflète cela, puis quelques-unes des valeurs dictées dans le Coran à travers les recommandations du sage *Lucquman*¹ à son fils.

Dans une parole (*Hadith*), le prophète dit : « J'ai été envoyé uniquement pour parfaire les vertus morales » (*Al-Bayhaqi*), dans une deuxième parole, il dit : « Un croyant qui possède les bonnes manières et les bonnes dispositions morales obtiendra la même récompense que celui qui a passé ses nuits en prière, et observé ses jours en jeûnant », (*Abu Dawud*) (Traduit par Kinani et Valsan, 1980, p.60). Il a dit aussi: « où que tu sois, crains Dieu ; fais suivre une mauvaise action d'une bonne, elle l'effacera et use d'un bon caractère envers les gens » (*At-tirmidhi*) (traduit par Kinani et Valsan, 1980, p.70).

¹ Lucquman n'était ni prophète ni apôtre, il a vécu avant l'époque du prophète Mohamet. Ibn Quteyba affirme que Luqman était un esclave abyssin appartenant à un israélite. Celui-ci l'affranchit et lui offrit de l'argent. (*Al Ma'arif*). Ibn Kathir suppose que c'était un juge des fils d'Israël, à l'époque de David (tafsir Ibn Kathir, Tafsir al Qasimi), un homme vertueux et d'une grande sagesse. (*Al Bidaya wal Nihaya*). Ibn Abbas dit : C'était un esclave abyssin, menuisier. Les savants sont unanimes alors sur le fait que Lucquman le sage était un homme noir d'une grande sagesse, son nom est attribué à la sourate 31 dans le Coran.

Quant aux valeurs morales recommandées par le Coran (Sourate Lucquman, 31) et citées au nom du sage Lucquman, ce sont la *gratitude des parents*, la *reconnaissance*, "sois reconnaissant envers Dieu et envers tes parents", la *fierté* et le *surestime de soi* "ne détourne pas ta face aux gens", la *pudeur* "ne marche pas avec arrogance", la *modestie* "sois modeste dans ta démarche", la *discretion* "baisse le ton de ta voix", l'*engagement* "accomplis la Salat", la *bonne moralité* "commande le convenable, interdis le blâmable", la *patience* "endure ce qui t'arrive avec patience". On s'attend à trouver aussi une corrélation entre adoration (*Ibada*), foi (*Iman*) et bonne moralité (*Alakhlaq*) dans les réponses des sujets.

5. Concepts clés en Islam

Nous présentons brièvement les concepts clés en Islam, vu leur redondance dans les discours de tout Musulman, qu'il soit lettré ou illettré, ces termes sont fortement présents et utilisés lors du processus de socialisation, Nous attendons que ces termes soient aussi fréquents dans les réponses des sujets interrogés.

5.1. Allah

Allah est le premier nom de Dieu qui signifie en arabe l'Unique. Il est mentionné dans une parole (*hadith*) du prophète que Dieu a quatre-vingt-dix-neuf noms ou attributs dont Allah est le premier. Ce terme, très fréquent dans le discours et les communications des Musulmans, est utilisé consciemment et inconsciemment dans toute circonstance même par ceux qui se disent non croyants. Il devrait être évoqué en premier lieu dans les associations des sujets interrogés.

5.2. Mecque

Ville sainte située à l'ouest de l'Arabie Saoudite, elle abrite la Kaaba (qui signifie cube), le premier lieu d'adoration bâti par Adam sur terre puis reconstruit par Abraham avec l'aide de l'un de ses fils. C'est le lieu en direction duquel les Musulmans s'orientent au cours de leur prière et auquel ils se rendent pour effectuer le pèlerinage. C'est aussi la ville natale du prophète de l'Islam Mohamed.

5.3. Le voile ou hijab

Le *hijab* est un mot arabe dérivé du verbe « *hajaba* » signifiant dérober aux regards et cacher, sa traduction en français est voile. Le voile constitue le vêtement quotidien de la femme musulmane, il s'agit d'un vêtement ample et long, de préférence de couleur foncée et

non transparent qui couvre la chevelure, cache les épaules et la poitrine. Donc le voile est destiné pour couvrir tout le corps sauf les mains et le visage.

5.4. Le Jihad

Dans l'*Encyclopédie thématique de l'Islam* (2009), le *Jihad* ne signifie pas guerre. La guerre, proprement dite, est traduite par un autre vocable : « *harb* » qui signifie guerre et « *qitâl* » ou meurtre en français. « Il est à remarquer toutefois, dit *Muhammad Abdou*¹, que le mot *Jihad*, dont le sens littéral est l'effort, (...) signifie (...) guerre extérieure contre ceux qui ne croient pas, mais aussi lutte contre les passions mauvaises, la discipline morale, la victoire sur soi-même. (...) Le *Jihad* est aussi un effort raisonné exercé sur soi-même. Le bien et le mal s'opposent en nous perpétuellement. Il est demandé de combattre les mauvais penchants, de respecter les prescriptions coraniques pour réaliser, d'une part, son unité personnelle et instaurer, d'autre part, au sein de la société, un ordre social où règne la justice et la liberté individuelle et collective. Cette tâche ne se concrétise que grâce à un effort continu afin de valoriser ses connaissances et d'élever le niveau culturel et moral de la Communauté ». (2009, p.p. 57-58). La guerre n'est, en fait, qu'un acte secondaire du véritable *Jihad* qui signifie lutte que le Musulman doit mener continuellement et sans répit jusqu'à la mort. Le *Jihad* signifie alors l'effort par excellence, c'est la philosophie d'une lutte permanente physique mais aussi intellectuelle. Pour résumer, nous disons que le *jihad* en Islam a deux sens, le petit *jihad* (ou le petit effort) qui se rapporte à la guerre défensive, et le grand *jihad* (ou le grand effort) exercé par chacun sur soi-même pour vaincre ses passions et éduquer sa propre psyché.

5.5. Le sunnisme

Dans son premier sens, la *sunna* veut dire la façon d'agir et de se comporter, et ce n'est qu'après, qu'elle fut interprétée par les savants musulmans comme une invitation à agir et à se comporter selon l'exemple du prophète. De là, naquit l'étude des propos du prophète (Les *hadiths*) et ce sont les quatre écoles de la jurisprudence musulmane, hanafite, malikite, hanbalite, chafiites qui donnent à l'Islam son caractère sunnite c'est-à-dire orthodoxe.

5.6. La jurisprudence musulmane

Dans la culture arabo-musulmane, le bon Musulman est celui qui se conforme aux paroles de Dieu et du prophète. Il s'agit du Coran et du *Hadith*, la source de la norme

¹ Né en 1849 et mort en 1905, juriste égyptien et l'un des fondateurs du modernisme islamique.

islamique. En effet, les normes et les valeurs religieuses qui organisent la vie de la majorité des Musulmans depuis le Xe siècle à nos jours sont dictées par les quatre écoles de la jurisprudence musulmane. Jurisprudence veut dire en arabe *fiqh*, dérivé du verbe *faqaha* qui signifie « comprendre ». Alors, chacune de ces écoles comprend et interprète, selon sa propre vision, le message de l’Islam. Elles sont dites sunnites (orthodoxes) parce qu’elles ont pour source le Coran, les pratiques et paroles du prophète et celles de ses compagnons. C’est la proximité ou la distance par rapport à la norme sunnite qui permet de qualifier un Musulman de traditionaliste ou de moderniste. Il semble donc important de préciser ce qui distingue le rite malikite sunnite très répandu en Tunisie des rites sunnites dominants que l’on retrouve au Moyen-Orient si l’on veut comprendre le contenu des représentations que les jeunes tunisiens vont produire sous les mots stimuli « Islam » et « Musulman » en leur nom propre et au nom du Musulman d’Orient.

6. Conclusion

Comment cet Islam théorique est-il socialisé en Tunisie ? Comment est-il re-conceptualisé par le Musulman Tunisien ? Car ce n’est pas l’Islam en tant que croyance religieuse qui nous intéresse dans cette étude mais la façon dont le Musulman Tunisien négocie, rationalise et s’approprie ce corps de croyance et le reconstruit dans son système cognitif et son système de valeurs qui dépend de l’histoire et du contexte social et idéologique qui l’environne (Abric, 1994). C’est cet Islam recyclé et négocié par le Tunisien au cours de l’histoire que nous envisageons présenter dans la partie suivante afin de connaître comment se configure l’identité musulmane du Tunisien.

II- Psychosociologie historique de l'identité tuniso-musulmane

Comprendre la spécificité culturelle et sociale de l'identité du Tunisien, c'est connaître ses représentations de l'Islam et du Musulman, mais surtout considérer les composantes traditionnelles et modernes qui ont configuré ces représentations et son identité tuniso-musulmane.

1. L'identité tunisienne

Avant l'Islam, peut-on parler d'une identité tunisienne ? L'histoire nous décrit une mosaïque identitaire, berbère puis carthaginoise occidentalisée par les romains pendant six siècles puis les vandales¹ (439-534) et orientalisée par les byzantins² (534-698), les musulmans arabes et d'Anatolie³ pendant des siècles. Ce mélange de cultures se côtoie sur un territoire que Rome appelle à son époque *Ifriqiya*. C'est le nom de la Tunisie avant son islamisation. Les linguistes ont d'ailleurs trouvé différentes racines étymologiques du mot *Ifriqiya*, dérivées du nom Afrique, dans les langues berbère, grecque, latine et arabe et avec différentes significations. Cette polysémie linguistique est un premier indice sur le pluralisme culturel et identitaire du Tunisien.

Après l'islamisation de la Tunisie et la fondation de la mosquée de Kairouan⁴ en 670, le pays est rapidement arabisé, il connaît, par la suite, une époque de prospérité sous le règne des Aghlabides (800-909). Quelques siècles plus tard, le pouvoir est confié aux musulmans berbères, appelés les *Hafsides* (1229-1574), avec lesquels le centre de rayonnement intellectuel et religieux se déplace de Kairouan à la mosquée de la Zitouna située en plein centre de la ville de Tunis⁵ considérée, dès lors, la capitale d'*Ifriqiya* d'où le nouveau nom « Tunisie ». L'identité tunisienne est alors une création arabo-musulmane comme l'identité *ifriqiyenne* est une création romaine. En parlant de l'identité tunisienne, l'Islam en est, certes, une partie intégrante sinon fondamentale.

1 Peuple germanique c'est-à-dire de l'Europe du Nord, ils ont fondé le royaume vandale d'Afrique qui est actuellement la Tunisie.

2 De Byzance, empire romain situé en Orient avec pour capitale Constantinople, soit la Turquie actuellement, à l'époque de la conquête de la Tunisie, elle était menée par l'empereur Justinien.

3 La Turquie de l'empire Ottoman.

4 La date de la fondation de la mosquée de Kairouan réputée comme le quatrième lieu de la sainteté musulmane et le centre intellectuel et religieux le plus remarquable en Afrique du nord durant le IXe, Xe et XIe siècle.

5 Par la fondation de la mosquée de la Zitouna en 704.

Aujourd'hui, plus de 98% des Tunisiens sont de confession musulmane, dont la majorité est sunnite¹ de rite malikite avec une minorité *chiite*², *Abadhite*³ et *soufie*⁴.

1.1. La composante normative ou traditionnelle de l'identité tuniso-musulmane

En Tunisie, c'est la doctrine sunnite malikite fondée par Malik Ibn Anas⁵ (715-796) qui constitue la base normative de l'Islam. Cette doctrine est installée lors de la dynastie des Abbaside⁶ afin d'éteindre les révoltes populaires dues au traitement discriminatoire des musulmans non arabes par les musulmans arabes. Puisqu'elle a réussi à lutter contre les forces centrifuges des différentes populations musulmanes, les *Hafsides*⁷ ont officialisée la doctrine Malikite dans tout le pays où elle demeure jusqu'à aujourd'hui.

En effet, si cette doctrine a réussi à s'intégrer dans une culture différente de celle de l'Arabie, c'est parce qu'elle donne une place importante aux coutumes locales du pays et tolère les différences culturelles et ethniques. Sa tolérance revient au « savoir-faire » de son fondateur Malik Ibn Anas qui a toujours recommandé de ne pas appliquer sa jurisprudence à toute la population et dans tous les pays islamisés. L'ouverture d'esprit est au cœur des principes de Malik dont nous citons les paroles « la loi de ceux qui nous ont précédés est la nôtre tant qu'elle n'est pas abrogée par un Texte », « la nécessité lève l'interdit », « la peine nécessite la simplification », « toute chose est par essence pure et permise tant qu'aucun Texte ne signifie le contraire ». Nous nous attendons de trouver, chez les jeunes tunisiens, au niveau du système central de leurs représentations sociales de l'Islam et du Musulman les traces de cet esprit Malikite d'ouverture, de facilité et de modération.

1 Sunnite signifie orthodoxe en français.

2 Les chiites constituent 15% des musulmans dans le monde dont 90% sont iraniens, ce sont ceux qui refusent les trois premiers califes et croient que Ali, cousin et gendre du prophète, doit être le successeur immédiat après Mohamed parce qu'il possède la meilleure connaissance à propos du Coran, de l'islam et la tradition prophétique.

3 Les Abadhites sont très nombreux à Sultanat Oman. Pour eux, le Calife (le commandeur des musulmans) ne doit pas être nécessairement de la famille du prophète ni de son appartenance ethnique, un musulman noir qui a les qualités requises peut devenir Calife.

4 Les soufis sont ceux qui adhèrent au soufisme « la sagesse divine » en arabe, selon les soufis, la reconnaissance de Dieu et la sagesse ne s'obtient que par la purification de l'âme, seul un renoncement au monde permet d'atteindre ce résultat, qui connaît Dieu l'aime, qui connaît le monde y renonce ».

5 Malik ibn Anas aussi connu par l'Imâm de Médine ou plus communément imam Malik.

6 Au règne d'Haroun AR-Rachid, le cinquième Calife Abbaside (766-809).

7 Dynastie berbère qui règne sur l'Ifriqiya soit la Tunisie qui s'étend de l'est de l'Algérie à Lybie pendant quatre siècles (1207-1574) avant sa chute devant l'invasion Ottoman au XVIe siècle.

1.2. Les Musulmans d'Orient, les premiers enseignants de la norme islamique

Le Musulman d'Orient est le premier qui a enseigné au Musulman Tunisien les valeurs et les principes de l'Islam, il est alors son premier référent religieux. Dans le dialecte tunisien, on utilise tout court le terme "Oriental", traduction de *Charki* quand il s'agit du Musulman du Moyen-Orient. Rappelons que le terme "Orient" signifie, en français, l'est, c'est l'est par rapport à l'Europe et également à la Tunisie. Le Moyen-Orient est la terre sainte, celle des prophètes et des trois religions. Pour le Tunisien c'est principalement l'Egypte, l'Arabie Saoudite et la Syrie.

1.3. La composante normative de l'Islam d'Orient

L'Islam d'Orient a pour base normative la doctrine sunnite Hanbalite dont le fondateur est Ahmed Ibn Hanbal¹(780-855). Cette doctrine est née pour mettre fin à *l'ijtihad* (l'interprétation de l'Islam) et combattre une pensée philosophique musulmane qualifiée d'hérésie² qui a risqué de diviser la communauté musulmane. Cette doctrine est rigidifiée au fil des époques dans des idéologies musulmanes³ reconnues aujourd'hui par le Wahhabisme ou *Salafisme* qui réfute toute nouvelle interprétation de l'Islam et ne reconnaît que le Coran et la Sunna (les conduites et paroles du prophète) comme la seule source de la jurisprudence musulmane. Cette doctrine est la plus conservatrice et la plus traditionaliste, elle a pour dogme la tradition et le passé des ancêtres et condamne toute innovation ou modernisation de la religion. Le Hanbalisme s'est renforcé dans plusieurs pays musulmans depuis la chute de l'empire Ottoman et ne cesse de se répandre jusqu'à aujourd'hui, surtout après les révolutions arabes.

1.4. Approche comparative entre l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient

Grâce à la norme malikite, le Tunisien a développé une identité musulmane tolérante, favorable au changement et ouverte à la modernité et aux autres cultures alors que le Musulman d'Orient tient beaucoup plus à la tradition et à toute forme de pensée sociale qui

1 né à Bagdad en 241 Hégire, théologien juriste et traditionaliste musulman, fondateur de l'une des quatre grandes écoles juridiques sunnites, connue sous le nom de "hanbalite". La doctrine hanbalite recommande de s'attacher et de suivre strictement le Coran et la Tradition, rejette la tentation de l'innovation (*bid'a*), et condamne les déviations religieuses et/ou politiques apparues dans son époque.

2 C'est le mutazilisme dont la pensée est influencée par la philosophie grecque et le Logos (le raisonnement), sa critique rationnelle du coran l'a amené à s'interroger par exemple si les attributs de Dieu cités dans le Coran doivent être interprétés allégoriquement ou littéralement, si le destin de l'homme est prédéterminé ou bien l'homme est responsable libre de ses actions.

3 On reconnaît ces idéologies dans les écrits d'Ibn Taymiyya et ses successeurs comme les contemporains Mohamed Ibn Abd-El Wahhab d'où le Wahhabisme et Jamal-Eddine Al-Afghani.

sacralise le passé et les ancêtres religieux. Ces deux positions contradictoires par rapport à la tradition musulmane sont à l'origine du conflit entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient. Ce sont ces deux bases normatives de la référence islamique que nous pensons mobiliser dans l'inconscient collectifs des jeunes musulmans tunisiens lorsqu'ils seront conviés à se prononcer sur l'Islam et le Musulman en leur nom propre (consigne normale) puis au nom du Musulman d'Orient. (consigne de substitution).

2. La composante moderne de l'identité tunisienne

La modernisation de l'identité tunisienne est passée par un processus de sécularisation qui s'est étendu sur trois grands moments, d'abord au cours de la période beylicale, qui a réduit le pouvoir de la tradition islamique, ensuite sous la domination du colonisateur français, qui a marginalisé la langue et la culture arabo-musulmane, enfin une sécularisation après l'indépendance qui s'est inscrite dans une politique de modernisation de l'identité arabo-musulmane.

2.1. Qu'est-ce que la sécularisation ou la modernisation?

Il s'agit d'un mot latin de *saecularis*, séculier qui signifie profane, en relation avec le siècle, le temps, dérivé de *saeculum*, siècle, vie mondaine. L'adjectif « séculier » qualifie donc celui qui appartient au siècle, à la temporalité de ce monde-ci. Ce terme a été utilisé au XVIe siècle pour qualifier les ecclésiastiques irréguliers qui ne sont pas soumis aux règles de l'église et fréquentent le monde de la vie humaine associée au péché par opposition aux ecclésiastiques réguliers. Dans son premier usage, le terme « sécularisation » a, alors, une connotation négative puisqu'il est utilisé pour stigmatiser une catégorie de prêtres non conformiste qui mène une double vie religieuse et profane. Au XIXe siècle, notamment après la révolution française, ce terme a été revivifié et réinventé par la population, non pas pour stigmatiser une catégorie de personnes mais pour valoriser une catégorie spécifique de Français, ceux qui réclament pour la laïcité et veulent se défendre de la domination du religieux. C'est avec le terme sécularisation qu'on oppose celui qui vit dans le siècle, dans le temps présent, le *modos*, à celui qui refuse de vivre dans le temps présent et pense le présent par des catégories du passé. Avec ce terme, la modernité se définit en tant que catégorie de pensée portant sur le présent, sur le contemporain réfutant toute tradition mythique et religieuse. Ce produit moderne, du contemporain, va déconstruire l'identité traditionnelle.

Là, nous nous interrogeons comment la sécularisation et l'ouverture sur la culture moderne occidentale va reconfigurer les acquis traditionnels de l'identité musulmane chez le Tunisien ?

2.2. Sécularisation au cours de la période beylicale (1705-1881)

En Tunisie, le premier pas vers la modernité est initié par les Ottomans¹ grâce au voyage des intellectuels et hommes d'Etat en Occident². Notamment sous le choc de la modernité du XIXe siècle, des intellectuels de la cour du Bey, par besoin d'une réaffirmation identitaire, appellent à un retour à la source et aux ancêtres pieux pour légitimer leurs réformes religieuses. A cette époque, certains théologiens favorables à l'esprit de réforme soutenaient ce projet en citant le verset coranique « Dis : Sont-ils égaux, ceux qui savent et ceux qui ne savent pas? Seuls les doués d'intelligence se rappellent » (S38, V9)³, pour justifier la supériorité de l'Occident sur l'Orient et promouvoir le projet de modernisation. Ainsi, furent créées des écoles modernes rivalisant avec l'enseignement religieux traditionnel, notamment *Zeitounien*. Parmi ces écoles, nous citons la *Sadikia* (1875) fondée par le ministre *Khéireddine* (1873) qui a intégré l'enseignement des sciences modernes à côté de l'enseignement théologique. De cette institution spécialisée s'est constitué le noyau moderniste de l'identité tuniso-musulmane.

2.3. Sécularisation sous le pouvoir colonial (1881- 1956)

Dès l'installation du protectorat français, il se produit deux formes de pensées islamistes; pensée conservatrice qui se réfère à la tradition islamique et pensée libérale moderniste pro ou anticoloniale qui se manifeste dans une orientation nationaliste, panarabique ou panislamique. Et c'est la pensée moderniste dans ses formes multiples, quels que soient son orientation et ses appuis idéologiques qui vont dominer le champ social tunisien et configurer l'identité tunisienne tout au long du XXe et XXIe siècle.

2.3.1. *Les mouvements et associations culturels*

L'alliance des libéraux français et des libéraux tunisiens se concrétise dans la création d'institutions scolaires et de mouvements culturels ayant pour objectifs un enseignement et une culture moderne pour le plus grand nombre de Tunisiens. Ainsi, le collège *Sadiki* fut

¹Notamment avec Ahmed Bey le 1er qui a manifesté une réelle volonté de changement et de modernisation de la Régence de Tunis (la Tunisie).

² En France et en Angleterre.

³ Sourate 39 Az-Zumur (les groupes).

adopté par le protectorat pour développer en son sein un système éducatif franco-arabe en collaboration avec l'association la *Khaldounia* (1896) qui, en dépit des oppositions religieuses, ont réussi à créer un foyer intellectuel réunissant différentes idéologies sociales et politiques de l'époque pour le relèvement moral et intellectuel des jeunes tunisiens scolarisés. A propos du rôle de la *Khaldounia*, Béchir Sfar, son fondateur, déclare lors d'un congrès tenu en 1905 : « *Cette association contribue dans la mesure de ses moyens à répandre parmi les Musulmans le goût des sciences, à développer leur intelligence, et par la géographie, à leur faire connaître le rang de chaque nation, à détruire enfin des préjugés et à leur ouvrir, dans le domaine pratique et commercial, bien des horizons qui leur étaient totalement inconnus. C'est là, croyons-nous, une œuvre digne d'encouragement. Elle a pour but le relèvement moral et intellectuel des Musulmans, et ce but nous avons le ferme espoir de l'atteindre progressivement* » (Sraïeb, 1994, p.48).

Nous citons parmi les nombreux autres mouvements culturels, réformateurs et laïques, les mouvements féministes des années 1924, 1926 et 1950 qui tout en militant pour la sauvegarde de l'héritage culturel arabo-musulman militent aussi pour la réhabilitation de l'identité tunisienne par le refus obstiné du *hijab* (voile) et de la domination de l'homme.

Ce qui est frappant dans ces mouvements et associations culturels c'est le double thème, d'un côté la valorisation de la culture française en tant que vecteur de la modernisation, de l'autre la valorisation de la culture arabo-musulmane en tant que support culturel de l'identité tunisienne. Cette ambivalence devrait se répercuter sur les représentations de l'Islam et du Musulman de tous les Tunisiens.

2.3.2. Les partis politiques

La Tunisie est aussi la région du Maghreb la plus exposée aux influences orientales et par voie de conséquence aux modernismes musulmans, telles les idées de Mohamed Abdou¹ en Egypte. Elle est le premier état du monde arabe influencé par le nationalisme moderne et la lutte contre l'occupation française. Ce mariage entre les deux courants de pensée modernistes a fait naître à la fin de la première guerre mondiale un nationalisme tunisien qui lutte pour l'indépendance et la réhabilitation de l'identité arabo-musulmane. Certains historiens notent que le nationalisme tunisien (...) malgré les regards jetés sur l'Orient, reste

¹ Mohamed Abdhuh (1849-1905) Musulman sunnite hanéfite et interprète de la loi Musulmane, il affirme que l'Islam est réformable et doit lutter contre les structures religieuses rigides imposées par des Musulmans trop conservateurs.

francisant » (Berque, p.311)¹. Cette orientation va influencer le parcours nationaliste et sa politique après l'indépendance.

2.3.2.1. Le Destour

Le *Parti Libéral Constitutionnel Tunisien* (1920) ou le Destour² doit son nom Libéral au courant du libéralisme islamique dominant au XIXe et XXe siècle, cherchant à concilier entre Islam et modernité sociétale. Ce parti fit de la "tunisianité" la principale expression identitaire du Tunisien bien qu'il rassemble des membres panislamiques et panarabiques. Suite à un désaccord, Habib Bourguiba, le futur président, membre très actif dans ce parti, démissionna du Destour tout en l'accusant de traditionalisme et de fanatisme. Selon le futur président, « *La Tunisie que nous entendons libérer ne sera pas une Tunisie pour musulmans, pour juifs ou pour chrétiens. Elle sera la Tunisie de tous ceux qui, sans distinction de religion ou de race, voudront l'agréer pour leur patrie et l'habiter sous la protection de lois égalitaires* ».

2.3.2.2. Le Néo-Destour

Le conflit se prolonge même au Néo-Destour entre les défenseurs de l'idéologie panarabique et de l'idéologie libérale menée par Habib Bourguiba. Mais l'engagement de ce dernier en faveur de la modernisation finit par le triomphe de ses idées libérales.

A l'indépendance, Bourguiba s'est attaqué directement au système religieux traditionnel pour pouvoir moderniser le pays.

2.4. Sécularisation après l'indépendance (1956 - 2009)

Convaincu que la modernisation de la société tunisienne doit passer impérativement par une modernisation de l'Islam aussi bien dans sa conception théorique que dans son expression pratique, Bourguiba prend la décision, dès l'indépendance, de mettre en œuvre une politique séculière qui vise la modernité, le rationalisme, l'ouverture et le constitutionnalisme tout en continuant de se réclamer de l'Islam. Il fallait alors adapter l'Islam au monde nouveau, et « lutter contre l'orthodoxie qui se voulait le seul et unique fournisseur de toutes les explications des phénomènes naturels et sociaux » (Boulbaba, 1974, p.10). Bourguiba l'a bien souligné dans ses propos « *l'une des caractéristiques de l'Islam est*

1 Jacques Berque *Le Maghreb entre deux guerres*.

2 Le terme Destour est d'origine perse et remonte au moyen âge, actuellement, il est d'usage purement Tunisien, on n'a trouvé aucune trace de ce mot dans la langue arabe. Pendant la période Ottoman, ce mot commence à être utilisé en Egypte.

qu'il est fondé sur la raison et sur l'action. Il m'a déjà été donné, au cours de mes précédents discours d'insister sur le rôle de la raison vis-à-vis de la religion et de démontrer la nécessité d'un effort continu de recherche et de réflexion à la fois dans les deux domaines du temporel et du spirituel afin de donner à notre vie une impulsion constante vers le progrès et la prospérité et de préserver notre religion de la stagnation qui la rendrait impuissante et répondre aux besoins de la société contemporaine et aux exigences de notre époque. N'a-t-on pas dit à juste titre, de l'Islam qu'il est fait pour tout temps et pour tous les lieux »¹. Pour ce faire, Bourguiba a mobilisé l'interprétation (*l'Ijtihad*) pour adapter la religion au nouvel Etat. « Nous n'allons pas faire fi des principes de l'Islam dit-il, nous ne pouvons pas prétendre que cette religion ne répond pas aux besoins de notre époque, bien au contraire nous la comprenons comme il faut »². Pour ces prises de positions, Bourguiba était nommé le grand réformateur de l'Islam.

Ben Ali, son successeur, qui se dit l'apôtre d'un Islam modéré et éclairé, prend une série de mesures pour réhabiliter la place de l'Islam dans la société mais cet Islam bourguibiste prôné par Ben Ali n'a pas réussi à intégrer à terme les valeurs de la modernité. L'échec de la modernité revient, d'après l'intellectuel tunisien Jaït (2004), à la désintellectualisation due au régime autoritaire qui réprime la libre pensée.

2.4.1. Bourguiba et l'Islam

La pensée de Bourguiba sur l'Islam est ambivalente, cette ambivalence se manifeste dans les étapes suivantes :

- Au début de son action politique et avant même l'indépendance, Bourguiba défend l'Islam et se prononce pour le voile, qu'« *il fallait préserver, dit-il, parce qu'il porte le signe de l'identité Tunisienne et de la femme Musulmane* ».
- Après l'indépendance, notamment aux années soixante, Bourguiba liquide les tribunaux juridiques charaïques et se prononce contre le voile en disant « *le voile n'interdisait pas la débauche et servait parfois à la couvrir, c'est dire que la débauche a de tout temps existé* »³. Convaincu qu'il ne peut y avoir une évolution harmonieuse de la société tunisienne sans l'instauration de nouveaux rapports d'égalité entre les deux sexes, il fait promulguer un nouveau code du statut personnel

1 Discours 2 novembre 1970 Carthage

2 Discours 2 novembre 1970 Carthage

3 Discours 23 janvier 1973 Carthage

(1956) qui interdit la polygamie et donne aux femmes le droit de vote et d'éligibilité, le consentement requis pour le mariage fixé à un âge minimum de 17 ans, l'émancipation de la femme faisait partie prenante de la libération nationale.

- Certaines pratiques religieuses constituent pour Bourguiba un frein à l'évolution de la société. Il se lança à critiquer publiquement le jeûne de ramadan et le sacrifice du mouton allant jusqu'à rompre le jeûne en direct à la télévision « *rompez donc le jeûne afin que vous soyez en mesure de remporter la victoire* »¹. Toutes ces pratiques sont, pour lui, un obstacle au développement du jeune Etat. C'est ainsi que furent dispensés du jeûne les collégiens et les militaires. « *A quoi serviraient les prières et le jeûne* », dit-il « *si l'Etat était condamné à l'impuissance et à l'effritement ? (...). L'Etat d'abord ! Car sans l'Etat, la religion serait en péril* » (Bourguiba, 1964). « *La période du jeûne prend chaque année hélas pour l'Etat l'allure d'une véritable catastrophe (...) le ramadan est devenu l'occasion d'une orgie de mangeaille* »².
- L'enseignement est une autre cible de sécularisation, elle se concrétise par la création d'une seule école nationale moderne mixte et généralisée (1958), la création d'une nouvelle faculté de théologie (1960) après avoir fermé l'école zeitounienne traditionnelle (1962). Bourguiba ne tarde pas de justifier ses réformes par une interprétation libérale de la loi religieuse, « *Croyez-moi, mon interprétation de la loi musulmane est l'interprétation la plus valable. Si le Prophète était encore parmi nous, il y souscrirait. Il n'aurait pas manqué de convier les musulmans à assurer la puissance de la Nation musulmane dont nous faisons partie* »³.
- Au milieu des années 1970, Bourguiba change d'attitude vis-à-vis du système religieux traditionnel, ce qui témoigne d'une profonde modification des rapports de force en faveur des islamistes, notamment après la rupture définitive de Bourguiba avec la gauche socialisante (Frégosi, 2004). Ainsi, ce changement d'attitude contribue à la revalorisation de l'enseignement religieux et de la culture arabo-musulmane. L'exemple le plus frappant de ce changement d'attitude fut l'encouragement de la pratique du jeûne de ramadan et de la prière par l'organisation des horaires des

1 Discours du 25 janvier 1973 Carthage

2 Discours 2 novembre 1970 Carthage

3 Discours 1964 Carthage

administrations avec la création de locaux pour la prière dans les établissements scolaires et universitaires.

- Aux années 1980 et sous l'influence de la révolution iranienne (1979), le voile connaît un retour massif. A cet effet, Bourguiba exerce un contrôle étroit sur les lieux du culte et les personnels, et interdit par le décret de 1981 le port du voile dans l'administration publique. Certains islamistes se sont rassemblés autour du mouvement de la Tendance Islamique reconnu aujourd'hui sous le nom *Ennahdha* pour défendre la cause de l'Islam.

2.4.2. Ben Ali et l'Islam

L'ambivalence se perpétue à l'époque de Ben Ali dont la politique oscille entre la continuité et la rupture avec la tradition. Cette ambivalence se manifeste dans les étapes suivantes :

- Durant ses premières années, Ben Ali procède par une réconciliation entre l'Etat et la religion, il libère *Ghannouchi*, le leader d'*Ennahdha* et adopte une série de mesures pour réhabiliter l'identité arabo-musulmane en créant un climat moral et religieux. Une grande campagne de moralisation contre tout ce qui nuit aux bonnes mœurs s'est lancée en 1988, une année après la prise du pouvoir. « Cette campagne devait se traduire essentiellement par un renforcement sans précédent de la surveillance des lieux publics (hôtels, cafés, bars...) et des transports en commun pour les débarrasser des individus jugés indésirables » (Frégosi, 2003).
- Ben Ali se considère à cet effet « l'apôtre d'un Islam modéré et éclairé » dialoguant avec les autres grandes religions. Il crée la chaire Ben Ali du dialogue entre les religions et choisit Kairouan comme la capitale de la culture Islamique. Il incombe à lui seul « de veiller à l'épanouissement et au rayonnement de l'Islam » (Henry, 1990).
- Après les élections présidentielles de 1989, les relations entre les Islamistes et le pouvoir politique se détériorent progressivement et aboutirent à une vague d'arrestations de certains Islamistes.

- En 2006, Ben Ali se prononce contre le voile conçu comme « un habit sectaire importé de l'extérieur » en réactivant le décret 108 relatif à l'interdiction du voile¹. Son opposition était une façon de lutter contre la montée de l'Islamisme intégriste.
- La lutte contre l'Islamisme intégriste finit par la création d'un ministère des affaires religieuses pour structurer administrativement l'Islam. C'est ainsi que tous les chargés des mosquées sont désignés par l'Etat. Les lieux de culte font l'objet d'une surveillance accrue de l'Etat et sont fermés en dehors des heures des prières. Les jeunes prieurs et les jeunes filles voilées sont persécutés plus que les autres catégories d'âge. Ben Ali s'est engagé alors à ôter toute visibilité publique des islamistes. Durant cette période, le système politique oscille entre la répression contre tout ce qui peut être signe d'appartenance musulmane (voile, barbe...) et la sanction de tout ce qui peut atteindre les bonnes moralités et les valeurs arabo-musulmanes, ce qui l'incite à agir dans un sens ou dans l'autre ou les deux à la fois. Ce sont les événements extérieurs qui l'affectent.
- Au cours de l'année 2009, l'État s'est montré particulièrement permissif avec les femmes voilées.

2.5. Réaction à la situation de l'Islam en Tunisie

2.5.1. Réaction des Musulmans d'Orient à la situation de l'Islam en Tunisie

Face à la politique de Bourguiba et celle de Ben Ali envers l'Islam, surtout après l'interdiction du voile en 1985, de vives réactions ont été produites par les Musulmans d'Orient considérant cette interdiction comme une pure discrimination sur la foi et l'opinion personnelle et une transgression des lois de l'Islam. Ainsi, l'affaire tunisienne fut relayée sur Internet et les grandes chaînes de télévision satellitaires dont nous citons Al-Jazeera qui a diffusé un débat sur le hijab en faisant intervenir Al Qaradawi, le président de l'association des Erudits Musulmans et le représentant le plus exemplaire de l'école traditionnelle Salafiste. Ce dernier a accusé les autorités tunisiennes d'hostilité envers l'Islam et les Musulmans et a aussi accusé certains poètes tunisiens de débauche et d'infidélité. Ses critiques portaient également sur l'interdiction du voile, la fermeture des mosquées, la mixité, l'émancipation de la femme et l'interdiction de la polygamie, il avait déjà dénoncé ces pratiques dans son livre publié en 2001 intitulé "Extrémisme laïc dans l'Islam : les exemples tunisien et turc".

¹ Le décret 108 interdit le port du voile dans les institutions scolaires et administratives

2.5.2. Réaction de certains intellectuels tunisiens aux jugements négatifs émis par les Musulmans d'Orient

Début mars 2009, l'année et la période où nous avons passé le questionnaire d'évocation libre, Al Qaradawi était en Tunisie pour assister aux célébrations de Kairouan retenue comme capitale de la culture islamique par l'ISESCO, l'Organisation Islamique pour l'Education, la Science et la Culture. Au cours de cette visite officielle, il a relancé ses critiques contre le régime politique tunisien et la liberté de la femme. Les laïcs ont réagi avec une colère et une désapprobation, voyant dans la visite d'Al Qaradawi un tournant, voire un échec du projet laïc en Tunisie, alors que les Islamistes l'ont, par contre, défendu et exprimé leur joie de cette visite, appelant les autorités tunisiennes à abolir la loi de l'interdiction du voile.

Nous citons, ci-après, les propos de certains de ces intellectuels, tels qu'ils sont rapportés par le journaliste Jamel Arfaoui dans le magazine numérique *Maghrebia*¹ :

L'Association des Femmes Démocrates affirme : « Nous faisons part de notre totale insatisfaction envers une politique qui honore et célèbre un symbole de l'idéologie salafiste intolérante, connu pour attaquer notre pays, en particulier les progrès en matière de droits des femmes tunisiennes ».

Mondher Thabet, le secrétaire général du parti Social-Libéral explique : « Nous ne pouvons oublier qu'il a déjà attaqué la Tunisie (...) un comportement honteux dans lequel il a fait preuve d'une violence extrême (...) je n'ai pas serré la main d'al-Qaradawi pour bien lui signifier mon point de vue ».

Adel Chaouch, un député du mouvement d'opposition *Attajdid*, s'est déclaré surpris par la visite d'Al-Qaradawi du fait de ses positions antérieures sur la Tunisie. Mais il a également déclaré qu'Al-Qaradawi pouvait corriger certaines erreurs du passé. Il précise : « Je l'accueillerai personnellement s'il revoit son opinion. Je ne le considère pas comme un révolutionnaire ou comme un ennemi du régime ».

Le président du mouvement islamiste *Ennahdha*, désormais interdit, Rashed Ghanouchi, a publié depuis Londres un communiqué dans lequel il fait part de la joie du mouvement à propos de la visite du scientifique distingué sheikh Al-Qaradawi et affirme :

¹ Ces propos sont publiés le 13-03-2009 dans un article intitulé « les Tunisiens mécontents de la visite d'un intellectuel musulman » in magazine numérique « Maghreb.com », lu le 20 février 2011.

« Le comité d'organisation des célébrations devrait permettre au public tunisien impatient de rencontrer Sheikh Al-Qaradawi et de l'écouter d'avoir suffisamment d'occasions de le faire et ne pas limiter cette occasion à ces seules festivités ».

Le débat se poursuit dans la blogosphère tunisienne entre ceux qui sont pour la visite d'Al-Qaradawi et ceux qui sont contre, nous en citons ces quelques répliques :

« En Tunisie, nous n'imitons personne et nous ne considérons personne comme une idole, à part Dieu. *Prenez vos cheikhs. Nous n'avons pas besoin d'eux.* Nous avons nos cheikhs et nos hommes. *Notre pays est un minaret dans la religion, la tolérance et le dialogue. Nous ne voulons pas de religieux, ou de personnes dont les fatwas fatiguent le peuple. Un cheikh qui n'est pas réticent à couper des têtes et à faire couler le sang. Il y a beaucoup de différences entre nous. Nous n'avons pas appris dans notre culture Tunisienne à suivre qui que ce soit ou à recourir à des ordres du jour étrangers.* Votre cheikh, qui a attaqué la Tunisie par des insultes, faussement et à tort, comme si la Tunisie était le pays de l'impureté, est un homme qui n'a aucun esprit ou qui est en train de devenir fou. Nous ne voulons aucun médiateur entre nous et Dieu. Notre relation à Dieu Tout-Puissant n'est pas sujette à la médiation. C'est ce que Dieu veut. Nous continuons à progresser et à nous en tenir à la parole de Dieu et à la tradition de Son messager.» (Sami en ligne le 27- 03-2009).

« Le savoir n'a pas de frontières géographiques ou temporelles. *Nous avons tous besoin de nos cheikhs, qu'ils soient de Tunisie ou d'ailleurs.* Etat actuel de l'Islam et du fait identitaire en Tunisie » (L'œil critique en ligne le 03-04-2009).

« La visite d'Al-Qaradawi est bénéfique parce que "toute réforme vers une théologie de la libération passera certainement par les réflexions des protagonistes de l'école traditionnelle, dont Al-Qaradawi fait partie.". "Les Tunisiens mécontents de la visite d'un intellectuel Musulman" mais ont-ils le droit de s'exprimer sur ce point ? Je pense qu'une grande partie de la population (Musulmane) voit d'un bon œil sa visite, pour un personnage qui est en quelque sorte le pape actuel du sunnisme... Il n'a jamais été violent mais a simplement constaté et critiqué le laïcisme réducteur dans *un pays qui vivait bien sa religiosité avec un Islam assez libéral depuis longtemps* (et ne pas confondre avec l'Eglise donc). *C'est une leçon des Tunisiens à Al-Qaradawi. Peut-être que la plupart d'entre vous connaissent l'attitude du cheikh vis-à-vis de l'ouest (le Maghreb) qu'il décrit comme étant la terre des infidèles. (...) tout le monde connaît l'attitude d'Al-Qaradawi concernant la nation*

et la civilisation Tunisienne, et comment il a offensé les femmes et les hommes sur les chaînes les plus regardées dans le monde arabe. Cela a profondément nui à leur image auprès du peuple arabe, dont certains pensent que dès que vous arrivez à l'aéroport de Tunis, vous y trouvez des femmes Tunisiennes nues... Mais aujourd'hui, il regarde la civilisation et la morale de cette nation dans la capitale choisie par les Musulmans comme symbole de la culture et de civilisation. Sa participation à ces événements est une reconnaissance tacite de tout cela. Une fois de plus, nous assistons à une contradiction dans les principes du cheikh, le pays de la débauche et le pays de culture Islamique ! Le pays des femmes débauchées, le pays des femmes infirmières, médecins, voilées et non voilées » (Selim en ligne le 03-04-2009).

« Je me sens vraiment blessé et dégoûté par les remarques dénigrantes et les insultes jetées à la tête de notre cheikh, le plus grand érudit sunnite et le mufti le plus honorable de notre époque. Assurément certains n'ont ni croyance ni scrupules. Certains de nos frères qualifiés de laïcs modernes Tunisiens, en essayant d'imiter l'Occident et sa culture, ont dépassé toutes les limites de la dignité et de la décence. (...) Le cheikh est dans son droit quand il critique ces gens, car j'ai visité la Tunisie et j'ai vu ce que j'ai vu dans ses grandes villes et ses stations touristiques dans le pays, je ne peux pas être plus d'accord que je ne le suis avec ce qu'il pense et ce qu'il dit sur cette nation supposée Musulmane, je suis totalement d'accord avec lui et je l'admire d'avoir l'audace de le dire » (Dziri en ligne le 25-03-2009).

« Nous n'avons pas besoin de cheikhs hypocrites ni de qui que ce soit qui attaque la Tunisie, le pays constructeur de la gloire et de la civilisation. En Tunisie, nous n'avons pas besoin de ces malades. La société Tunisienne est mûre. Nos femmes sont plus honorables que les femmes de ceux qui cherchent l'adultère avec des manières nouvelles proches du charlatanisme, comme le mariage Messiar (pour un séjour de voyage), le mariage Motaa (pour le plaisir) et ainsi de suite. Par Dieu, que de mauvaises gens. Nous n'avons pas besoin de ces extrémistes. Nous ne permettrons à aucun non-Musulman de préserver l'Islam dans ce pays. Nous en sommes satisfaits, Dieu soit loué. Vous devriez mieux nettoyer le devant de vos maisons, qui est plein de saleté » (03-04-2009) .

« Cette personne est démodée. Il ne nous fait pas honneur en Tunisie, le pays de l'ouverture et où l'Islam existe. Je suis Musulman. C'est quoi son problème de venir nous

embêter en Tunisie ? *Il se demande comment en Tunisie on respecte les Chrétiens et les Juifs?* (Safsajtunisie en ligne 06-03-2009).

3. Conclusion

La pensée sociale jaillit alors de l'histoire du pays, de sa culture, de ses institutions, de ses idéologies et de ses croyances traditionnelles et modernes. L'interaction entre ces différentes formes de pensée a produit en Tunisie une représentation d'un « Islam Libre » faisant de la modernité « une culture de vie » et de la tradition une « culture de mort subie ou infligée » (Jaït, 2004). Ces deux cultures contradictoires ont produit une identité Tunisienne dichotomisée et fortement polarisée. C'est cette base moderne de l'identité tuniso-musulmane que nous pensons aussi mobiliser dans l'inconscient collectifs des jeunes musulmans tunisiens lorsqu'ils seront conviés à se prononcer sur l'Islam et le Musulman en leur nom propre.

Chapitre 2. L'identité : dimension psychosociale

I- Définition de la notion d'identité

1. Définition philosophique

Les prémisses de la notion d'identité remontent à une doctrine philosophique et métaphysique médiévale qui confond l'essence et l'existence, le sujet et l'objet, dans le sens de "l'unité de l'être" (Aristote, 400 av. J-C.), "l'union entre deux" (Avicenne, 980-1037) et "le UN" (Averroès, 1126-1198). Mais ce n'est que depuis trois siècles que cette notion connaît une évolution de sens et de terminologie, ce qui rend sa définition et son champ d'étude un peu problématique.

Identité est un mot du bas latin de "*identitas, idem*" qui signifie "le même", introduit dans le dictionnaire de l'académie française en 1370 et fut définie dans un premier emploi par « le caractère de deux objets de pensée identique » (Le petit, Robert, 1995, p.1122), « la qualité qui fait que deux ou plusieurs choses ne sont qu'une » (Littré, 1863). Dans un autre emploi, identité signifie « le caractère de ce qui *demeure* identique ou égal à soi-même dans le temps »¹. Cette notion s'éclaircit dans la littérature du XIVe et XVe siècle, avec la Renaissance, quand l'individu ose dire pour la première fois "je". Plus tard, Voltaire (1764) propose de la définir avec le concept de « mêmété », il écrit : « le terme scientifique (identité) ne signifie que même chose, il pourrait être rendu en français par *mêmété* ». Le second sens est « *ipséité* » du mot latin « *ipsé* » qui signifie « en personne », « lui-même », « elle-même ». Pour illustrer, Voltaire explique : « John Locke est le premier qui ait fait voir ce que c'est que l'identité et ce que c'est que d'être la même personne, le même soi ou encore : « c'est la mémoire qui fait votre identité ; si vous avez perdu la mémoire, comment serez-vous le même homme ? » La notion d'identité est donc transportée de deux objets ou personnes qui se ressemblent à un seul objet ou personne unique pour signifier la persistance dans le temps, « le caractère de ce qui demeure identique à soi-même, la permanence », la persistance, la « conscience qu'une personne a d'elle-même ». La similitude d'un côté et la permanence de l'autre, ces deux significations mettent l'accent sur les deux dimensions psychologique et sociologique de l'identité.

¹ Le trésor de la langue française, consultation en ligne le 4 mai 2012.

Plus tard, la notion d'identité s'étend de la philosophie aux sciences humaines et sociales grâce aux travaux d'Allport, en psychologie, qui dans son ouvrage *The Nature of the Prejudice* (1954) a, pour la première fois, lié l'identification à l'ethnicité, de même, grâce à Foote (1943), en Sociologie, qui a introduit la notion d'identité dans la théorie des rôles sociaux et défini l'identification comme l'appropriation d'une série d'identités par le même individu. Merton (1942), également, l'a introduite dans sa théorie du groupe de référence.

2. Définition psychosociologique

Finalement en psychologie sociale, avec les travaux de Goffman (1963) sur le *groupe de référence* puis avec Berger et Luckmann (1966) dans *La construction sociale de la réalité*, la notion d'identité prend un élan et se consolide notamment dans un contexte politique précis, celui du mouvement noir américain, les *Black Panthers* et leur revendication identitaire. Dès lors, des terminologies récentes de la notion d'identité prolifèrent et on entend parler d'identité collective, identité culturelle, identité religieuse, identité sociale, identité nationale, etc. Certaines de ces identités renvoient à des aspects individuels, les autres à des aspects collectifs ; les aspects individuels impliquent la dimension psychologique de l'identité, l'idée qu'a l'individu de lui-même en tant qu'être singulier et son estime de soi, les aspects collectifs impliquent la dimension sociale de l'identité, la façon dont l'individu se représente le groupe auquel il appartient, comme homogène, identique, et par conséquent différent des autres groupes et la façon dont il évalue cette appartenance. La tension entre les dimensions psychologiques et sociologiques de l'identité se retrouve dans toutes les réflexions des psychologues, des sociologues et des psychologues sociaux de ce siècle.

3. Conclusion

C'est dans cette optique que nous allons aborder l'identité sociale des Jeunes Musulmans Tunisiens, nous tentons déceler dans le discours d'un groupe de jeunes étudiants ce qui est individuel et ce qui est collectif, les croyances que les jeunes Musulmans Tunisiens partagent avec leur groupe d'appartenance et celles qui les distinguent du groupe de référence.

Nous nous appuyons sur une multitude de recherches en psychologie sociale qui s'intéressent au fonctionnement identitaire depuis la prise de conscience de l'appartenance à un groupe (Tajfel, 1978) suite à une auto-catégorisation sociale (Turner, 1986) qui suscite une comparaison sociale (Festinger, 1954) et une évaluation du groupe d'appartenance par rapport au groupe de référence jusqu'aux stratégies de changement identitaire Il s'agit de

chercher les similitudes et les différences perçues entre les Musulmans Tunisiens et les Musulmans d'Orient.

II- Les théories de l'identité sociale

La plupart des théories de l'identité sociale sont fondées sur l'apport du courant interactionniste (Freud, 1916 ; Erikson, 1950 ; Goffman, 1959 ; Mead, 1930) qui a relativisé la vision catégorielle et personnelle de l'identité « Qui suis-je ? » en faveur d'une vision relationnelle et évaluative « Qui suis-je par rapport aux autres et que sont les autres par rapport à moi ? » (Gossiaux, 1998). Mead (1963), le père de l'école interactionniste situe l'interaction non entre le sujet et l'environnement mais entre l'Alter, le Moi la composante sociologique et conformiste de l'identité et le Je sa composante psychologique et créative. Pour l'interactionnisme, l'identité d'une personne est en bonne partie la conséquence du regard et des attitudes des autres intériorisés. Cette conception met l'accent sur le rôle des interactions sociales dans la connaissance qu'a l'individu de lui-même et de son appartenance. Bref, en se référant à ces premières études que les théories de l'identité sociale conçoivent leur vision de l'identité, pour elles, nous possédons à côté de notre identité personnelle, un certain nombre d'identités sociales qui renvoient à nos appartenances groupales.

Festinger (1954) insiste dans une perspective comparative, « sur le besoin que nous ressentons d'utiliser les autres comme source de comparaison afin d'évaluer nos propres attitudes et capacités. Ce besoin est d'autant plus fort que nous sommes dans l'incertitude quant au bien-fondé de nos croyances ou de nos opinions » (Cerclé et Somat, 2002, cité par Hijazi, 2005). Alors, pour Festinger, la comparaison permet aux individus de valider, voire d'objectiver leurs opinions personnelles et c'est la similitude perçue avec autrui qui motive l'individu à se comparer aux autres pour renforcer sa confiance en ses propres opinions. Mais si la différence entre l'individu et ceux avec lesquels il se compare est perçue comme trop grande, il est peu probable d'avoir un processus de comparaison sociale. La comparaison sociale ne se fait alors qu'avec un similaire, proche de nous et pertinent pour maintenir et donner une valeur à notre identité sociale. Pour Tajfel et Turner (1979, 1986), la comparaison est loin d'être objective puisqu'elle se fait le plus souvent à un niveau imaginaire et rarement au niveau réel. Ils proposent une définition de l'identité en termes de catégorisation. Ils partent du constat que « nous vivons dans une société complexe, au sein de laquelle nous appartenons à un grand nombre de groupes sociaux. Certains groupes sont plus importants que d'autres parce que nous voulons nous y identifier. C'est dans ce contexte, et en réaction

aux théories individualistes qui expliquent les rapports intergroupes avec certains types de personnalité (Adorno, 1950), que la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner fut née. Il s'agit d'une théorie originale qui a redynamisé les études sur la discrimination et les conflits intergroupes (Bourhis et Leyens, 1999) parce qu'elle se centre sur les groupes dans l'individu et non sur les individus dans le groupe (Leyens, Yserbyt, et Schadron, 1996, p.85).

De fait, il existe deux théories de l'identité sociale, la théorie des rapports intergroupes ou la Théorie de l'Identité Sociale de Tajfel (1978) connue sous l'abréviation **TIS** et la Théorie de l'Auto Catégorisation sociale ou de différenciation sociale de Turner (1986) connue sous l'abréviation **TAC**. L'hypothèse fondamentale qu'elles partagent est la suivante « les individus se définissent en termes de leurs appartenances à des groupes sociaux et que l'auto-perception définie par le groupe produit des effets psychologiquement distincts dans le comportement social. » (Turner, 1988, p. X-XI, cité par Leyens, Yserbyt et Schadron (1996, p.78). Nous exposerons respectivement ces deux théories tout en les approfondissant avec les apports des recherches qui leur ont succédé ou suivi.

1. Les processus identitaires selon la théorie de l'identité sociale de Tajfel

Une situation de compétition sociale ou d'interdépendance négative des objectifs n'est pas une condition nécessaire pour que les conflits intergroupes se produisent. C'est dans le but de compléter les lacunes de la théorie des Conflits réels de Shérif (1966) qui explique les conflits intergroupes et la discrimination avec des causes matérielles, telle que la compétition ou la concurrence pour l'obtention des ressources naturelles rares, que Tajfel (1972) s'interroge sur les liens entre discrimination cognitive et discrimination sociale et les conditions nécessaires pour que la discrimination prenne forme. Pour répondre à cette question, il relie ses travaux sur la catégorisation sociale (1971) à ses travaux antérieures sur la perception et les stéréotypes, la réponse élaborée fut la théorie de l'identité sociale, cette théorie mêle motivation et perception pour expliquer les processus identitaires mobilisés dans les rapports intergroupes. Ces processus sont *la catégorisation sociale*, *la comparaison sociale* et *l'identité sociale*, ce dernier processus est devenu le terme générique pour désigner l'ensemble de la théorie.

1.1. La catégorisation

Tajfel (1972) définit la catégorisation comme étant « des processus psychologiques qui tendent à organiser l'environnement en termes de catégories : groupes de personnes,

d'objets, d'événements (ou groupes de certains de leurs attributs) en tant qu'ils sont soit semblables soit équivalents les uns aux autres par l'action, les intentions ou les attitudes d'un sujet » (Deschamps et Moliner, 2008, p.24). Ainsi, pour mettre en évidence les principes de base de ce comportement cognitif, Tajfel conduit avec Wilkes (1963) son expérience la plus célèbre sur l'accentuation inter-catégorielle. L'hypothèse principale sur laquelle s'appuient ces auteurs est la suivante « *lorsqu'une classification est corrélée avec une dimension continue, il y aura une tendance à exagérer les différences sur cette dimension entre les items qui tombent dans les classes distinctes et à minimiser les différences à l'intérieur de chacune des classes.* » (Tajfel, 1981, p.133).

Tajfel et Wilkes (1963) présentent aux sujets huit lignes de tailles inégales (5% de différence) et leur demandent d'estimer leurs longueurs objectives. La variable indépendante est « le type d'appariement » (la lettre associée à chaque barre). L'expérience contient trois conditions, la première propose une catégorisation cohérente : les quatre plus grandes lignes sont associées à la lettre A, les quatre lignes plus courtes à la lettre B. Dans la seconde condition, la catégorisation est aléatoire : les lignes sont associées aléatoirement à l'une des deux lettres A et B, sans rapport de longueur. Dans la troisième condition, l'appariement est absent alors pas de catégorisation, il s'agit donc du groupe contrôle auquel on présente des lignes sans lettres jointes.

Les résultats de la première condition montrent deux biais, le premier, un biais de contraste peu significatif, il y a une tendance des sujets à apercevoir dissemblables les lignes ne partageant pas la même lettre, c'est-à-dire n'appartenant pas à la même catégorie. Le second, un biais d'assimilation très significatif, les sujets accentuent les ressemblances entre les lignes partageant la même lettre. Les résultats de la deuxième (appariement aléatoire) et troisième condition (sans appariement) ne montrent pas un processus de différenciation parce que les sujets ne peuvent pas établir de relations entre la lettre et la taille. Il n'y a guère, selon les auteurs, de différenciation parce qu'il n'y a pas formation du processus de catégorisation.

Tajfel suggère d'utiliser ces résultats non pas pour des objets physiques (les lignes) mais pour des objets sociaux. Convaincu qu'« on peut trouver des parallèles socio-psychologiques de la catégorisation des lignes en deux classes et de ses effets sur les jugements dans le domaine concernant la stéréotypie des groupes sociaux » (1972, p.277). Ses premières expériences avec Cheikh et Gardner (1964) sur les traits stéréotypiques des Canadiens et Indiens, puis celles de McGarty et Turner (1992) sur les opinions publiques ont montré que lorsque les stimuli sont sociaux (des personnes), les deux effets de contraste et

d'assimilation peuvent apparaître en même temps mais le biais d'assimilation (maximisation des ressemblances intra-catégorielle) est le plus significatif.

Toutefois, l'expérience princeps qui a mis en évidence la discrimination sans effet de compétition reste celle du *Paradigme du groupe minimal* conceptualisée avec Billig, Bundy et Flament (1971) :

Dans cette expérience les auteurs veulent savoir si c'est la catégorisation ou l'observation des similitudes qui crée le comportement discriminatoire. Ils ont préparé quatre conditions ; 1) catégorisation et similitude, 2) non catégorisation et similitude, 3) catégorisation et non similitude, 4) enfin ni catégorisation ni similitude. En effet, deux groupes d'élèves se sont constitués à la base d'une répartition arbitraire, après une tâche de choix esthétique, ceux qui préfèrent le peintre Klee et ceux qui préfèrent le peintre Kandinsky. En effet, si les sujets savent individuellement à quel groupe ils appartiennent (s'ils ont choisi le peintre Klee ou Kandinsky) ils ne savent pas qui est le membre de l'autre groupe ayant choisi un peintre différent du sien, c'est-à-dire, ils ne connaissent ni les membres de l'endogroupe ni les membres de l'exogroupe. Tous les sujets quel que soit leur groupe ont pour tâche de rétribuer, à l'aide d'une matrice, deux élèves anonyme connus uniquement par leur appartenance groupale. Les matrices sont conçues de telle sorte qu'elles permettent aux élèves d'adopter des stratégies de rémunération différentes (attribuer de l'argent à l'aide des matrices), ils peuvent soit rémunérer les élèves avec les mêmes points, soit faiblement, soit fortement. Aussi peuvent-ils différencier leur rémunération, le premier fortement, le second faiblement ou vice versa. Les chercheurs ont constaté un favoritisme endogroupe plus important en condition de catégorisation, les sujets attribuent plus d'argent aux membres de l'endogroupe qu'aux membres de l'exogroupe. La condition de similitude accroît l'effet de favoritisme endogroupe mais ne le crée pas (Dubois, 2007)

Cette expérience montre que le fait de placer quelqu'un dans une catégorie sociale, selon des critères même arbitraires, suffit pour l'amener à produire des comportements intergroupes de discrimination qui se manifestant à travers :

- une surévaluation de son groupe par rapport à l'autre groupe, ce que Tajfel appelle favoritisme endogroupe.
- une accentuation des ressemblances, par effet de similitude, entre les membres de l'endogroupe et de différences, par effet de contraste, entre l'endogroupe et l'exogroupe, même si cette différenciation diminue le gain matériel du groupe d'appartenance.

Les résultats de cette expérience ont permis à Tajfel de fonder le courant de catégorisation sociale. Pour cet auteur, la catégorisation est un processus cognitif qui se

déclenche automatiquement dès que l'individu se trouve devant un autre individu ou groupe d'une appartenance différente.

Ainsi, la catégorisation divise les individus en Nous et Eux et favorise l'apparition de l'endogroupe et de l'exogroupe, cette division implique une maximisation des ressemblances intragroupes et des différences intergroupes. Comment les sujets appliquent-ils cette évaluation ?

1.2. La comparaison sociale

Pour expliquer les effets mis en évidence par l'expérience et voir comment les individus membres d'une même catégorie arrivent à se ressembler davantage entre eux et à se distinguer des autres, Tajfel et Turner (Tajfel, 1978 ; Tajfel et Turner, 1979, 1986) recourent à la théorie de la comparaison sociale de Festinger (1954) et la conçoivent autrement. Tajfel et Turner (1979) expliquent « lorsque les gens s'engagent dans une comparaison sociale, ils sont mus par un besoin de maintenir leur estime de soi. Lorsqu'ils comparent leur catégorie aux autres, ils vont alors privilégier la leur afin de donner une image favorable d'eux-mêmes » (Leyens, Yserbyt et Schadron, 1996, p.90). C'est au cœur de la comparaison que réside la variable motivationnelle de l'estime de soi. Cela montre que les enjeux du conflit entre groupes sont plutôt symboliques que matériels à savoir le statut social, l'estime de soi et les croyances qui valorisent les bénéfices objectifs (Ibid, 1999).

L'estime de soi, par définition, est la valeur émotionnelle que le sujet s'attribue à lui-même. De ce fait, selon la théorie de l'identité sociale, l'individu a toujours besoin de se surestimer par l'appartenance à un groupe socialement valorisé et la comparaison sociale va lui permettre d'atteindre cet objectif en évaluant positivement son endogroupe et dévalorisant les exogroupes. Ce favoritisme endogroupe a pour effet de faire apparaître l'endogroupe différent sur des dimensions jugées importantes et valorisées par la société. L'identité sociale positive est ainsi le fruit d'une comparaison favorable à l'endogroupe et seule la discrimination permet d'atteindre le favoritisme endogroupe. Avec les travaux de Tajfel, la comparaison sociale acquiert deux fonctions, la première, informationnelle, qui vise à valider les opinions personnelles avec celles du groupe, la seconde évaluative qui vise à différencier les groupes pour hausser l'estime de soi et satisfaire le besoin d'avoir une identité sociale positive.

Toutefois, Morse et Gergen (1970) ont montré dans une expérience sur l'estime de soi que la comparaison avec autrui peut augmenter tout comme elle peut baisser l'estime de soi. Ainsi, en se comparant à autrui, de niveau social élevé augmente l'estime de soi et le contraire est aussi vrai. D'autres recherches anciennes et récentes (Tversky, 1977 ; Codol, 1987 ; Karylowsky, 1990 ; Mussweiller et Strack, 1999 ; Mussweiller, 2001a et 2001b ; Chokier et Moliner, 2006 ; Chokier et Rateau, 2009) ont montré aussi que les effets de la comparaison varie selon l'ordre du jugement, c'est-à-dire selon que le sujet prend Soi ou Autrui comme point de référence d'une comparaison. Une comparaison de Soi à Autrui tend à générer de l'assimilation alors qu'une comparaison d'Autrui à Soi tend à générer du contraste. De fait, la valeur que le sujet attribue à son estime varie en fonction de l'ordre de la comparaison (Soi/Autrui ou Autrui/Soi) et du statut social du comparant (individu ou groupe), selon que ce comparant est similaire, supérieur ou inférieur à Soi. Ces résultats ont amené les chercheurs à étudier avec le processus de comparaison sociale d'autres dimensions psychologiques comme les performances, les compétences et les représentations sociales. Tous ces travaux ont abouti à distinguer trois types de comparaisons sociales :

1.2.1. La comparaison latérale

Il s'agit, ici, de se comparer avec des individus semblables à soi (même âge, sexe, pays, religion) ou proches (ami, collègue, famille) pour évaluer ses opinions, ses performances et ses compétences (par exemple, être pour ou contre le port du voile relève d'une prise de position en Tunisie). Face à cette incertitude, chacun va chercher à comparer ses positions à celles des Autres qu'il estime « valables ». La similitude de ses opinions avec les leurs servira à la validité de ses propres opinions. Le sujet sent qu'il a des « alliés » qui légitiment ses prises de position et le réconfortent pour faire face aux opinions adverses. Cette forme de comparaison, quand elle est manipulée par l'expérimentateur, permet de mesurer l'homogénéité du groupe et l'interdépendance de ses membres. En matière d'opinions, la force du consensus autour d'un objet social donné renseigne bien sur l'homogénéité des réponses de l'endogroupe et leur identification au groupe d'appartenance, ce qui peut engendrer des comportements discriminatoires vis-à-vis des autres groupes (Gagnon, 1993).

1.2.2. La comparaison descendante

Il s'agit là de se comparer à des individus inférieurs à soi. Cette forme de comparaison permet d'atteindre un but d'auto valorisation. C'est une comparaison très

recherchée par le sujet social parce qu'elle lui permet d'augmenter facilement son estime de soi et d'affronter courageusement les difficultés de la vie.

1.2.3. La comparaison ascendante

Cette comparaison consiste à se comparer avec des individus que l'on estime supérieurs à soi afin de s'auto-évaluer ou s'auto valoriser. C'est là où s'exprime l'envie de progresser. Cette troisième forme de comparaison permet de s'identifier à un supérieur, à un modèle positif afin de satisfaire un sentiment de supériorité. S'il n'y a pas de conflits entre les deux groupes ou individus, la comparaison ascendante sera très bien vécue, le succès de l'un fera le bonheur de l'autre. Cette situation correspond à la relation entre enseignant et élève, entre époux, entre amis et aussi entre groupe d'appartenance et groupe de référence. On peut alors se valoriser par identification ou par émulation. On se sentira important si l'on peut se vanter des mérites d'un ami, d'un époux, d'un enseignant très compétent ou d'un référent.

1.3. L'identité sociale

Tous les processus que Tajfel et Turner ont mis en évidence dans leurs expérimentations sur la discrimination sociale vont nous servir à définir ce qu'est l'identité. Ce concept a vu le jour en 1979 avec Tajfel et Turner pour désigner une théorie des relations intergroupes « qui explore les processus psychologiques impliqués dans la transformation des catégories sociales en groupes humains » (Hogg et Abrams, 1988, p.17). Pour la théorie de l'identité sociale, l'identité est la manière dont la personne se définit et se reconnaît, cette reconnaissance n'est pas seulement la perception d'être membre d'un groupe différent des autres, mais surtout une reconnaissance « émotionnelle et évaluative qui résulte de cette appartenance (Tajfel, 1972, p.292). En conséquence, « à la base de l'évaluation de soi se trouve l'identité sociale » (Deschamps et Moliner, 2008, p.58). Cette identité définit la place et le rôle que le sujet occupe dans la société et la valeur sociale qu'elle lui apporte pour satisfaire son estime de soi.

Par ailleurs l'un des principes de base de la théorie de l'identité sociale est la distinction que font Tajfel et Turner (1979) entre les deux pôles de l'identité, le pôle interindividuel qui renvoie aux relations sociales entre les individus sans mettre en jeu leurs appartenances groupales, le pôle intergroupe renvoie aux interactions entre les individus qui sont complètement déterminées par les appartenances catégorielles. Donc au premier pôle correspond l'identité personnelle et au second l'identité sociale et c'est à ce niveau que le

sentiment d'appartenance augmente et les individus seront amenés à discriminer davantage (Turner, 1981).

L'identité est régie par deux principes générateurs, d'abord la catégorisation, une certaine acuité intellectuelle qui permet à chacun d'organiser et de simplifier ses cognitions sur l'environnement extérieur, ensuite la motivation, un sentiment qui pousse l'individu à évaluer son appartenance. L'appartenance donne à l'individu des points de repères pour se comparer et valider ses modes de pensée, ses attitudes, ses opinions et ses représentations. L'identité se construit ainsi dans des conditions cognitives et motivationnelles, psychologiques et sociales bien spécifiques.

En tenant compte de ces données, et pour comprendre les caractéristiques de l'identité sociale du Musulman Tunisien, nous pensons d'abord mobiliser le processus de catégorisation et de comparaison sociale, aussi bien au niveau de l'objet de catégorisation « Musulman » que de l'objet de représentation « Islam ». Nous nous attacherons, par la suite, à mesurer, avec les connotations, le sens de la comparaison, le niveau de l'estime de soi et la force d'attachement des sujets à leur endogroupe. Puisque la situation expérimentale implique un groupe de référence, elle serait ascendante et devrait aboutir à une auto-évaluation de l'endogroupe. Or, étant donné que la comparaison est induite expérimentalement, nous attendons à ce que le sujet déforme les positions sociales de l'endogroupe et du groupe de référence, pour se considérer similaires sur les opinions positives et très différent en faveur de lui sur les opinions négatives.

1.4. Conclusion

Nous résumons la théorie de Tajfel dans les traits suivants :

- ✓ Les individus traitent leurs problèmes identitaires selon le contexte, et c'est le contexte qui exige une identité personnelle ou une identité sociale.
- ✓ L'identité sociale divise les individus en Nous et Eux, dans ce cas, les individus ont tendance à estimer ceux de leur catégorie comme très semblables à Nous, par effet d'assimilation, et différent d'Eux, par effet de contraste.
- ✓ L'effet de contraste est d'autant plus accentué que les relations entre les groupes considérés sont conflictuelles.
- ✓ Les individus ont besoin d'une identité sociale positive

- ✓ Une identité sociale positive résulte d'une comparaison intergroupe dans laquelle le sujet peut maintenir, accroître ou distinguer son groupe d'appartenance par rapport à l'autre groupe.

2. Les processus identitaires selon la théorie de l'auto-catégorisation sociale de Turner

Pour la théorie de l'auto-catégorisation sociale (Turner, 1982 ; Turner, Hogg, Oakes, Reicher, et Wetherell, 1987 ; Turner, Oakes, Haslam, Haslam et McGarty, 1994) Le comportement d'un individu ne dépend pas de ses relations interpersonnelles mais de la perception de son appartenance qui n'est pas fixe et stable puisque l'individu peut se percevoir appartenir à plusieurs catégories (ou groupes) à la fois, chaque catégorie sociale est la résultante d'une interaction entre les caractéristiques de l'individu et celles de la situation sociale. Ainsi, quand les individus se définissent, ils procèdent par trois types de catégorisations, l'humain, le social et l'individuel. Ce système d'auto-catégorisation est inductif, ce qui donne trois types d'appartenances organisées dans un système hiérarchique de classification dont les niveaux supérieurs incluent entièrement les niveaux inférieurs et où habitent les représentations cognitives de soi. En effet, au niveau inférieur, individuel ou subordonné, l'individu s'auto-catégorise comme une personne singulière et réalise pour cela des comparaisons entre Je et l'autre de son groupe d'appartenance en faveur de lui-même (le Soi), ce qui va augmenter les différences inter-individuelles. Au niveau intermédiaire, l'individu s'auto-catégorise comme membre d'un groupe et réalise des comparaisons intergroupes ce qui va augmenter par effet d'assimilation ou de stéréotypie cognitive, les similitudes intra-catégorielles et, par contraste, les différences inter-catégorielles, entre endogroupe et exogroupe. Enfin, au niveau supérieur l'individu s'auto-catégorise comme étant membre de l'espèce humaine, et se définit incomparable avec son espèce mais réalise des comparaisons favorables à lui avec les autres espèces. Turner a maintenu par cela le pôle individuel de Tajfel (le soi comme individu unique) et dichotomisé le pôle collectif en d'une part l'identité sociale et d'autre part l'identité spécifique (ou collective). Alors, à chaque niveau, l'individu est motivé à évaluer positivement les catégories auxquelles il appartient. Avec la théorie de Turner l'identité nous apparaît à l'articulation de trois dimensions, singulière, sociale et universelle. Sans la dimension singulière on n'est qu'une photocopie de notre groupe d'appartenance, sans la dimension sociale, on manque d'appartenance culturelle et sociale, sans la dimension universelle, toutes nos identités annoncent la guerre idéologique.

Les processus qui entrent en jeu dans la détermination de l'identité sont différents de ceux mentionnés par la théorie de Tajfel, ces processus sont l'antagonisme fonctionnel, le méta contraste et la dépersonnalisation.

2.1. L'antagonisme fonctionnel

Pour Turner, le choix du niveau d'auto-catégorisation inhibe la perception de différences intra-catégorielles et stimule la perception de différences inter-catégorielles, il freine aussi la perception de similitude interclasse, au niveau supra ordonné, c'est-à-dire entre espèces. Par exemple une comparaison entre deux groupes ethniques au niveau intermédiaire n'est possible que si ces deux groupes sont reconnus similaires au niveau spécifique c'est-à-dire humain.

2.2. Le méta contraste

Dans chaque niveau, l'individu va établir une distinction positive en sa faveur, cette distinction se fait selon le processus de catégorisation mis en évidence par Tajfel et Wilkes ; une maximisation de ressemblances intra-catégorielles et de différences inter-catégorielles, entre endogroupe exogroupe. Autrement dit, selon la situation, c'est l'individu qui choisit à s'identifier à tel ou tel groupe et à abandonner tel autre.

2.3. La dépersonnalisation

La dépersonnalisation permet aux individus de passer de leur identité personnelle vers une identité sociale. Dans ce processus, les caractéristiques personnelles des sujets s'estompent ou disparaissent de la conscience et sont remplacées par les caractéristiques stéréotypées du groupe. Cela veut dire que, une fois insérés dans une catégorie les individus seront « des exemplaires interchangeables » d'une catégorie. Il s'agit d'une redéfinition cognitive du soi qui ne se définit plus à partir d'attributs de son identité personnelle mais bien en fonction de son appartenance sociale et des stéréotypes qui y sont associés. « La dépersonnalisation du soi est la stéréotypisation subjective du Soi en fonction de la catégorisation sociale pertinente » (Turner, 1999, p. 12). L'auto-stéréotypisation produit alors un biais d'assimilation qui amène l'individu à se comporter conformément aux normes de son groupe d'appartenance.

2.4. Conclusion

L'objet central de cette théorie est le groupe et non les relations entre groupes. Le choix de la catégorie ou du groupe dépend de plusieurs facteurs; les caractéristiques de la situation, les caractéristiques du sujet percevant et ses dispositions cognitives (ses expériences passées, ses motivations actuelles, ses valeurs, ses opinions et attitudes, ses objectifs et besoins personnels) et enfin l'adéquation de la catégorie avec la réalité que l'on cherche à se représenter. Cette adéquation a deux natures ; comparative (institutionnelle) qui fonctionne selon le principe de méta contraste et normative qui fait référence au contenu et à la signification sociale de la catégorisation. Cela veut dire que ce n'est pas le conflit intergroupe et le besoin d'avoir une identité sociale positive qui vont faire surgir l'identité sociale mais la saillance de la catégorie. Par exemple l'identité musulmane d'un individu peut être la plus saillante si ce dernier se trouve dans une comparaison avec un juif et moins saillante s'il se compare avec un autre musulman. L'auto-catégorisation permet à l'individu de produire le comportement social le plus adapté et le plus utile à la situation. Cette théorie a de ce fait approfondi les aspects cognitifs de l'identité sociale. Aujourd'hui, elle a une influence considérable sur les approches en psychologie sociale, notamment celle des représentations sociales.

Dans notre étude, le mot stimulus « Musulman », présent dans la consigne normale va rendre saillante l'appartenance musulmane, étant Musulman, le sujet va alors mettre de côté ses caractéristiques personnelles et adopter un comportement collectif conforme aux normes du groupe d'appartenance. Le processus de dépersonnalisation facilite au soi le passage d'un niveau de fonctionnement individuel à un niveau de fonctionnement collectif. Par contre quand on ajoute « Tunisien » et « Orient » à l'inducteur « Musulman », au niveau de la consigne de substitution on va activer le processus d'antagonisme fonctionnel dont la fonction est d'inhiber la perception de similitude intra-catégorielle et de stimuler la perception de différence inter-catégorielle, ce qui rend le niveau de catégorisation intermédiaire plus saillant, et le résultat est une différenciation entre Nous Musulmans Tunisiens / Eux Musulmans d'Orient.

Une fois devenues saillantes, ces deux catégories vont inciter le sujet à prendre parti pour ou contre Eux. L'attitude favorable ou défavorable dépend en effet de la nature des rapports intergroupes, compétitifs ou coopératifs. Pour vérifier s'il y a entente ou désaccord entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient, si le Musulman d'Orient est catégorisé

comme un endogroupe ou comme un exogroupe, voire s'il continue à être un référent religieux pour le Tunisien, nous devons chercher si le processus méta contraste engendre une identité sociale distincte et positive, ce favoritisme endogroupe va se manifester dans les représentations et les attitudes induites par les questions d'évocation et les connotations que les sujets vont attribuer à leurs associations.

Mais cette théorie, à elle seule, ne permet pas d'expliquer toutes les formes de la discrimination. La recherche d'Elias (Elias et al., 1997) menée sur une petite ville anglaise où les habitants sont tous des immigrés partageant la même nationalité, la même langue, la même religion et emplois a montré une discrimination marquante entre ces habitants en fonction d'autres critères comme leur ancienneté et nouveauté dans le pays. La discrimination peut avoir lieu sans jugement négatif sur la race ou sur le niveau socio-économique et culturel. Pour mieux expliquer le phénomène de la discrimination, nous pensons que l'approche des représentations sociales pourrait apporter mieux des éclaircissements convaincants, surtout si nous considérons dans l'étude sa dimension affective et évaluative.

III-Résumé du chapitre 2 : la dimension psychosociale de l'identité

Pour Tajfel, les principaux processus identitaires sont la catégorisation, la comparaison et l'identification. Turner, parle aussi de l'antagonisme fonctionnel, du méta contraste et de la dépersonnalisation. Ces processus participent à la construction du cadre de référence commun au groupe et jouent un rôle important dans les représentations de soi et de l'autre et les représentations sociales du monde environnant. Pour gérer toutes ces représentations, l'individu doit équilibrer entre un double mouvement d'assimilation et de différenciation entre Soi et Autrui, endogroupe exogroupe. Ces deux processus issus de la catégorisation sociale ont aussi une valeur stratégique qui est de préserver une identité sociale positive.

Chapitre 3. L'identité: dimension catégorielle

Si la catégorisation est un processus indispensable pour la construction de l'identité et du sentiment identitaire, il convient de préciser sa définition, ses principes, ses fonctions et ses effets positifs et négatifs sur la perception des membres des groupes d'appartenance et de non appartenance.

I- Définition générale de la notion de catégorisation

Ce terme a été mentionné par Aristote selon qui la catégorie est une entité discrète définie par un ensemble nécessaire et suffisant de caractéristiques communes, par exemple l'oiseau est défini par des ailes, des plumes et un bec. La théorie du prototype de Rosch (1978) montre par contre que la catégorie n'est jamais idéalement réalisée mais s'approche d'un modèle abstrait, le meilleur représentant qu'il appelle prototype, comme le moineau étant meilleur prototype d'oiseau que le pingouin. Tajfel a bien montré dans ses études sur la perception et l'identité sociale que la catégorisation est un phénomène purement psychologique du fait qu'il produit une accentuation des ressemblances subjectivement ressenties, entre des stimuli appartenant à une même catégorie et une accentuation des différences entre des stimuli appartenant à des catégories différentes, cette classification n'est pas alors fondée sur des caractéristiques réelles et objectives de la situation. Comme nous allons aborder deux objets d'étude, un objet de catégorisation sociale « le Musulman », et un objet de catégorisation physique « l' Islam », nous proposons dans ce qui suit un développement théorique sur les processus psychologiques et cognitifs mobilisés pour chacun de ces deux objets de catégorisation.

1. Catégorisation d'objets physiques et catégorisation de personnes

La catégorisation met de l'ordre dans le monde qui nous entoure afin de pouvoir le saisir le plus rapidement et le plus économiquement possible. C'est une activité cognitive indispensable pour l'adaptation sociale. Ainsi, tout comme on a besoin de structurer le monde physique en regroupant les objets en différentes catégories, on a tendance à structurer notre environnement social (les personnes) en regroupant les individus en catégories. Penser à autrui c'est le classer dans des centaines de catégories culturellement significatives, prendre conscience de son statut et de son rôle (Stœtzl, 1978, p.248, cité par Vidal, 2004, p.80).

En effet, les expériences de Tajfel et al. (1971) ont montré que les processus mis en œuvre dans la catégorisation d'objets physiques sont les mêmes activés dans la catégorisation

de l'objet social, Brewer (1989) confirme aussi cette idée en soulignant que la perception de ces deux objets ne diffère ni dans leurs structures ni dans leurs processus. Pourtant certains chercheurs considèrent que la perception des objets physiques et celle des personnes sont différentes. Selon Brunswick (1956) la catégorisation d'objet ne demande pas beaucoup d'effort et d'attention tandis que la catégorisation de personnes est plus complexe et nécessite un effort cognitif coûteux du fait que dans la catégorisation d'objet physique, ce sont les caractéristiques communes aux objets qui s'imposeraient aux sujets pour construire des catégories. Dans la catégorisation d'objet social, les sujets choisiraient les caractéristiques communes aux individus pour les classer dans une même catégorie ou dans un même groupe (Deschamps et Moliner, 2008). Cette classification n'est pas subtile parce qu'elle fonctionne selon le principe d'économie cognitive. Et c'est cette réduction de l'ensemble des informations relatives aux personnes qui sont à l'origine des stéréotypes. Fiske (1991) estime de sa part que les deux domaines de perception sont distincts, la perception des personnes implique le moi du sujet (Leyens et al., 1996, p.182). La catégorisation sociale dépend alors des informations qu'on a sur soi et sur l'autre et l'image qu'on veut donner à l'autre, alors, elle dépend de l'intention du sujet percevant, de ses désirs, de ses motivations et de ses référents normatifs, il s'agit bien de variables contextuelles, émotionnelle, motivationnelle, informationnelle, normative sur lesquelles repose la catégorisation des personnes. De fait, à la différence des catégories d'objets physiques, les catégories sociales impliquent l'adhésion personnelle du sujet. La catégorisation des personnes pourrait ainsi être qualifiée d'active à l'encontre de la catégorisation d'objet physique qui aurait une existence plus ou moins stable (Brewer et Lui, 1989). Cependant les catégories des personnes ont une certaine constance comme l'âge, le sexe, l'appartenance ethnique et nationale qui sont facilement repérables et permettent à l'observateur social de pondérer les informations catégorielle et individuelle, en d'autres termes, d'établir un équilibre entre d'une part les catégories préétablies comme le sexe et la nationalité et d'autre part l'information individuelle comme les comportements, les caractéristiques personnelles ou les situations. (Leyens, Schadron et Yserbyt, p.11). Dans la perception des personnes, les individus sont sensibles au type d'interaction dans laquelle ils sont engagés et au type de but qu'ils poursuivent, ce sont ces deux variables qui vont déterminer les catégories et les données utilisés pour affecter ces catégories. La même catégorie n'évoque pas toujours le même comportement et les mêmes informations donc les mêmes jugements et les mêmes stéréotypes. Que les stéréotypes soient la résultante du processus de catégorisation ou des impliqués actifs et fortement impliqués dans le processus de catégorisation, ils permettent de comprendre le phénomène de discrimination sociale. La

discrimination est en fait une des conséquences de la catégorisation sociale. L'expérience des groupes minimaux de Tajfel, Billig, Bundy et Flament (1971), que nous avons déjà présentée, a bien montré que la catégorisation est à l'origine de la discrimination intergroupes.

Les études sur la perception, la catégorisation, l'identité et la cognition sociale ont permis de comprendre le phénomène de stéréotypisation et de discrimination sociale.

II- Catégorisation et formation des groupes sociaux

La simple catégorisation en endogroupe et exogroupe suffit pour créer le sentiment d'appartenance et le besoin de maintenir une identité sociale positive. Voyons comment les psychologues sociaux définissent ces groupes sociaux et s'il y a d'autres qui sont impliqués dans le phénomène identitaire.

1. Endogroupe et exogroupe

En psychologie sociale, l'endogroupe est un groupe social auquel une personne est psychologiquement et culturellement identifiée. Un exogroupe est un groupe social auquel un individu ne s'identifie pas. La catégorisation, la comparaison sont parmi les processus qui aident à la reconnaissance dans l'une de ces appartenances « endogroupe ou exogroupe ». Précisons que la terminologie endogroupe exogroupe a été rendue populaire par Tajfel (1967) et ses collègues au cours de leur formulation de la théorie de l'identité sociale, notamment lors de leurs expériences du paradigme du groupe minimal (1971). Bourhis et Gagnon (1994) soulignent que « l'endogroupe est composé des individus qu'une personne a catégorisés comme membres de son propre groupe d'appartenance et avec qui elle a tendance à s'identifier. Par contre, on peut définir l'exogroupe comme étant composé de tous les individus qu'une personne a catégorisés comme membres d'un groupe d'appartenance autre que le sien et avec qui elle n'a pas tendance à s'identifier » (p. 716).

2. Le groupe de référence

On doit à Hyman (1942) une définition précise du groupe de référence. Pour cet auteur, un seul et même individu occupe plusieurs positions dans le champ social (familial, âge, genre, socio-économique), c'est cet ensemble de position qui constitue le statut social. « Il s'agit d'expliquer l'aspect subjectif du statut social, ne pouvant se déduire que des facteurs objectifs (revenu, éducation), mais perçu et estimé par rapport à des entités ou des personnes auxquelles le sujet s'identifie ou se compare » (1995, p.107). Le groupe de référence est celui dont les attitudes, les comportements, les croyances ou les valeurs sont

adoptés par l'individu comme critères pour se définir un statut et l'évaluer. Pour faciliter l'acceptation de cette position et la sceller, il règle ses comportements sur ce qu'il croit être les valeurs du groupe qu'il a élu et dans lequel il veut se sentir élu, étant sous-entendu que les membres du groupe de référence l'observent et le jugent, dans ce contexte (Kelly, 1972). Newcomb (1943) opère une distinction entre groupe de référence positive et groupe de référence négative, il écrit « un groupe va constituer un groupe de référence pour un individu si ses valeurs ou ses attitudes sont influencées par certaines normes de ce groupe. Dans cette perspective, un groupe de référence positif serait un groupe par lequel l'individu cherche à être accepté et valorisé en tant que membre; alors qu'un groupe de référence négatif serait un groupe dont l'individu ne veut pas être considéré comme membre » (p. 46). Dans le même sens Tajfel et Turner (1978) précisent « les groupes sociaux ou catégories sont associés à des connotations positives ou négatives, et, de ce fait, l'identité sociale peut être positive ou négative selon les évaluations (qui tendent à être partagées socialement, soit à l'intérieur, soit entre les groupes) de ces groupes qui contribuent à l'identité sociale d'un individu (p.38). La seconde utilisation de cette notion consiste à désigner le groupe de référence comme un point de référence, justement, pour la personne, afin de porter des jugements sur elle-même et sur d'autres : c'est alors un outil d'auto-évaluation et d'évaluation. Ces deux utilisations donnent deux fonctions au groupe de référence, normative et comparative. La fonction normative fournit des normes, des comportements et des valeurs qui seront adoptés par l'individu, tel l'enfant qui adopte les normes de sa famille ou l'élève qui adopte les normes de sa classe. La fonction comparative fournit un cadre de référence qui permet à l'individu de s'auto-évaluer et évaluer autrui, tel l'élève qui se compare à son enseignant par conséquent le groupe de référence comparatif est celui dont les caractéristiques sont différentes de celles de l'individu. Il existe alors des groupes de référence auxquels les individus appartiennent ou n'appartiennent pas. Dans le premier cas, le groupe de référence est à l'intérieur du groupe d'appartenance. Dans le second, le groupe de référence est un exogroupe. De nombreuses recherches ont étudié les contradictions et les conflits cognitifs et émotionnels que les individus vivent quand la référence de l'endogroupe ne suffit pas au besoin d'appartenir à un groupe socialement valorisé ou au besoin de progresser et d'évoluer dans la vie sociale. En effet, on appartient de fait à un groupe d'appartenance, alors qu'un groupe de référence peut être choisi, ce dernier peut alors être à l'intérieur du groupe d'appartenance ou un exogroupe. Nous présentons dans ce qui suit comment les sujets vont surmonter la rigidité de certains rapports sociaux conflictuels.

III- Les principes de la catégorisation sociale

Selon Tajfel, nous ajustons nos comportements à autrui en fonction de l'appartenance catégorielle que nous lui prêtons grâce à un raisonnement par induction ou par déduction, ce raisonnement dépend des principes suivants :

1. La valeur émotionnelle de la catégorie

L'affectation des individus dans une catégorie est loin d'être objective c'est-à-dire elle ne se fait pas en tenant compte des traits réels qui caractérisent ces individus, en effet cela dépend fondamentalement de la valeur (positive ou négative) que nous accordons à cette catégorie. Si celle-ci est valorisée (jugée) positivement, on note un phénomène de sur-exclusion (mettre moins de sujets dans la catégorie), si elle est valorisée négativement, on note un phénomène de sur-inclusion (mettre plus de sujet dans la catégorie).

2. Le biais d'assimilation et de différenciation

Nos relations intergroupes sont également liées à ce phénomène. Lorsqu'un individu fait partie de notre propre catégorie d'appartenance, nous avons tendance à estimer qu'il nous ressemble (effet d'assimilation). Par contre, si cet individu fait partie d'une autre catégorie, nous avons tendance à estimer qu'il est très différent de nous (effet de contraste). L'effet de contraste est d'autant plus accentué que les relations entre les groupes considérés sont conflictuelles.

3. La stéréotypisation

Une fois que nous avons affecté un individu à une catégorie, nous lui attribuons les traits de sa catégorie, et il est difficile de changer l'idée que nous avons de lui : ceci est dû aux phénomènes de distorsion perceptive et de perception sélective (Duncan, 1976). Alors, nos rapports sociaux sont fortement biaisés par les stéréotypes et la catégorisation des groupes perçus.

IV- Fonctions de la catégorisation sociale

La catégorisation de l'environnement social permet de s'adapter quotidiennement aux exigences du contexte. Pour cette adaptation, la catégorisation remplit quatre fonctions :

1. Fonction d'économie cognitive

La catégorisation fait appel à des connaissances stockées en mémoire sans se concentrer sur tous les attributs de la personne. Faire appel à des informations catégorisées

permet d'avoir une vision simplifiée des personnes. Avec cette économie cognitive, il devient plus aisé à l'homme d'appréhender le monde dans toute sa complexité, ce qui va faciliter ses relations sociales parce qu'il procède par des catégories très globales et moins nombreuses qu'avec une multitude de personnes très différentes. Bien que la catégorisation implique une perte d'informations relatives aux membres de la catégorie, elle garde les plus pertinentes à l'usage quotidien.

2. Fonction de maintien des apprentissages

Chaque fois que nous rencontrons un objet nouveau, nous l'insérons dans une catégorie pour pouvoir le comprendre, ce sont les propriétés les plus visibles comme le langage, le comportement, la tenue vestimentaire et même le sort commun qui permettent de classer telle personne dans une telle catégorie. Par souci d'économie, la catégorie cherche toujours à consolider ses connaissances et non à changer son contenu.

3. Fonction d'orientation et d'ajustement

La catégorisation sociale est nécessaire à l'ajustement social, elle permet de réussir les interactions avec les membres des autres groupes. Ainsi, en sachant que mon invité est musulman je ne vais pas lui servir de porc ou de l'alcool. Classer les individus correctement dans leur catégorie permet de réduire les conflits entre les individus et les groupes et d'agir convenablement.

4. Fonction organisatrice et de signification

Les catégories donnent du sens à notre environnement. « Tout se classe pour se penser, tout s'organise pour se comparer et donc se catégoriser » (Vignaux, 1999, p.7). Les musulmans, les chrétiens et les juifs sont classés dans la catégorie des monothéistes, ce qui permet d'abord de les classer temporellement puis de comparer leurs textes fondateurs et leurs traditions. Le fait de disposer de ces références catégorielles permet d'interpréter leur vision du monde, le sens de leurs comportements et la nature de leurs conflits relationnels.

V- Les biais cognitifs de la catégorisation sociale

La catégorisation s'accompagne de phénomènes cognitifs qui affectent la perception et le comportement. Ces phénomènes sont appelés biais cognitifs. Guimelli définit ces biais « comme l'ensemble des distorsions, des aberrations et autres erreurs de jugements qui semblent caractériser le fonctionnement cognitif du sujet social » (1999, p.5). Les chercheurs

en psychologie sociale distinguent deux grands types de biais, égocentriques et socio centriques.

1. Biais égocentriques

Ces biais sont mobilisés lors du traitement des informations relatives aux individus. Appelés aussi biais de complaisance parce que les sujets cherchent à maintenir une image positive d'eux-mêmes (Guimelli, 1999). C'est pourquoi ils favorisent les groupes dont ils font partie (l'endogroupe) des groupes dont ils ne sont pas membres (l'exogroupe), ils renforcent donc selon le cas le sentiment de similitude ou de différence.

1.1. Biais de contraste et d'assimilation

Appelés également biais de favoritisme intragroupe ou endogroupe. Ces biais mis en évidence par Tajfel (1972) sont utilisés par le sujet afin d'exagérer son importance dans un groupe. Il s'agit du biais d'accentuation des différences inter-catégorielle ou biais de contraste, et du biais de surestimation des ressemblances intra-groupales ou biais d'assimilation. Ces deux processus cognitifs permettent de distinguer les groupes d'appartenance des groupes de non appartenance. Les endogroupes sont ceux auxquels l'individu s'auto catégorise, s'identifie et ressent une appartenance, un partage de caractéristiques, de buts et de sort commun. Cette auto-catégorisation varie en fonction de la situation (Oakes, Haslam et Turner, 1994) où certaines appartenances sont plus désirables que d'autres.

1.2. Biais de faux consensus comme stratégies de protection de soi

Le faux consensus est un jugement social qui consiste à attribuer ou à projeter sur autrui ses propres opinions et traits de caractère et de comportement. C'est pour cela que les psychologues sociaux le considèrent comme un processus égocentré d'assimilation et de différenciation. Ce phénomène cognitif a été identifié pour la première fois par Ross (Ross et al., 1977) qui, dans une série d'expériences, ont montré comment les gens croient la plupart du temps que leurs opinions, attributs, caractéristiques ou comportements sont plus partagés par leurs pairs qu'ils ne le sont en réalité, ils ont expliqué ces attitudes par le biais du faux consensus. Marks et Miller (1987) ont repris les hypothèses proposées par Ross et ses collaborateurs du faux consensus et montré qu'elles reposaient sur des modèles théoriques dominants en psychologie sociale, à savoir les théories de l'attribution sociale, les théories cognitivistes, les théories des relations intergroupes et les théories motivationnelles, ce qui laisse comprendre que le faux consensus est un mode particulier de traitement d'informations

déterminé par des facteurs situationnels, dispositionnels, identitaires, cognitifs et motivationnels pour défendre le soi et réduire la dissonance cognitive. Les stratégies de jugement et de traitement de l'information sociale à propos du consensus dépendent de plusieurs facteurs dont les plus importants sont le statut social du groupe d'appartenance et les motivations identitaires des sujets. Nous explicitons ces deux dernières fonctions du faux consensus vu leur importance pour notre étude.

1.2.1. Faux consensus et relations intergroupes

Quel lien entre le statut du groupe d'appartenance, les relations intergroupes et le faux consensus ? Hots et Miller (1985), Mullen et Hu (1989), Mullen, Dovidio, Johnson et Copper (1992), Sherman, Chassin, Presson et Agostinelli (1984) notent que les individus ne jugent pas de la même manière le consensus de l'endogroupe et le consensus de l'exogroupe, l'appartenance des sujets à un même groupe favorise l'émergence du sentiment identitaire et d'une plus grande similitude entre soi et autrui de l'endogroupe qu'entre soi et autrui de l'exogroupe (Wagner et Gérard, 1983, cité par Verhiac, 2000) du fait que les exemplaires dont disposent les individus en mémoire sont fournis par la fréquentation des gens qui leur ressemblent. Spears et al. (1987), aussi Spears et Manstead (1990) soulignent que l'augmentation du faux consensus dépend des représentations, des préjugés et des stéréotypes que les sujets développent à l'égard des groupes de non appartenance, donc les jugements du consensus sont déterminés par la nature des relations intergroupes.

1.2.2. Faux consensus et protection de soi

Selon la perspective motivationnelle, le faux consensus est un processus égocentré. Il s'agit d'un mécanisme de projection des idées et des qualités de soi non désirables sur autrui. Cette projection est la conséquence d'un mécanisme de défense du soi et de réduction d'une dissonance éprouvée par les sujets lors de la possession des traits indésirables (Holmes, 1968, 1978, 1981, Sherwood, 1981). Dans ce cas, le faux consensus permet aux individus de façonner la réalité sociale selon leur point de vue personnel pour faire face à l'adversité et s'adapter à ses contraintes. Ces tentatives multiples d'adaptation visent la protection du soi.

En effet, diverses conditions sociales actualisent et augmentent le faux consensus, par exemple, Campbell (1986) et Goethals (1986) ont montré que ce phénomène est observé dans un *contexte menaçant*, dans ce cas, le faux consensus va réduire le sentiment d'anxiété dû à la possession des traits et caractéristiques négatifs et indésirables. Le faux consensus a pour fonction, ici, l'autoprotection de soi. Le faux consensus apparait aussi quand les sujets ont un

sentiment de déviance (Frable, 1993), subissent des *échecs* (Agostinelli, Sherman et al., 1992 ; Sherman et al., 1984 ; Smith, 1960), *veulent se conformer* à un groupe (marks et Al., 1992) ou quand ils font partie d'un *groupe minoritaire*. Il dépend aussi du contexte évaluatif dans lequel les sujets sont placés et de la signification qu'ils accordent à cette évaluation. En effet, le faux consensus augmente notamment quand les sujets savent qu'ils sont évalués, une évaluation négative, et en public non en privé (Smith et Whitehead, 1988), sa principale fonction sera dans ce cas de réduire l'échec de cette évaluation. Monteil (1993), Monteil et al. (1996), en travaillant sur des situations de jugement public des bons et mauvais élèves montrent que les bons élèves n'assument pas publiquement une évaluation négative, ils notent que suite à une évaluation défavorable diffusée publiquement, congruente avec le niveau de réussite habituel (Verlhac, 1995, 1997) les sujets adoptent des stratégies d'autoprotection de soi par la construction d'une nouvelle signification de la situation sociale, alors le faux consensus est déterminé par le niveau d'estime de soi, des appartenances sociales et du processus de comparaison sociale auxquels les sujets sont exposés et contribue à la déformation de la réalité sociale en faveur des sujets concernés.

Verlhac (2000) conclut que le faux consensus a plusieurs fonctions, l'autoprotection de soi et la valorisation de soi, il permet aux sujets, dans le cas d'une comparaison sociale négative de satisfaire le besoin d'appartenir à un groupe social valorisé et d'être vus positivement par les autres groupes avec lesquels ils entretiennent des relations sociales importantes. Le faux consensus est alors déterminé par la combinaison de plusieurs facteurs sociaux qui le renforcent ou l'affaiblissent (Doise, 1993), de ce fait, il augmente ou diminue selon les propriétés du contexte de sa production, la saillance ou non de la comparaison sociale, la position des sujets dans la situation de comparaison, en tant qu'évaluateurs (membres d'un groupe majoritaire) ou évalués (membres d'un groupe minoritaire), selon que les sujets concernés subissent un échec ou une réussite, ont un niveau élevé ou faible d'estime de soi, l'importance qu'ils accordent à leurs attitudes, les représentations qu'ils ont de soi, de leur groupe et des autres groupes d'appartenance, bref le faux consensus dépend des motivations à surestimer le soi et le groupe d'appartenance.

1.3. Biais de fausse unicité comme stratégies d'amélioration de soi

Un grand nombre de recherches (Harris et Wilshire, 1988 ; Ross et al., 1977) ont montré que le faux consensus est présent même quand les sujets ont des caractéristiques socialement désirables mais varie en fonction du niveau d'estime de soi et de dépression des sujets (Verlhac, 2000, p.170). Dans ce cas, il est appelé faux consensus inversé ou biais de

fausse unicité. Il s'agit de minimiser, chez l'autre, les opinions et les attributs positifs, les sujets vont alors réduire le consensus ou la similitude entre soi et Autrui parce qu'ils perçoivent leurs habiletés ou leurs attributs positifs comme exceptionnels, qu'ils se considèrent les meilleurs, ils cherchent par cette stratégie l'accroissement du soi (Manstead et al., 1992 Marks, 1984). Ce sont les représentations, les préjugés et les stéréotypes qui aident les sujets à minimiser chez les groupes cibles, les traits positifs.

Chokier et Rateau (2009) ont pu mobiliser ces deux biais de faux consensus et de fausse unicité avec la consigne de substitution en manipulant différentes situations de comparaison sociale et concluent que ces deux biais permettent aux sujets d'atteindre un favoritisme endogroupe. Dans notre étude, nous pensons envisager les stratégies de changement motivationnelles en s'appuyant sur ces hypothèses de faux consensus et de fausse unicité.

2. Biais socio-centriques

Ces biais sont mobilisés lors du traitement des informations concernant des groupes sociaux, leurs effets les plus connus sont la stéréotypie et la discrimination.

2.1. Biais de différenciation catégorielle

La catégorisation des groupes permet de différencier le Nous d'Eux, ce qui influence notre perception de l'exogroupe et même de l'endogroupe. Le biais de catégorisation différentielle amène les membres de l'endogroupe à se percevoir plus hétérogènes et par suite moins stéréotypiques que les membres de l'exogroupe, on parle alors de l'effet de différenciation de l'endogroupe.

2.2. Biais d'homogénéisation de l'exogroupe ou de stéréotypisation

L'homogénéisation de l'exogroupe consiste à voir les membres des groupes de non appartenance plus similaires qu'ils ne le sont en réalité. Cette distorsion perceptive est à l'origine des stéréotypes et de la discrimination sociale. Ce biais a été expliqué différemment par les chercheurs en psychologie et cognition sociale.

2.3. Biais de délégitimation

Bar-Tal (1989, 2000) définit la délégitimation comme la catégorisation d'un groupe social dans une classe très dévalorisante qui ne correspond pas à des groupes humains, c'est ce que certains chercheurs appellent déshumanisation. Le processus consiste à exclure

définitivement le groupe délégitimé de l'ensemble des groupes avec lesquels il est permis d'entretenir des relations sociales. Cette forme de catégorisation est très employée pour délégitimer les colonisés, Noirs et Métis en particulier, tandis qu'elle n'a pas été repérée dans la délégitimation des Juifs (Volpato et Durante, 2002). Ce résultat confirme ainsi que la délégitimation dépend du degré d'implication du sujet dans la situation.

VI- Les effets de la catégorisation sur l'individu et le groupe

1. Les effets de la catégorisation sur l'individu

1.1. La stigmatisation

Il s'agit d'un mot d'origine grecque dont le sens premier est une malformation physique d'une personne considérée comme inférieure. Cette notion a été développée par Goffman dans son ouvrage « *Les stigmates- les usages sociaux des handicaps* » (1975) qui la définit comme un attribut indésirable ou discréditant que possède un individu et qui réduit le statut de cet individu aux yeux des autres » (1963). Le stigmate, pour Goffman, correspond alors à une caractéristique propre à l'individu qui, si elle est connue par les autres, le fait passer pour une personne d'un statut social inférieur. Cet auteur distingue trois types de stigmates, les stigmates corporels (ceux qui ont des cicatrices au visage), les stigmates de personnalité (les alcooliques, ceux qui ont fait un séjour dans un hôpital psychiatrique) et les stigmates tribaux (la race, l'ethnie, la religion). Ces stigmates peuvent être visibles ou invisibles, quand ils sont visibles l'individu devient discrédité ce qui peut troubler ses interactions sociales. En effet, le fait d'être perçu comme appartenant à un groupe dévalorisé et jugé très négativement va affecter l'estime de soi et les performances du sujet. Ainsi, la connaissance des stéréotypes appliqués à son groupe d'appartenance va aussi troubler ses interactions et ses relations sociales. La stigmatisation produit et reproduit alors des attitudes et des stéréotypes négatifs qui légitiment les rapports de force des groupes dominants envers les groupes dominés et stigmatisés. En conséquence, elle concerne tout le champ des attitudes, des stéréotypes et de la perception sociale contrairement à la discrimination qui concerne les actions et les comportements qui différencient négativement les groupes de non appartenance du groupe d'appartenance.

2. Les effets de la catégorisation sur le groupe

2.1. La discrimination

La discrimination est un comportement négatif, non justifiable et non désirable à l'égard des membres d'un exogroupe envers lequel nous entretenons des préjugés (Dovidio et Gaertner, 1986). Lorsque les préjugés et les stéréotypes sont mis en actes on peut parler de discrimination. Il existe différentes formes de discriminations allant du comportement non verbal (regard biaisé, évitement) jusqu'aux insultes et agressions physiques. En effet, quand la discrimination se rapporte à une race on parle de racisme, à une catégorie d'âge, elle devient âgisme, au sexe opposé, on dit sexisme, au juif, c'est l'antisémitisme.

Une expérience du choix des poupées par les enfants noirs et blancs (Clarck et Clark, 1947) a montré que mêmes les enfants peuvent adopter des comportements discriminatifs, sous-estimant leur groupe d'appartenance lorsqu'on leur transmet des stéréotypes négatifs. Ces auteurs réalisèrent à l'époque leur expérimentation avec des enfants blancs et noirs américains de 3 à 7 ans qui devaient exprimer leurs préférences pour des poupées qu'on leur présentait, des poupées de peau noire et de peau blanche. On leur demandait également d'énoncer les "traits" qu'ils prêtaient à chaque poupée en indiquant quels adjectifs "va le mieux avec quelle poupée". La préférence des poupées à la peau blanche par les enfants blancs explique la présence d'une certaine discrimination stéréotypique dès l'enfance en faveur de l'endogroupe, les traits attribués à ces poupées justifient cette idée. La même expérience, réalisée avec des enfants noirs, montre l'effet négatif de la discrimination. Ainsi, les enfants noirs, contrairement à ce que d'autres théories préconisent (le biais de bienveillance endogroupe, bien connu des psychologues sociaux, indique qu'en pareil cas, les enfants noirs vont préférer les poupées noires) étaient également victimes des mêmes stéréotypes : ils préféraient les poupées blanches, et attribuaient beaucoup plus de traits négatifs aux poupées noires qu'aux poupées blanches...

Ce favoritisme du groupe majoritaire explique jusqu'à quel point l'identité du groupe minoritaire peut être effacée, annihilée pour que l'individu (même enfant) gagne une estime de soi et une appartenance sociale positive. Devine (1989 ; Devine et al., 1991) contestent cette idée en faisant une différence entre les stéréotypes personnels, qui dérivent d'une conviction personnelle et les stéréotypes culturels, appris depuis la prime enfance et qui ne sont activés que dans des circonstances spécifiques. Frantz Fanon, dans « Peau noire, masques blancs » (1952) a bien souligné que cette situation est créée par le colonisateur qui favorise un système de croyance qui légitime et perpétue les inégalités (Kaiser et Miller, 2001). Le Noir qui assimile les stéréotypes des Blancs à son égard, dès qu'il parle français devient raciste contre les membres de sa race. La discrimination peut aussi engendrer chez les individus un sentiment d'injustice sociale, ce qui peut augmenter le stress et l'anxiété qui se traduit par une méfiance et une hostilité envers les personnes ou les groupes dominants et même aussi l'agressivité. Puisqu'elle atteint l'identité sociale, la discrimination peut dans certains cas entraîner un repli sur l'endogroupe (Dion, 1986) qu'on peut appeler ethnocentrisme, dont les conséquences sont la fermeture et le fanatisme.

Word, Zanna et Cooper (1974) se sont intéressés à l'étude de la discrimination dans le cadre d'une simulation d'entretiens d'embauche. Dans cette recherche, des participants tous

Blancs jouaient le rôle des recruteurs et devaient interviewer des candidats « Blancs » et des candidats « Noirs ». A l'insu des participants, les entretiens étaient filmés. L'analyse des séquences a notamment révélé que, lorsque les candidats étaient Noirs, le participant (le recruteur) se tenait à une plus grande distance du candidat, mais aussi, la durée des entretiens était en moyenne 25% plus courte que celles des entretiens avec les candidats « Blancs ». En revanche la discrimination est une conduite socialement non désirable ce qui rend sa mesure relativement délicate. Il est alors conseillé d'utiliser des mesures indirectes ou tout au moins que la personne ne soit pas consciente que son comportement fait l'objet d'une évaluation. En laboratoire, les chercheurs utilisent très souvent l'indicateur de la distance sociale (Macrae, Boden-hausen et Milne, 1994). En situation naturelle, la discrimination est mesurée par les procédures dites de tribunaux (*testing*) qui consiste à ne faire varier que le critère susceptible de provoquer le comportement discriminatoire comme l'âge, le sexe, la race, la nationalité et l'ethnie. C'est cette procédure expérimentale que nous allons utiliser dans notre recherche.

3. Conclusion

La catégorisation est un processus cognitif qui permet de simplifier le grand nombre d'informations provenant du monde extérieur, permettant de l'appréhender le plus rapidement et le plus économiquement possible, mais cette simplification ne se passe pas sans erreurs de raisonnement et de jugement du sujet percevant.

VII- Les stéréotypes et les méta-stéréotypes en tant que produit et processus catégoriels

1. Le stéréotype

Le terme « stéréotype » est utilisé pour la première fois dans le domaine de l'imprimerie avant d'entrer dans le champ des sciences humaines avec le journaliste américain Walter Lippmann (1922) qui les définit comme étant des « images dans la tête ». Rappelons que le stéréotype est un terme très ancien formé à partir des mots grecs *stereo* (solide) et *typos* (empreinte, marque, caractère). Au dix-huitième siècle, dans le domaine de l'imprimerie il désigne un procédé typographique qui consiste à reproduire en planches solides d'un seul bloc des pages exactement identiques. L'utilisation de cette plaque métallique ou stéréotype permettait alors des impressions identiques, rapides et peu coûteuse. Au dix-neuvième siècle, le terme de stéréotype fut repris par les psychiatres pour désigner le caractère répétitif et permanent d'un comportement. Il est alors intéressant de noter que dès sa première utilisation, le stéréotype désigne quelque chose de rigide, de répété, de constant et figé. Aujourd'hui, un grand nombre de définitions existent pour ce terme dans la littérature scientifique (Miller, 1982) mais tous les chercheurs s'accordent à le définir comme étant « un ensemble de caractéristiques attribuées à un groupe social » (Judd et Park, 1993) ou encore comme des « croyances à propos des caractéristiques, attributs et comportements des membres de certains groupes » (Hilton et von Hippel, 1996). Il s'agit d'appliquer à des individus un jugement stéréotypique qui les rend interchangeable avec les autres membres de leur catégorie (Leyens, Yserbyt et Schadron, 1996). Ainsi, pour Lippmann, « le stéréotype précède le raisonnement, c'est un raccourci qui filtre notre perception » (Vidal, 2004, p.86). Cette conception négative du stéréotype a été contestée par beaucoup de chercheurs. Il convient maintenant de s'interroger sur le contenu du stéréotype, la structure de ce contenu et les différentes fonctions du stéréotype.

2. Le méta-stéréotype

Ce concept tient son origine de la réflexion de Mead et al. (1934) se demandant si notre identité est le fruit de ce que les autres pensent de nous ou de ce que nous pensons que les autres pensent de nous. Récemment, à partir des années 1990, Vorauer et al. (Vorauer, Main & O'Connell, 1998) ont employé ce concept pour comparer entre l'organisation d'une culture par rapport à une autre. Ces auteurs définissent le méta-stéréotype comme étant les croyances que possède un sujet sur la façon dont le groupe d'appartenance est stéréotypé par

certaines autres exogroupes (2006). Aujourd'hui, le méta-stéréotype est utilisé pour étudier les conflits intergroupes. Le contenu du méta-stéréotype est directement déterminé par le stéréotype de base et par l'importance qu'une personne accorde à l'opinion et au jugement de son évaluateur.

3. Le contenu des stéréotypes et des méta-stéréotypes

Que trouve-t-on à l'intérieur d'un stéréotype ou d'un méta-stéréotype ?

Le stéréotype est composé de connaissances générales concernant les attributs personnels des membres de l'exogroupe, leurs comportements, leurs caractéristiques physiques ou leurs traits de personnalité, on y trouve également des exemplaires typiques du groupe. Ainsi, certains stéréotypes sont plus riches de contenu et renvoient à des connaissances, à des caractéristiques et comportements relatifs à la majorité des membres du groupe alors que d'autres sont plus pauvres et ne traitent que quelques caractéristiques associées à un nombre restreint d'individus. Ces différences trouvent leur origine dans divers facteurs : la culture, l'éducation, des préjugés et le type de rapport entre les groupes sociaux. Augoustinos et Locke (1994) ont montré que le contenu du stéréotype varie en fonction de l'intensité des préjugés chez les individus. Un degré élevé de préjugés contre les noirs afro-américains conduit à des stéréotypes négatifs tandis qu'un niveau faible de préjugés conduit à des stéréotypes mélangés, positifs et négatifs, du noir afro-américain. Du fait que les stéréotypes sont essentiellement des croyances généralisées, celles-ci sont parfois fausses et illusoire bien qu'elles puissent contenir parfois un noyau de vérité. Qu'ils soient vrais ou faux, les stéréotypes restent des simplifications de la réalité et une façon d'exagérer les ressemblances entre les membres d'une catégorie ou d'une société.

Un méta-stéréotype est composé par des croyances, des représentations et des stéréotypes que nous pensons que l'exogroupe a de nous, ces représentations peuvent être positives ou négatives, elles sont de ce fait utilisées conjointement par les individus pour mieux interpréter l'environnement social et construire du sens autour de l'exogroupe qui juge leur endogroupe.

4. La structure des stéréotypes

Etant des représentations mentales, les stéréotypes tout comme les méta-stéréotypes peuvent être organisés de manière hiérarchique de telle sorte que le niveau le plus haut (sur ordonné) englobe le niveau le plus bas (le sous-ordonné). On se trouve en présence d'une

pyramide dont le sommet est la catégorie et la base est constituée par les caractéristiques particulières de cette catégorie (traits de personnalité, comportements ...). Les catégories peuvent, par la suite, être reliées entre elles de manière à former un réseau de connaissances, dans ce réseau de catégories, les traits, les exemplaires associés à chaque catégorie, constituent des nœuds interconnectés de manière que l'activation d'un nœud entraîne passivement l'activation d'autres nœuds dans le réseau. Cette structure pyramidale n'est pas statique, elle peut changer au fil du temps et en fonction des expériences des individus qui vont greffer d'autres informations à la structure existante. Rouquette parle de nexus dans le sens où un stéréotype négatif peut rester stable dans le temps.

5. Les fonctions des stéréotypes et des méta-stéréotypes

Les chercheurs en cognition et identité sociale ont mis en évidence plusieurs fonctions des stéréotypes et des méta-stéréotypes parmi lesquels nous citons :

5.1. Les stéréotypes

5.1.1. Comprendre l'environnement

Les stéréotypes interviennent dans le processus de catégorisation sociale et contribuent à l'élaboration d'une représentation simplifiée de la réalité du groupe, c'est grâce à cette simplification qu'on va pouvoir lire facilement et rapidement la réalité sociale.

5.1.2. Orienter les conduites et les comportements :

Les stéréotypes permettent de prédire les comportements des membres des autres groupes et d'adapter nos comportements et conduites à leur égard.

5.1.3. Influencer les jugements et les évaluations

Les stéréotypes influencent non seulement les conduites et les comportements mais aussi les jugements et amènent à voir les membres des autres groupes plus similaires qu'ils ne le sont en réalité, ces représentations simplificatrices sont alors à l'origine du biais d'homogénéisation de l'exogroupe. Les stéréotypes nous permettent de faire rapidement des interprétations, ces interprétations nous servent comme grille de lecture de la réalité et orientent les relations sociales.

5.1.4. Orienter les explications

Dans certains cas, les individus ne se contentent pas de mémoriser les informations et qu'ils ont reçu sur l'autre et son comportement mais veulent davantage leur donner une explication. Pour cela, ils vont rechercher des causes et des explications à ce qu'ils observent.

Ils font ce que les psychologues sociaux appellent attribution causale. Ils attribuent par exemple leur propre réussite à des causes internes, aux caractéristiques de leur personnalité, aux compétences, aux efforts et motivation (nous sommes intelligents, nous avons fait des efforts) alors qu'ils attribuent la réussite des membres du groupe de non appartenance à des causes externes, l'environnement, la chance, le hasard (ils ont trouvé des encouragements, l'examen est facile, ils ont de la chance). L'échec serait aussi attribué à des causes internes ou externes selon que le groupe concerné, d'appartenance ou de non appartenance.

5.2. Les méta-stéréotypes

Les méta-stéréotypes ont des effets cognitifs, affectifs et comportementaux sur le groupe désavantagé.

5.2.1. Fonction cognitive

Plusieurs études menées sur les stéréotypes dans des groupes minoritaires ont montré que face à des jugements négatifs émis par les membres d'un exogroupe à l'égard des membres de l'endogroupe, les individus peuvent adopter deux stratégies cognitives. Dans la première, ils vont accepter les stéréotypes négatifs et les considérer comme des attributs réels de leur groupe. La deuxième stratégie se manifeste par un sentiment négatif envers l'exogroupe qui aboutit à l'élaboration des stéréotypes négatifs envers l'exogroupe parce qu'ils jugent injuste la situation désavantagée de leur groupe d'appartenance. Donc selon leur perception de la situation intergroupe et l'importance qu'ils accordent à leur identité sociale, certains individus infirment les méta-stéréotypes, les autres les confirment, ce qui peut entraîner un conflit identitaire. Pour conclure, nous disons qu'il y a un lien entre les stéréotypes négatifs que nous intériorisons ou méta-stéréotypes et les stratégies identitaires cognitives de changement. Dans ce cas, ils sont fortement impliqués dans le processus de créativité sociale et de redéfinition des traits de l'endogroupe (Tajfel et Turner, 1979).

5.2.2. Fonction affective et comportementale

Le fait d'être stéréotypé par les membres de l'exogroupe a pour conséquence d'induire des sentiments négatifs comme l'anxiété et la sous-estime de soi. L'évitement ou la distanciation par rapport à l'exogroupe va de ce fait se manifester dans les attitudes et les comportements des membres de l'endogroupe lors des rencontres intergroupes. Donc, les méta-stéréotypes influencent négativement l'identité sociale et mobilise les membres de l'endogroupe à adopter des stratégies identitaires de restauration. Des études en psychologie sociale ont montré que les individus confronté à des jugements négatifs de leur groupe

d'appartenance sont plus motivés pour infirmer les stéréotypes, les individus les plus influencés agissent par un comportement d'assimilation des méta-stéréotypes négatifs, ils vont dans ce cas manifester un favoritisme exogroupe (Clark et Clark, 1947) qui se termine par une désidentification et une mobilité sociale (Tajfel et Turner, 1979) alors que les moins influencés agissent par un comportement de distanciation sociale et d'évitement de l'exogroupe. L'influence des méta-stéréotypes sur les individus dépend de plusieurs facteurs, la position dans la structure sociale, les étudiants par exemple, ne s'approprient pas l'information comme les non étudiants, aussi le pouvoir de l'endogroupe, le contexte social, et le niveau d'identification au groupe d'appartenance (fort ou faible) sont des facteurs qui déterminent le degré d'influence des méta-stéréotypes. Ainsi avec un niveau d'identification faible, l'individu ne ressent aucune anxiété sociale et se résigne au sort négatif de son groupe mais avec un niveau d'identification fort l'individu se sent personnellement impliqué par la situation désavantagée de son endogroupe et tend vers l'action pour changer le sort de son groupe. Les méta-stéréotypes ont aussi deux niveaux d'action: individuel quand l'individu pense que le stéréotype le concerne personnellement, collectif quand l'individu pense que le stéréotype concerne son groupe d'appartenance. Tout comme les représentations les stéréotypes et les méta-stéréotypes sont formés par des croyances centrale parce qu'elles sont socialement partagés et des croyances périphériques parce qu'elles dépendent du contexte social et de l'expérience individuelle.

6. La mesure des stéréotypes

Les psychologues sociaux ont mis en évidence plusieurs méthodes pour mesurer les stéréotypes, nous présentons brièvement quelques-unes de ces méthodes puis nous commentons les avantages de ces méthodes à la méthode que nous avons utilisée dans cette recherche.

6.1. Les mesures explicites des stéréotypes

Ces mesures sont appelées aussi mesures classiques. Elles sont fondées sur l'évaluation de la disponibilité des traits de caractères donnée au sein d'une catégorie. Autrement dit, elles cherchent à repérer chez les individus ou les groupes, avec une échelle d'attitude, les représentations associées à un stéréotype. Nous citons dans ce cas la méthode de la liste d'adjectifs de Katz et Braly (1933) et la méthode des pourcentages d'attributs partagés de Brigham (1971).

6.1.1. La liste d'adjectifs de Katz et Braly

Katz et Braly (1933) considèrent le stéréotype comme une croyance socialement partagée. Ils ont développé une méthode dans une recherche célèbre sur les groupes ethniques selon laquelle on demande aux sujets de choisir dans une liste de traits, les cinq traits caractérisant le mieux les membres d'un groupe donné. Selon Braly et Katz cette méthode permet d'identifier les traits stéréotypiques partagés par les individus. Cela se fait en calculant les fréquences de choix de chacun des traits produits dans une population, les traits stéréotypiques sont ceux sélectionnés par un grand nombre de personnes, ceux qui montrent un fort consensus. Pour étudier la dimension contextuelle du stéréotype, Madon, Guyll, Aboufadel, Montiel, Smith, Palumbo et Jussim (2001) ont repris les résultats de Katz et Braly et les ont comparés à des recherches similaires réalisées vers les années soixante, il ressort que les contenus des stéréotypes des dix groupes ethniques ont changé, le japonais jugé intelligent et progressiste vers les années trente devient rusé et sournois trente ans après. Le stéréotype change en fonction du temps et du contexte de son actualisation.

6.1.2. La méthode des pourcentages d'attributs partagés de Brighman

Contrairement à Katz et Braly, Brighman (1971) considère le stéréotype comme une croyance individuelle. De fait, il pense que si la méthode de la liste d'adjectifs permet de mettre en évidence la présence d'un consensus chez un groupe donné, elle ne permet pas de montrer l'existence des stéréotypes chez chaque individu. Pour combler cette lacune, Brighman propose une méthode fondée sur le calcul de pourcentages des attributs partagés. Avec une échelle de Likert allant de zéro à cent pour cent, on demande aux sujets d'estimer le pourcentage des membres d'un groupe donné possédant tel ou tel trait. L'avantage de cette méthode est la facilité de son utilisation.

6.2. Les mesures implicites des stéréotypes

Ces mesures reposent sur les processus de traitement de l'information et plus précisément sur le mode de fonctionnement de notre mémoire. Elles se fondent sur la vitesse avec laquelle l'information nous vient à l'esprit. L'objectif de ces mesures est de déterminer si les connaissances présentes en mémoire (concepts, traits de personnalité) sont activées par la présentation d'une catégorie sociale ou d'un membre de cette catégorie. Le principe de base de ces mesures repose alors sur l'idée que les représentations constitutives des stéréotypes constituent un réseau, l'activation d'une représentation donnée peut modifier l'accessibilité à une autre représentation associée dans le réseau. Puis la force de la relation est

importante plus une représentation est activée, et plus une représentation est activée plus elle vient rapidement à l'esprit. Cela nous rappelle l'association des idées appliquée en psychanalyse. Nous citons comme exemple, la méthode des associations libres et la méthode d'amorçage séquentiel.

6.2.1. La méthode des associations libres

Appelée également méthode d'évocation libre ou d'induction qui consiste à dire ce que l'on pense en évoquant un mot. Cette méthode permet de répertorier les stéréotypes qu'un groupe entretient vis-à-vis d'un autre groupe on demande à un échantillon de personnes de « dire tout ce qui leur vient à l'esprit à l'évocation d'un groupe social donné » ce qui permet d'accéder au contenu d'une représentation sociale (De Rosa, 1988 ; Vergès, 1992 ; Abric, 1994). Le contenu de la représentation d'un groupe (ou du stéréotype) sera repéré par les mots cités par chaque individu pour qualifier les membres d'un groupe social donné. On obtient un contenu bien précis de stéréotypes, ce contenu varie en fonction de l'ordre d'apparition du trait et en fonction de sa fréquence (sa répétition dans les évocations des sujets). Plus un terme apparaît rapidement plus il est central et mieux il est représentatif du groupe. Cette méthode a l'avantage de ne pas trop déranger les sujets avec une longue liste de questions, de leur donner plus de liberté dans l'exercice d'évocation et de permettre d'accéder facilement et rapidement à un contenu plus riche et plus consistant associé à la catégorie sociale. Le logiciel adapté à l'approche des représentations permet aussi d'avoir des résultats pertinents dont le traitement manuel s'avère fastidieux et extrêmement longs et compliqués.

6.3. Adaptation des mesures explicites et implicites des stéréotypes à la technique de notre recherche

Les mesures explicites des stéréotypes ont deux limites, la première est l'interférence de la présence de l'enquêteur sur les réponses produites (par échelle), donc les réponses ne sont pas tout à fait conscientes et il y a une possibilité d'influencer les attitudes et les comportements par la situation expérimentale. La seconde, étant fondée sur un processus d'introspection, les sujets vont avoir la possibilité de cacher ou de contrôler leurs attitudes personnelles. La désirabilité sociale ou les normes peuvent ainsi inhiber l'expression des stéréotypes. Les mesures implicites, quant à elles, permettent une estimation de l'activation des stéréotypes en mémoire et d'obtenir des résultats subtils mais leur utilisation est très limitée parce que le chercheur doit avoir et savoir utiliser ses techniques et matériels de recueil et d'analyse des données.

Dans notre recherche nous avons pris en considération une mesure à la fois implicite et explicite, individuelle et collective des stéréotypes correspondant à toutes les méthodes que nous avons citées. En effet, une association libre (Vergès 1992) sous le mot inducteur « Musulman » puis « Musulman Tunisien », d'abord en son propre nom puis au nom du « Musulman d'Orient » permet de rendre compte des attributs partagés entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence (Katz, Braly, 1933) et ceux qui caractérisent particulièrement le groupe d'appartenance (Brigham, 1971) et spécifiquement les sous-groupes d'appartenance (McCauley et Stitt, 1978). De même évoquer librement les cinq premiers mots qui viennent à l'esprit et les cinq caractéristiques les plus typiques que les Musulmans d'Orient attribuent aux Musulmans Tunisiens permet d'accéder facilement et rapidement aux stéréotypes du groupe d'appartenance (De Rosa, 1988 ; Vergès, 1992 ; Abric, 1994). L'évocation libre des mots sous l'inducteur « Islam » au nom du musulman d'Orient permet aussi de mobiliser les préjugés et les stéréotypes que portent les sujets sur le groupe de référence.

VIII- Les explications des stéréotypes et de la discrimination

Stéréotypes, préjugés et discrimination sont alors les trois grandes manifestations des conflits intergroupes. Sous quelles conditions les relations intergroupes deviennent-elles conflictuelles et comment les individus vont-ils résoudre ces conflits ? Plusieurs modèles explicatifs ont été proposés par les chercheurs en psychologie sociale dans ce contexte. Ces modèles montrent essentiellement comment les catégories sociales sont perçues (représentées) par les individus et les groupes.

1. Explications interindividuelles

1.1. La théorie socioculturelle

Pour expliquer pourquoi l'antisémitisme n'est pas un phénomène homogène dans toutes les cultures, comme les juifs qui sont agressés dans certains pays et protégés dans d'autres, des auteurs ont proposé une explication inspirée du modèle de la socialisation infantile d'Allport (1954). Ils mettent l'accent sur le rôle que jouent la famille, l'éducation scolaire, les camarades et les médias dans la diffusion des préjugés négatifs. Les préjugés passent dans les groupes sociaux par contagion et s'investissent beaucoup dans les groupes minoritaires. Clark et Clark (1947) ont montré dans l'une de leurs recherches que les stéréotypes sont acquis durant l'enfance et sont répartis de façon inégale dans les groupes sociaux, les enfants des groupes majoritaires s'identifient sans difficultés à leur endogroupe alors que pour ceux des groupes minoritaires, l'identification à l'endogroupe est accompagnée d'un favoritisme à l'égard du groupe majoritaire, appelé favoritisme exogroupe (inversé). Devine (Devine, 1989 ; Devine et al., 1991) contestent cette idée en montrant qu'il y a une différence entre les stéréotypes personnels, qui dérivent d'une conviction personnelle et les stéréotypes culturels ou collectifs, appris depuis la prime enfance et qui ne sont activés que dans des circonstances spécifiques.

2. Explications intra individuelles

Les expériences portant sur la catégorisation ont permis de mettre en évidence les différentes stratégies cognitives que les individus et les groupes adoptent pour différencier entre endogroupe et exogroupe.

2.1. L'explication ensembliste

Cette explication tend ses origines dans deux approches classiques, psychologiques et linguistiques qui supposent que la catégorie est un ensemble d'éléments d'exemplaires (Medin et Schaffer, 1978) partageant des attributs communs et dont la coexistence est essentielle pour la définition de la catégorie, aucun de ces exemplaires n'est alors meilleur que l'autre. En effet, la mémoire ne procède pas par un calcul d'abstraction, mais se contente d'enregistrer les informations relatives aux personnes. Notamment, c'est par le biais du langage et des représentations que les individus vont reconnaître que tel exemplaire fait partie de telle catégorie. En revanche, décidé qu'un exemplaire appartient ou non à la catégorie va activer un grand nombre d'exemplaires, de concepts et de représentations dont la reconnaissance nécessite un travail cognitif coûteux. Cette classification rigide et trop mécaniste des personnes est à l'origine du phénomène de stéréotypisation et de discrimination.

2.2. L'explication prototypicaliste

Si les exemplaires étaient conçus par le modèle ensembliste comme étant identiques et aucun ne devrait en être le meilleur, Posner et Keele (1968) et Rosch et al. (1975 ; 1978) ont mis en évidence l'existence d'un phénomène dit de « typicalité » qui fait que certains exemplaires sont plus ou moins meilleurs que d'autres. Selon eux, les individus, membres d'une catégorie, grâce à leurs expériences personnelles, développent un modèle abstrait, un prototype, qui serait le résumé, la synthèse de tous les membres de la catégorie. De ce fait, certains exemplaires sont « plus ou moins indifférenciés (...) appartiennent plus ou moins à la catégorie et (...) sont ainsi plus ou moins centraux » (Deschamps et Moliner, 2008, p.67). L'élément le plus central est le prototype, il est le plus représentatif de la catégorie de façon que l'élément le plus typique de la catégorie soit celui le plus proche du prototype. Ce modèle explicatif met alors l'accent sur l'importance des relations de similitude entre les éléments de la catégorie et sur leur visibilité sociale, voire « la facilité d'accès des attributs définitoires d'une catégorie » (Berger, 1997).

Le principe d'organisation et le principe d'économie cognitive conduisent, selon Rosch, à déduire deux structures de la catégorie, verticale et horizontale.

- Avec la structure *verticale*, les catégories sont organisées selon trois niveaux d'inclusion, niveau inférieur (subordonné), niveau supérieur (supra ordonné) et niveau de base (intermédiaire) qui est le plus important, le plus utilisé par les

individus et le plus accessible par la mémoire du fait qu'une seule image mentale suffit pour résumer toute la catégorie, comme lorsqu'on dit la Tunisie est un pays *maghrébin* et l'Égypte est un pays *Oriental*. *Maghreb* et *Orient* sont deux concepts qui évoquent autant de représentations, autant de comportements et autant d'attributs qui permettent de définir rapidement les membres de chacune de ces deux appartenances.

- Au niveau de la structure *horizontale*, les contours des catégories deviennent flous, un exemplaire peut appartenir à plusieurs catégories, le Musulman est à la fois africain, maghrébin, tunisien, égyptien, palestinien, arabe, asiatique, oriental et même chinois, américain et français. Chacune de ces appartenances est ancrée dans une histoire spécifique, différente et meilleure que l'autre bien que la catégorie en soit une. En effet, le Musulman asiatique est plus typique, celui d'Orient l'est beaucoup plus que l'Africain. Rosch explique que les membres les plus typiques ont plus d'attributs en commun que les membres moins typiques et sont les plus représentatifs de leurs catégories que les moins typiques. « Ces catégories naturelles s'organisent autour d'une signification centrale formée par les meilleurs exemples de la catégorie ou si l'on veut par les exemples paradigmatiques. Et ces noyaux centraux seraient entourés, dans un ordre de ressemblances décroissantes, par les autres membres de la catégorie. Chaque catégorie possède alors une structure interne (Deschamps et Moliner, 2008, p.67).

La théorie par prototype a assimilé appartenance catégorielle et représentativité, ce qui a fait de l'appartenance une question de degré, cela répond exactement aux principes de la théorie du noyau d'Abrieu (1987) et de la théorie des principes organisateurs de Doise (1992) qui souligne l'effet de l'appartenance sur la variation du contenu et de la structuration de la représentation des groupes sociaux. Le modèle prototypique de catégorisation agit ainsi pour établir une différence entre les membres du groupe bien que les contours de cette différenciation ne sont pas absurdes parce que le sujet a des appartenances sociales multiples et variées.

2.3. L'explication mixte

Les deux explications de la perception du groupe social, dont la première est rigide (catégorisation ensembliste) et la seconde fluide (catégorisation prototypique) étaient critiquées par Deschamps et Clémence (1972 ; 1977), pour ces auteurs, la perception de différenciation à l'intérieur du groupe d'appartenance pourrait s'expliquer par un fonctionnement catégoriel prototypicaliste et la perception des ressemblances accentuées à l'intérieur de l'exogroupe pourrait s'expliquer par un fonctionnement catégoriel ensembliste (par exemple). Pour eux, tout dépend de la façon dont les individus se représentent leur univers social, s'ils ont une perception dichotomique très nette de leur environnement social, c'est le fonctionnement catégoriel prototypique qui prédomine, dans lequel le processus d'égo-centrisme est activé pour appliquer à la fois une valorisation du groupe d'appartenance et une valorisation du soi par rapport à autrui. Autrement dit, « lorsque les sujets établissent une distance, une divergence, voire une discrimination entre groupes, la discrimination entre soi et les autres membres du groupe d'appartenance augmente parallèlement. Réciproquement, lorsque la différenciation entre soi et les membres du groupe d'appartenance s'accroît, la discrimination entre groupes augmente » (Deschamps et Moliner, 2008, p.69), l'individu peut agir par une différenciation à la fois au niveau du pôle personnel et du pôle social, ce qui veut dire que la catégorisation en termes d'attributs personnels et en termes de prototypes peut fonctionner conjointement. Les tensions qu'on peut rencontrer à différents niveaux pourraient s'expliquer en termes de fusion et d'individualisation, Alors, l'individuel et le collectif sont deux processus qui agissent ensemble dans certaines situations sociales.

3. Explications intergroupes

3.1. La théorie des conflits réels de Shérif (1966)

Pour Shérif, c'est la concurrence pour l'acquisition ou le contrôle des ressources naturelles et ou économiques rares qui serait à l'origine des comportements intergroupes. Il faut changer la société et créer des rapports de coopération et d'entraide si l'on veut éviter ces comportements.

Il mène avec ses collaborateurs White, Hood et Shérif (1954) dans les années cinquante, une recherche en milieu naturel dans un parc de l'Oklahoma¹. Cette recherche

¹ Oklahoma est un Etat situé au centre sud des Etats-Unis (Mississippi, Alabama et Louisiane), ses habitants sont les amérindiens ou Indiens d'Amérique

devenue célèbre dans la littérature scientifique est appelée « l'expérience de la caverne aux voleurs », Robbers cave. Elle utilise des camps de vacances d'enfants entre 1949 et 1954 pour faire vivre dans un lieu isolé et pendant trois semaines deux groupes d'enfants qui ne savaient pas être l'objet d'une étude. L'expérience se déroule en trois étapes :

- Etape de formation des groupes : les chercheurs ont divisé les enfants en deux groupes, les Aigles et les Crotales qui sont amenés à faire des activités de coopération agréables.
- Etape de conflit où les deux groupes entrent en compétition dans une série de jeux
- Etape de réduction du conflit entre groupes et de coopération.

Shérif et al. ont constaté que le conflit intergroupe augmente la cohésion intra groupale (nous devons être unis face à l'adversité) et la différenciation inter groupale (nous sommes différents et meilleurs qu'eux). Ils ont aussi constaté que l'hostilité, les stéréotypes négatifs et l'ethnocentrisme n'ont disparu qu'après une série d'activités de coopération entre groupes, c'est ce qui a donné naissance à la théorie des conflits réels. Cette théorie a été confirmée par plusieurs autres expériences menées sur le terrain et en laboratoire (Blake, Shepard et Mouton, 1964 ; Diah, 1970 ; Wilson et Miller, 1961). Si les groupes ont un rapport d'interdépendance négative, les stéréotypes et les représentations mutuelles sont défavorables. Shérif précise que la connotation de ces représentations est positive ou neutre si le rapport intergroupe est coopératif, négatif si le rapport intergroupe est compétitif voire conflictuel (Deschamps et Moliner, 2008). Le stéréotype développé à l'égard d'un groupe est fonction du mode de contact entre les deux groupes (Avigdor, 1958). Il y a alors un lien entre la nature du rapport intergroupe, la connotation des stéréotypes, jugements, représentations et la discrimination sociale.

3.2. La théorie de l'identité sociale

Pour Tajfel et Turner, les relations inter et intra individuelles n'expliquent pas pourquoi certaines perceptions sont partagées et pourquoi certains comportements sont discriminatoires. Ils préconisent de prendre en considération les normes sociales, la culture et les rapports intergroupes pour expliquer ce phénomène intergroupe.

3.2.1. Explication en termes de catégorisation

Les travaux de Shérif ont encouragé Tajfel (1972) à considérer les rapports intergroupes comme la cause de tout conflit intergroupe et de tout comportement discriminatoire et propose une explication avec sa théorie cognitive. Pour Tajfel,

l'appréhension de l'environnement social ne devient possible qu'après l'opération de catégorisation qui met de l'ordre dans cet environnement en rassemblant ceux qui se ressemblent dans des catégories distinctes. Néanmoins, la catégorisation n'est pas sans déformation et erreurs de jugement que Tajfel appelle biais cognitifs. Le biais le plus important et qui affecte la perception sociale est celui de contraste (Tajfel et Turner ; Doise, Deschamps et Meyer). Dès qu'il y a catégorisation, le sujet aurait tendance à surévaluer les différences entre les catégories sociales.

3.2.2. Explication en termes de favoritisme endogroupe

La simple catégorisation en deux groupes, endogroupe et exogroupe, peut déclencher des conduites et des comportements négatifs envers les membres de l'exogroupe. Ces comportements ont pour finalité d'établir une comparaison intergroupe positive en faveur de l'endogroupe, ce que Tajfel appelle *favoritisme endogroupe*, la seule condition pour avoir une identité sociale positive.

Le favoritisme endogroupe n'est pas seulement le résultat naturel du processus de catégorisation, il revient aussi à l'activation des stéréotypes qui remplissent une fonction sociale importante. Tajfel (1981) a exploré ses facettes en distinguant trois fonctions sociales du stéréotype : l'explication sociale causale, la justification sociale, et la différenciation sociale. La fonction causale consiste à expliquer certains événements sociaux ou même non sociaux en accusant certains groupes d'être les responsables. Dans la vie sociale des Tunisiens, très souvent, on entend parler que les « Musulmans d'Orient » sont la cause de leur répugnance contre la religion¹. La justification sociale est concrétisée par la création des stéréotypes « taliban », « le barbu² », « la 404 bâchée³ » utilisés pour justifier la discrimination de cette catégorie de Musulmans vue comme inférieure et rétrograde.

4. Explication idéologique

4.1. Dominance sociale

Selon les précurseurs de cette théorie (Sidanius et Pratto, 1999), on retrouve dans toute société une hiérarchie entre les groupes sociaux, cette hiérarchie est établie selon divers critères ; âge, sexe, argent, diplôme, appartenance ethnique, cela engendre des groupes

1 Très fréquemment et partout, on entend dire « ils nous ont fait haïr la religion

2 En dialecte Tunisien «boulihyia », une image très caricaturale de celui qui imite le Musulman d'Orient

3 Les filles ou femmes voilées, image caricaturale qui gêne même les voilées

dominants situés au sommet de la hiérarchie et des groupes dominés situés à la base de la hiérarchie. Cette classification hiérarchique des groupes est à l'origine des conflits intergroupes et de toutes les formes de pression sociales. Les groupes dominants développent des idéologies afin de légitimer leur pouvoir sur les groupes inférieurs. Ces idéologies sont appelées « mythes légitimateurs » comme le racisme, le sexisme, le nationalisme et les stéréotypes négatifs qui justifient intellectuellement et moralement l'écart entre les hiérarchies sociales. Il existe aussi des mythes qui atténuent cette même hiérarchie comme l'universalisme, le multiculturalisme et le socialisme.

Pour ce qui nous intéresse dans notre recherche, plus les sujets sont en accord avec le maintien d'une hiérarchie entre groupe d'appartenance et groupe de référence, c'est-à-dire plus ils approuvent la supériorité du Musulman d'Orient sur le Musulman Tunisien (en tant que groupe minoritaire) plus ils sont favorables à l'ethnocentrisme. A l'inverse, moins ils sont en accord avec cette hiérarchie plus ils sont favorables à l'universalisme et au multiculturalisme. Cette orientation n'est pas un trait de personnalité mais une acquisition sociale. Une série d'expérience menée sur ce phénomène (Guimond, Dambun, Michinov et Duarte, 2003 ; Schmitt, Branscombe et Kappen, 2003 ; Dambun, Kamiejski, Haddadi et Duarte, 2008) a montré le rôle de la socialisation institutionnelle dans la dominance sociale. Par exemple les étudiants de psychologie ont des scores d'orientation à la dominance sociale plus faible en troisième année qu'en première année contrairement aux étudiants en Droit qui manifestent une dominance sociale plus forte en troisième année qu'en première année, vu qu'il est un domaine qui soutient la hiérarchie sociale.

5. Explication en termes de représentations sociales

La discrimination sociale et les stéréotypes ne sont pas seulement la conséquence du processus de catégorisation et du besoin de maintenir une identité sociale positive, ces comportements négatifs seraient liés aussi à la mobilisation des représentations sociales qui vont biaiser la perception de la réalité sociale en faveur du groupe d'appartenance. C'est dans ce sens que Tajfel, Sheikh et Gardner montrent que la perception des groupes passe par des stéréotypes, ce sont des représentations très simplifiées et très économiques de la réalité sociale. Doise et Deschamps (1973) considèrent les stéréotypes comme étant le noyau central des représentations intergroupes. Il en découle que les représentations sont à la base des conflits intergroupes dont la conséquence est la discrimination sociale.

En effet, puisque les représentations constituent des guides pour l'action (Abric, 1994) propre à un groupe social, elles vont permettre aux membres de ce groupe l'adhésion à des connaissances, opinions et croyances qui accentuent leur similitude au groupe d'appartenance et leur différence du groupe de non appartenance. Pour cette raison, certaines de ces opinions et croyances sont plus importantes et alors plus présentes dans la mémoire collective et dans le langage quotidien des sujets. Pour mieux comprendre comment se constituent les représentations sociales, comment elles se structurent et se diffusent, et quels rôles elles assurent lors des interactions sociales et dans la constitution de l'identité du groupe, nous proposons la partie suivante.

IX. Résumé du chapitre 3 : la dimension catégorielle de l'identité

Les principaux processus de catégorisation sociale sont la catégorisation, la stéréotypisation et la discrimination, dont l'issue sont des représentations intergroupes. La catégorisation organise notre représentation du monde physique et social qui se manifeste dans notre discours et nos actes. La catégorisation contribue à la discrimination des exogroupes pour nous donner une identité sociale positive.

Chapitre 4. L'identité : dimension représentationnelle

I- Les représentations sociales

1. Origine de la notion et notion d'origine

Abric définit la représentation sociale comme étant « le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique (1987, p.64). Etant le produit et le processus de toute activité mentale, la représentation doit réunir les individus dans un travail de fournis pour la fabrication des idées. Elle produit, alors, un savoir qui dépasse celui de l'individu ordinaire, « une pensée sociale » (Rouquette, 1973 ; Guimelli, 1999) qui dépasse la pensée personnelle, qui, à force d'être partagée, constitue la matière de la conscience collective, bref des représentations collectives (Durkheim, 1912), le fondement de la pensée logique et de toute théorie scientifique. « Penser logiquement, en effet, c'est toujours, en quelque sorte, penser d'une manière impersonnelle », dit Durkheim, et c'est sous « la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s'est, pour la première fois, révélée à l'humanité ». Cette forme de pensée est ainsi, selon Durkheim, à l'origine des productions sociocognitives (Guimelli, 1999). Moscovici (1961) a dynamisé le concept de représentation collective en illustrant, dans sa thèse de doctorat « *La psychanalyse, son image et son public* », comment les théories scientifiques ou religieuses, qui sont des représentations collectives, se transforment et se recyclent au cours des interactions sociales dans un « savoir de sens commun » ou dans ce qu'il appelle « représentations sociales » permettant aux individus de comprendre les lois avec lesquelles fonctionne le monde qui les entoure. Les représentations vont donc agir comme « une grille de lecture » (Abric, 1994) propre à chaque groupe social. Et c'est notamment par le langage et les communications interpersonnelles que cette grille de lecture se construit et se re-signifie. Les représentations autorisent donc les modifications afin de permettre une interprétation adéquate de la réalité. Elles favorisent alors le lien social. Avec Moscovici, la notion de représentations devient une passerelle entre l'individuel et le collectif.

Cette notion a aussi le mérite d'établir un pont entre deux grands courants de pensée restés longtemps en conflit, à savoir le courant idéaliste et le courant matérialiste de la connaissance.

En effet, dans sa *Théorie des Idées*, Platon affirme une distinction entre l'opinion (*doxa*) et la science (*épistémè*) ou « la vérité ». Cette distinction met dos à dos le savant et l'homme ordinaire, du fait que le premier recourt à la vérité immuable qui demeure dans le monde des dieux, le second se réfère à l'opinion et au monde sensible. S'approprier la vérité, selon Platon, ne sera possible qu'après un effort long et constant d'apprentissage des mathématiques, du dialogue et de *la Théorie des Idées*. Plus tard, avec le cogito de Descartes (1596, 1650), "la pensée" qu'elle soit rationnelle ou irrationnelle devient la seule vérité absolue qui existe puisque c'est grâce à elle que l'on prend conscience de l'existence du monde sensible et réel. Convaincu de cette idée Berkeley (1685, 1753) écrit « tous les corps matériels n'existent que sous forme d'une représentation mentale, des images mentales donc leur existence se résume dans l'opération de leur perception ».

Quant aux tenants du courant matérialiste, l'intellect et la raison ne sont que des phénomènes secondaires, des épiphénomènes qui résultent de la réalité extérieure ou de la matière. Pour les Sophistes, les adversaires de Platon, « rien n'est vrai en soi » et la vérité change selon la mesure de l'homme, selon ses pratiques, son discours et sa place dans la société. Avec la « théorie de l'homme mesure », les matérialistes démontrent qu'il n'y a pas une seule vérité à connaître. Or, si la vérité est multiple, dit Platon, c'est le règne de la contradiction.

L'opposition entre la pensée et la réalité se convertit au cours de la période médiévale par une opposition entre la foi et la raison qu'Averroès (1126, 1198) a tenté de résoudre, dans son ouvrage *Accord de la religion et de la philosophie*, en donnant une nouvelle définition de la vérité et du sujet connaissant. Il y distingue l'intellect passif et l'intellect actif, le premier est personnel, son consensus porte sur les pratiques, le second est collectif et son consensus porte sur les connaissances et les croyances partagées. Cette distinction a permis de considérer deux stratégies différentes et non contradictoires pour acquérir la vérité, on peut se l'approprier avec la religion ou la philosophie. Ces deux façons d'acquérir la vérité sont dictées par la loi Divine qui incite dans plusieurs versets du Livre (le Coran) de faire « usage du raisonnement rationnel ou rationnel et religieux à la fois » pour comprendre l'univers. « Le Très-Haut a dit : N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre et sur toutes les choses que Dieu a créées » (Ibid. p.7). Cela s'explique, selon Averroès, par la diversité de la nature humaine et la tendance de certains de fonder leurs connaissances sur le manifeste et d'autres sur le caché et le latent. Par contre, si Averroès a réussi à réduire la distance entre la

foi et la raison, les philosophes de l'époque des Lumières engagés contre toute forme d'oppression religieuse et morale, ont terminé ce conflit par le triomphe de la raison sur la foi.

Pour atténuer cette rupture, il faut attendre les penseurs du XIXe siècle, Kant (1724, 1804), notamment, qui, dans *La phénoménologie de l'esprit critique*, montre que notre capacité de raisonnement dépend de trois moyens d'acquisition de connaissance ; les sentiments, la raison et la pratique. Et seule avec la pratique que la connaissance devienne à la portée de tout le monde. Kant fait aussi une distinction entre la logique sociale et la logique formelle du fait que la première est déterminée par l'histoire de l'individu et les pratiques alors que la seconde se rapporte aux croyances collectives et universelles transmises et partagées. Le lien entre ces deux logiques, sociale et formelle, s'est confirmé avec Auguste Comte (1830, 1842), avec sa théorie dite « *Loi des trois états* »¹ de l'évolution de la science. Selon cette théorie, la pensée humaine passe successivement par l'âge « théologique » puis l'âge « métaphysique » et enfin l'âge « positive ». Les sciences positives appelées aujourd'hui « exactes » ont pour rôle d'éliminer les spéculations métaphysiques et de comprendre objectivement les lois de l'organisation sociale. Bachelard, dans *Le nouvel esprit scientifique* (1934), affirme, lui aussi, que la science évolue de manière permanente dans le dialogue, la raison et l'expérience et qu'elle ne se sépare pas de son histoire au cours de laquelle elle ne cesse de se rectifier, de se corriger et d'élargir ses concepts. Le matérialisme historique de Marx confirme cette dialectique en montrant comment la connaissance se développe dans les relations sociales de production et à travers l'histoire de la société de classe. Les sciences, les philosophies, les arts et la religion ne sont que de structures de pensée créées par la société pour justifier les inégalités sociales et permettre aux classes dominées de mieux supporter leur soumission. Dans ce cas, toute production idéale dépend de la société et de ses besoins et par conséquent de la collectivité et non de l'individu seul.

La primauté du collectif sur l'individuel ou de l'individuel sur le collectif devient la problématique autour de laquelle plaident les penseurs du vingtième siècle. L'individuel est toute expérience personnelle qui oriente et organise les actions et les conduites d'un individu selon une intention pragmatique, le collectif est tout ce qui est normatif, culturel et largement commun à tous les membres d'une société, comme la religion, leur servant de référence pour régler et légitimer les comportements des individus au sein du groupe ou dans les rapports

¹ Cette théorie est publiée dans son ouvrage « *Cours de philosophie positive* » publié de 1830 à 1842

intergroupes. Durkheim, un des élèves de l'école positiviste, montre dans la *Revue de métaphysique et de morale* (1898) comment les représentations religieuses, les mythes et les idéologies sont des représentations collectives (Guimelli, 1999) qui orientent les perceptions et les comportements individuels. Le Bon (1895), en parlant de l'« âme collective » ou « identité de la foule » montre, de sa part, comment cette identité estompe les différences entre les membres du groupe social en leur donnant une caractéristique commune leur permettant de se distinguer des autres groupes. Pour le Bon, c'est avec la logique des sentiments que la foule élabore ses croyances collectives et non la logique rationnelle. Pour, Lévy-Bruhl (1903), on ne peut comprendre la culture des sociétés primitives à travers notre propre représentation du monde, puisque les représentations collectives sont spécifiques à chaque culture. Tarde (1890), le concurrent de Durkheim, insiste sur la primauté de l'individuel sur le collectif; notamment sur le rôle que joue la conversation dans le changement des opinions et des croyances collectives. Piaget (1896-1980) pose, de même, le problème des représentations du monde et du jugement moral chez l'enfant comme « des processus psychiques » intermédiaires « intervenant dans le traitement des données du réel » (Ibid, p. 41) et évoluant en fonction des rapports successifs que l'individu entretient avec la groupe social.

Cette disparité entre les théories idéalistes et matérialistes, rationnelles et religieuses, individualistes et collectivistes s'est résolue avec la notion des représentations sociales. Située à l'articulation de « la cognition, de la communication et de la sociabilité » (Flament, 2003, p.3), la notion de représentation sociale admet que toute société à une époque donnée construit un ensemble de « savoir de sens commun » qui lui permet de s'appropriier la réalité, la manipuler, la dominer pour s'y adapter. Ainsi, en admettant l'existence d'un « savoir de sens commun », c'est admettre qu'il y a autant de savoirs et d'objets à connaître qui dépasse notre expérience personnelle. Objet individuel et objet collectif, objet à l'intérieur de nous et objet à l'extérieur de nous. L'objet intérieur implique des facultés de perception (la connaissance de Platon, le sens de Kant et la raison de Descartes), l'objet extérieur implique des facultés de conception (la pratique des Sophistes, la mémoire sociale de Comte et de Bachelard, les sentiments de Kant et du Le Bon, la culture de Lévy-Bruhl, le langage de Tarde, les représentations collectives de Durkheim), tels sont les objets d'étude de l'approche de représentations sociales.

La représentation est alors un concept d'origine du fait qu'elle réduit l'écart entre des disciplines et des champs d'étude très éparpillés et réunit des théories lointaines et récentes

pour étudier ce qui est collectif et ce qui est individuel, ce qui est normatif et ce qui fonctionnel, ce qui est objectif et ce qui subjectif dans toute forme de pensée sociale, elle fait alors le pont entre le psychologique et le sociologique et permet d'étudier « la vie psychique » (Mannoni, 1998) qui se manifeste dans le discours et les comportements des individus, dans leurs rapports sociaux, leurs pratiques et même dans leurs sentiments « sans les déformer ni les simplifier » (Moscovici, 1961). Son originalité réside, ainsi, dans sa neutralité en tant qu'approche, puisqu'elle peut envisager le thème général de la connaissance, de la perception sociale et de la religion, avec moins de polémique et plus de liberté d'esprit. « Ne pas admettre une forme de pensée qui nous est différente, c'est se limiter dans une forme de pensée très limitée », c'est le principe de base de l'approche des représentations sociales.

La représentation sociale est alors une expression récente et d'usage multiple. Pour Doise, « la réduire à une seule définition, c'est enlever à la notion de représentation sociale sa fonction d'articulation avec les autres systèmes explicatifs » (1985.p.83). Ceci nous amène à dire que les représentations sociales s'imbriquent non seulement dans les études psychosociologiques mais aussi dans tous les champs des sciences humaines et sociales.

2. Présentation des différentes approches d'étude des représentations sociales

Comment ces différentes approches expliquent-elles la diversité des représentations sociales dans des groupes appartenant tous à la même société où règnent les mêmes normes et les mêmes valeurs sociales ?

2.1. L'approche sociogénétique de Moscovici

Moscovici (1961) fut le premier à avoir montré dans son étude princeps, portant sur les représentations de la psychanalyse, les processus de construction des représentations sociales. Il explique que celles-ci varient en fonction de différents rapports de communication. Son point de départ était l'abandon de la distinction behavioriste entre le sujet et l'objet. Pour lui, il n'y a pas de coupure entre l'univers intérieur et l'univers extérieur de l'individu, «si un individu ou un groupe exprime une opinion par rapport à un objet, cette opinion est d'une certaine façon constitutive de l'objet, elle le détermine » (1994, p.12). Dans cette étude, portant sur un grand public français des années cinquante, Moscovici interroge des catholiques et des communistes. Il constate, en effet, que « leur vision de la psychanalyse est irréductiblement spécifique, les premiers l'abordent d'un point de vue

moral, tandis que les seconds la jugent dans le champ politique et lui reprochent de distraire l'attention des travailleurs de leur revendications politiques » (Rouquette et Rateau, 1998, p. 18). Les résultats de cette étude ont permis à Moscovici de fonder un nouveau champ conceptuel associant ainsi la notion durkheimienne de « représentation collective » à une grille de lecture psychosociologique.

C'est parce que la psychanalyse est au centre de nombreux débats dans la société française qu'elle réactive des représentations et des prises de position divergentes. Pour expliquer comment ces différentes représentations sont nées, Moscovici postule la réunion de trois conditions ; d'abord la *dispersion de l'information* à propos de l'objet de telle sorte que les individus se sentent incapables de la rassembler parce que les croyances, les opinions et les attitudes se trouvent mêlées, ensuite le groupe doit manifester un intérêt à un aspect particulier de l'objet, ce qui va le *focaliser dans le champ social*, enfin les membres du groupe doivent ressentir qu'il est nécessaire de développer des connaissances à propos de l'objet, ce que Moscovici appelle la *pression à l'inférence*, afin de combler le déficit de l'information dans les médias, les lectures, et les communications collectives. Lorsque toutes ces conditions sont réunies, il va apparaître un savoir naïf différent du savoir expert.

À la suite de l'étude de Moscovici, de nombreux travaux et recherches ont été réalisés pour traiter la question des représentations sociales, chacune de ces recherches se situe à un niveau d'observation différent et privilégie certaines dimensions dans l'étude des représentations. Nous recensons, en effet, un premier courant, qui avec Willem Doise (1990) étudie la dynamique de la représentation dans les relations et les insertions sociales multiples des individus. Puis un deuxième, qui s'attache avec l'école d'Aix-en-Provence, mené par Abric (1987), Flament (1987, 1989), Moliner (1988), Vergès (1992), Rouquette (1998) à étudier la structure interne de la représentation, d'autres plus récentes, menés par Deschamps et Guimelli (2002), Guimelli et Rimé (2009) se consacrent à étudier la dimension émotionnelle et affective de la représentation.

2.2. L'approche socio-dynamique de Doise

Doise montre que les différentes représentations qui circulent dans la société, résultent des différences ou des convergences d'intérêts envers l'objet et même des proximités sociologiques entre les groupes. Ainsi, dans les sous-groupes de genre, socio-économiques ou professionnels, les individus sont en interaction permanente autour de l'objet de représentation. Ce sont ces interactions qui vont définir une certaine logique et intérêt et un

ensemble de valeurs et normes sociales « (le méta système) qui opèrent ensuite des régulations dans le système cognitif des individus » (Deschamps et Moliner, 2009). « C'est l'analyse des régulations effectuées par le méta système social dans le système cognitif qui constitue l'étude proprement dite des représentations sociales » (Doise, 1992, p. 13). Et c'est ce phénomène que Doise appelle « l'ancrage sociologique » d'une représentation. Moliner et al. (2002) rappellent, dans ce cadre, que cet ancrage se manifeste par l'apparition, dans la société, des croyances et des opinions spécifiques à chaque groupe social.

Aussi, les représentations que chaque groupe élabore sont fonction de la position de chaque groupe vis-à-vis de l'objet représenté et des relations intergroupes. C'est ce que Doise appelle « l'ancrage psychosociologique » de la représentation, donc la variation des prises de position envers un objet de représentation procède de cette pluralité d'ancrages et du niveau d'adhésion des sujets au savoir partagé. En effet, pour comparer les représentations de deux groupes issus d'une même population, Doise propose de différencier les groupes selon quatre critères psychosociaux, le niveau idéologique ou représentationnel (appelé souvent institutionnel), le niveau positionnel, le niveau intra-individuel et le niveau interindividuel. Pour le niveau idéologique, il s'agit de repérer le système de croyances et de représentations que développe chaque groupe pour appréhender le monde, pour niveau positionnel, les variables explicatives sont les caractéristiques du groupe c'est la position que chacun occupe par rapport à l'objet de représentation, le troisième niveau intra-individuel implique l'étude des processus de catégorisation, le quatrième niveau, dit inter-individuelle, consiste à étudier la nature des rapports et des conflits intergroupes. Dans notre recherche nous allons considérer la majorité de ces critères vu qu'ils permettent une lecture croisée de la dynamique représentationnelle et de la dynamique identitaire.

L'approche socio-dynamique de Doise est le prolongement des études de Moscovici sur le « système » et le « méta système », elle permet aussi de « dépasser l'opposition entre l'aspect collectif des représentations sociales et l'aspect individuel des attitudes » (Flament, 2001, p. 62), elle est proche du modèle bidimensionnel de Moliner.

2.3. L'approche du noyau central d'Abric

La théorie du noyau central a pour fondement les travaux portant sur la perception développée par Heider (1927) et Asch (1946) et reprend en grande partie les analyses de Moscovici (1961). En effet, le mérite d'Abric, le précurseur de cette théorie, est de mettre en place des protocoles d'analyse rigoureux du phénomène représentationnel et d'ouvrir

la voie des études sur la structure interne de la représentation, sur les caractéristiques de ses éléments constitutifs et leur mode de fonctionnement. Abric précise, « une représentation sociale est un ensemble organisé d'informations, d'opinions, d'attitudes et de croyances à propos d'un objet donné. Socialement produite, elle est fortement marquée par des valeurs correspondant au système socio-idéologique et à l'histoire du groupe qui la véhicule, pour lequel elle constitue un élément essentiel de sa vision du monde » (2003, p. 59). La définition de Flament (1987) est plus précise, pour cet auteur, la représentation est « un ensemble organisé de cognitions relatives à un objet, partagées par les membres d'une population homogène par rapport à cet objet ». Le terme cognitions peut renvoyer, selon Abric et Flament, « à des éléments forts divers dans la représentation, où il est difficile de « séparer le cognitif de l'affectif » (Grize et al.1987, p. 200), ces éléments sont des « éléments informatifs, cognitifs, idéologiques, normatifs, croyances, valeurs, attitudes, opinions, images » (Jodelet, 1989, p. 36).

De ces deux définitions, on comprend que la représentation n'est pas « un amas désordonné de constituants, mais qu'elle présente une structure » (Flament, 2003, p.23)

2.4. Les approches récentes

2.4.1. Le modèle bidimensionnel de Moliner

Moliner trouve que la représentation est évaluative de nature et propose une deuxième dimension à la structure interne de la représentation qu'il appelle dimension évaluative. Alors, il a supplémenté au noyau central un caractère évaluatif, ce qui a facilité l'analyse de la dynamique des représentations sociales et a permis d'établir des ponts théoriques entre le concept d'attitude et celui de représentation sociale (Moliner, Tafani, 1997).

Selon ce modèle bidimensionnel (1994, 1996), le champ représentationnel s'organise autour de deux dimensions indépendantes, une dimension structurale relative au statut central versus périphérique formée de croyances associées et une dimension évaluative renvoyant aux prises de position envers ces croyances. Cette dernière pourrait être appréciée par une échelle d'attitude. Le modèle bidimensionnel de Moliner conçoit donc quatre champs cognitifs distincts, regroupés selon leur centralité et leur caractère plus ou moins évaluatif, ce qui permet de comprendre le rôle stabilisateur et structurant des croyances centrales s'exprimant dans la dimension évaluative de la représentation

Zone du noyau central :

- *pôle descriptif* : il comprend des croyances centrales, non évaluatives permettant de définir l'objet de représentation,
- *pôle évaluatif* : il regroupe les normes, éléments centraux évaluatifs importants permettant de juger généralement l'objet de représentation.

Zone des éléments périphériques :

- *pôle descriptif* : il comprend des descriptions, des éléments non évaluatifs,
- *pôle évaluatif* : traduit les attentes et les craintes individuelles.

Ainsi, les *deux* champs investis de valeurs positives ou négatives et sur lesquels doit porter une analyse factorielle approfondie sont le pôle évaluatif central et le pôle évaluatif périphérique où résident les normes, les attentes et les craintes qui sont plus individuelles, plus émotionnelles donc plus évaluatives que les normes. Selon Moliner (1994, 1996), il y a alors dans la représentation des éléments plutôt descriptifs et des éléments plutôt évaluatifs, ces derniers ont une forte connotation évaluative parce qu'ils traduisent ce que les sujets ressentent à l'égard de l'objet de représentation.

2.4.2. Les études de Guimelli et Rimé portant sur la dimension affective de la représentation

Les émotions peuvent changer la signification de l'objet de représentation selon le contexte vécu, et orienter les pratiques sociales. La logique émotionnelle a pour rôle d'actualiser les objets de représentation en leur inculquant les caractéristiques du contexte social immédiat et les caractéristiques de « l'âme collective » (Le Bon). C'est dans cette logique que réside la signification émotionnelle de l'identité du groupe (Tajfel et Turner, 1972, 1987). Plusieurs auteurs ont parlé de l'implication de la dimension affective ou émotionnelle voire aussi évaluative dans la genèse et l'expression des représentations sociales (Arruda, 2003 ; Boggi Cavallo et Iannacone, 1993 ; Jodelet, 1989, 2002 ; Molinari et Emiliani, 1996 ; de Rosa, 1993 ; Wagner, 1992) sans pour autant approfondir empiriquement leur position. Récemment, des études ont contribué à affiner la recherche sur les éléments constitutifs de cette dimension. Deschamps et Guimelli (2002) et Guimelli et Rimé (2009) considèrent que la dimension affective de la représentation contient des émotions. Campos et Rouquette (2000, 2003), Delouée (2005, 2006) parlent par contre de nexus « nœuds affectifs prélogiques » associés à certains objets de représentation, notamment des objets sensibles. « Deschamps et Guimelli (2002), ainsi que Guimelli et Rimé (2009) posent que le caractère

“sensible” de certains objets sociaux (l’insécurité, l’Islam) amènent les individus à partager et à produire des représentations qui ont plus de charge affective. En conséquence, pour eux, «certaines cognitions qui composent le champ des représentations sont porteuses d’émotions plus ou moins intenses. Celles-ci sont alors susceptibles de colorer ce champ d’une manière spécifique, contribuant ainsi à son organisation » (Deschamps et Guimelli, 2002) » (Lheureux et Guimelli, 2009). Ces constats confirment bien que la représentation a une organisation interne bidimensionnelle formée par des éléments cognitifs et des éléments affectifs évaluatifs. Plus tard, Lheureux et Guimelli ont adopté une approche convergente avec celle de Banchs (1996) qui met l’accent sur le rôle essentiel de la composante affective dans la constitution des représentations sociales et dans la mise en œuvre des pratiques et ont étudié expérimentalement cette approche. Ils ont ainsi prouvé dans une étude empirique, fondée principalement sur une tâche d’association libre puis sur un questionnaire de caractérisation affective, que les deux méthodes ont donné une organisation interne identique des dimensions cognitives et affectives de la représentation étudiée, cela veut dire que les cognitions sont intimement liées aux émotions. Les résultats confirment, alors, les hypothèses de départ qui posent que les cognitions partageant les mêmes sentiments sont plus connexes que celles ne partageant pas les mêmes sentiments.

2.4.3. Les études de Rouquette portant sur la dimension affective de la représentation des personnes

D’autres recherches sur le contenu de la composante affective ou émotionnelle de la représentation ont pris place autour du concept de "nexus" (Rouquette, 1994). Rouquette définit le nexus comme une forme de connaissance emblématique qui s’exprime dans « des opinions fortement tranchées, des prises de position fortement marquées ou des slogans largement mobilisateurs ». Il s’agit « des termes du langage commun », des « étiquettes verbales à forte valeur affective car se manifestant par des réactions spontanées d’adhésion ou de rejet » (Lo Monaco et Guimelli, 2009) des « noyaux de sens irraisonnés, d’origine affective » (Guimelli, 1999, p.99) couvrant une réalité prélogique et mobilisatrice d’une communauté d’individus. Leur force dépend de la période dans laquelle ils se manifestent et s’expriment. Rouquette (2010) explique que ces noyaux centraux sont différents des noyaux centraux de la représentation, pour cet auteur « la pensée sociale s’élabore et se diffuse principalement dans le cadre des communications, les médias mais surtout les conversations. C’est là où les représentations sociales peuvent être développées, discutées et argumentées puisqu’elles sont avant tout des "théories naïves". En revanche, les nexus sont d’une seule pièce, en tout ou rien : on y croit, on y adhère, cela ne se discute pas, cela ne se détaille pas

en éléments périphériques. Tout y est central. Lorsque les gens sont mobilisés par un nexus, ils ne vont pas essayer de l'analyser : le nexus est pour eux de l'ordre de l'évidence, laquelle ne se décompose pas. C'est pour marquer ce caractère d'enchevêtrement, d'entrelacement, de "non-décomposabilité" que j'ai choisi le mot latin de nexus, qui renvoie à un "nœud" de sens, un "bloc" où tout se tient »¹.

2.5. Conclusion

De la société au groupe puis à l'individu, des cognitions aux attitudes et émotions, ces approches offrent des explications différentes mais complémentaires sur la dynamique du champ représentationnel et proposent de l'étudier en composantes. Ces composantes ou dimensions pourraient se ramener à trois : informative, structurale et attitudinale. En effet, malgré la différence entre les auteurs sur le nombre des dimensions du champ représentationnel, toutes ces théories recourent au modèle atomique pour illustrer la dimension structurale de la représentation. Elles accordent toutes à la représentation un noyau central autour duquel gravitent des éléments périphériques. Le repérage de ces composantes est indispensable pour l'étude de la représentation.

II- Contenu et structure de la représentation sociale

La représentation n'est pas une copie conforme de la réalité mais une interprétation de celle-ci. Etant ainsi, elle n'est que dans l'esprit de l'homme, dans sa pensée et son imagination, ses éléments constitutifs sont des cognitions, des pratiques, des jugements et des émotions dont l'organisation détermine sa signification. Nous détaillons ce contenu et cette structure ci-après :

1. Contenu de la représentation

1.1. Éléments cognitifs

Les représentations ont un contenu. Pour Moliner une représentation est un ensemble d'« information, d'opinions et de croyances » (1996, p.13) dont certaines sont plus importantes que les autres. Ce sont les individus qui, au cours de leurs échanges, en fonction du contexte, s'accordent à leur établir cette classification et cette hiérarchisation. Les études sur l'information au niveau des représentations sociales montrent qu'elle est sélective et varie selon l'attitude du sujet. Les opinions quant à elles sont des points de vue rationalisés et argumentés, élaborés pour justifier les conduites. De ce fait, elles restent souvent au niveau

¹ Cette citation est une réponse à la question que j'ai posée au professeur Rouquette sur les nexus lors du Congrès International des Représentations Sociales CIRS ayant lieu en Tunisie en 2010

des clichés collectifs. L'ensemble d'informations et d'opinions forment une croyance, vécue comme une conviction à laquelle le groupe tient comme vraie mais sans preuve. Certaines recherches ont montré qu'une représentation est formée de plus de croyances que d'informations. Quand ces croyances se durcissent elles deviennent des normes et des valeurs constituant l'environnement idéologique du groupe et du moment (Abric, 1994).

Une deuxième définition sur le contenu de la représentation affirme qu'elle est aussi constituée d'un ensemble « d'attitudes » (Abric, 1994, p.19), de « jugements et de stéréotypes » (Ibid., p.25), qui orientent les « pratiques » et les conduites, jouent comme une grille « d'interprétation de la réalité » (ibid, p.13), l'interprétation et le jugement sont loin d'être objectifs. L'attitude est un état mental qui oriente la personnalité et l'identité (ex. l'attitude xénophobe et raciste). Elle est plus stable et plus fiable que l'opinion, puisque c'est une tendance à réagir, une préparation à l'action et une conduite anticipée. Les études sur les changements d'attitudes (Lewin, 1945) montrent qu'elle fonctionne mieux en groupe. Il est plus facile de repérer ou de faire changer l'attitude d'un individu lorsqu'il est en groupe que lorsqu'il est isolé. D'où l'intérêt d'étudier les attitudes, selon Doise (1992), dans leur ancrage dans des catégories d'appartenance en lien avec les rapports sociaux que dans les caractéristiques psychologiques (ou dispositions internes) des individus. L'attitude a quatre fonctions ; de connaissance, d'adaptation, d'expression des valeurs et de défense de soi, aussi trois composantes, cognitive, affective et opératoire. Sa composante affective s'exprime par une attraction ou un rejet, j'aime ou je n'aime pas, je suis pour ou je suis contre. Nous nous attendons à réactiver sa composante affective et sa fonction de défense du soi avec les connotations que les sujets sont incités à attribuer à leurs associations.

C'est pour cela que maints chercheurs (Moscovici, 1988 ; Jodelet, 1989) rappellent que les représentations ont toujours une base affective et qu'il faut prendre en considération les émotions « pour comprendre comment s'opère la construction sociale de la réalité » (Guimelli et Rimé, 2009, p.166).

1.2. Eléments affectifs

1.2.1. Les émotions

Si les attentes et les craintes sont des éléments évaluatifs de la représentation comme l'affirme Moliner (Moliner et Tafani, 1997), elles sont aussi des émotions. Du fait que les représentations sont inscrites dans le temps et socialement élaborées (Lheureux et Guimelli, 2009) ces émotions sont temporaires et circonstancielles, on peut supposer que celles-ci

constituent la partie la plus vivante, le cœur battant de la représentation, voire le seau qui marque son actualité. Par conséquent, si les émotions sont circonstancielles, c'est parce qu'elles ont pour origine des événements et des conditions de vie partagées collectivement, elles vont ainsi amener les individus à appréhender et réagir différemment à l'objet de représentation.

1.2.2. Les stéréotypes

Les stéréotypes sont plus forts et plus tenaces que les opinions ou les préjugés, car ils sont chargés par plus d'émotion. Ce sont des opinions majoritaires, qui constituent la marque du groupe, Fiske (1998) les considère comme la part cognitive de l'attitude, puisque les attitudes sont un élément de la représentation, les stéréotypes en sont un produit partiel (Vidal et Brissaud-le-Poizat, 2009). Abric (1994) les situe au niveau périphérique mais dans certaines conditions socio-affectives ou idéologiques, il a pu les identifier au niveau central. Moscovici (1961), dans ses premières analyses, les considère comme les conséquences du processus représentationnel puis il montre que les représentations sont les conséquences des stéréotypes. Doise et Deschamps (1973) considèrent les stéréotypes comme étant le noyau central des représentations sociales qu'ils proposent d'appeler représentations intergroupes. Présents au niveau central ou périphérique de la représentation, les stéréotypes vont jouer le rôle d'un filtre à travers lequel se re-codifie la perception sociale et se déterminent les rapports entre différents groupes sociaux.

1.2.3. Les nexus

Les nexus sont des stéréotype très anciens stabilisés dans le temps parcequ'ils ont une forte connotation affective. Ils sont propres à une culture donnée et à une période historique donnée. Plusieurs recherches (Campos et Rouquette, 2000, 2003 ; Delouée, 2005, 2006) ont montré que si l'objet de représentation active un nexus, il prendra une forte connotation affective. Nous citons dans ce cadre les deux recherches qui nous semblent les plus importantes (Lo Monaco ; Rateau ; Guimelli, 2007) conduites à propos de la représentation du groupe idéal à partir d'une technique de mise en cause. La première montre que l'activation d'un nexus module fortement l'effet de la mise en cause d'un élément central de la représentation et que, inversement, une menace pesant sur un nexus entraîne un rejet massif de l'objet même lorsque celui-ci apparaît comme conforme à ses prescriptions centrales. La seconde recherche prouve le pouvoir du nexus dans la réduction des divergences intra et inter-groupales. Ces résultats permettent de comprendre le contenu et les fonctions de la

composante émotionnelle ou affective des représentations sociales dans le masquage des processus de différenciation inter-catégorielle.

C'est la consigne de substitution portant sur les cognitions et les connotations (les signes (+) et (-) attribuées par les sujets à leurs associations) qui vont nous permettre de repérer facilement les stéréotypes, les émotions ainsi que les nexus dans les réponses recueillies.

1.2.4. Les prototypes

Quand il porte sur un objet social, le prototype est le modèle idéal voire le plus représentatif de la catégorie, il a une connotation positive et suscite une attitude favorable. Quand la représentation porte sur un objet physique, le prototype pourrait se manifester sous forme de normes sociales et de valeurs collectives très valorisées.

1.3. Élément pratiques

1.3.1. Les pratiques

Abric, lorsqu'il décrit les dimensions normatives et fonctionnelles du noyau central, écrit « selon la nature de l'objet et la finalité de la situation (...) les éléments [centraux] les plus importants pour la réalisation de la tâche (...) seront alors privilégiés ». La pratique est ainsi, c'est un élément constitutif de la représentation et c'est aussi son élément le plus actif puisque à travers les pratiques (nouvelles) que l'on peut transformer toute la structure de la représentation (ancienne). Flament (1998) explique aussi que deux personnes ayant une expérience pratique différente de l'objet de représentation n'envisagent pas cet objet avec la même perception. Dans le cas de notre étude, une surévaluation d'une pratique religieuse sur une autre dans les associations des groupes étudiés (déterminée par sa fréquence d'apparition très élevée dans les associations) devrait traduire une signification spécifique et différente de la représentation que chaque groupe a de l'Islam et du Musulman.

2. Structure de la représentation sociale

La représentation a une structure atomique, constituée d'un noyau central et d'éléments périphériques. L'élément central assure à la fois la stabilité, la signification et l'organisation de la représentation. Telles sont les trois fonctions essentielles du système central. Flament et Rouquette (2003) précisent que le noyau est composé d'un petit nombre d'éléments, ce nombre varie de deux à six.

2.1. Le système central de la représentation

Le noyau central est composé à son tour de deux types d'éléments, éléments normatifs et éléments fonctionnels. Abric a prouvé dans ses études l'existence de ces deux éléments qualitatifs dans le noyau central que Flament appelle, éléments prioritaires et éléments adjoints du fait que les seconds ne prennent leur valeur que par adjonction aux premiers. En effet, les éléments normatifs organisent les prises de position à l'égard de l'objet, ils sont composés par les valeurs et les normes sociales du groupe et « sont collectivement engendrés et historiquement déterminés » (Flament, 2003, p.23). Ils sont alors les éléments les plus forts et les plus stables vu qu'ils sont non négociables par les individus. De ce fait, ils sont les plus résistants au changement. Cette caractéristique a été prouvée dans une série de recherches faites par Moliner (1988) sur les processus qui entraînent la transformation d'une représentation. L'auteur conclut qu'une représentation n'est censée se transformer radicalement que lorsqu'un élément du noyau central lui-même est contesté par le groupe, négocié et remis en cause (Abric, 1989). Les éléments fonctionnels organisent les pratiques relatives à cet objet et sont essentiels pour la réalisation de la tâche. Par conséquent, deux représentations qui ont le même contenu sont différentes si les éléments centraux sont hiérarchisés différemment selon qu'ils sont centrés sur le pôle normatif ou fonctionnel. Alors, c'est l'organisation de ce contenu au niveau du noyau central qui importe pour mener une étude comparative sur les représentations de différents groupes sociaux. « Le système central apparaît bien comme un ensemble constitué d'éléments de nature différente répartis autour de dimensions normatives et fonctionnelles (...) bien que tous ces éléments fassent partie du noyau central, leur rôle, leur poids ou leur importance relative peut varier d'un groupe social à un autre, voire pour un même groupe, d'une situation à une autre » (Rouquette et Rateau, 1998, p. 51).

2.2. Le système périphérique de la représentation

Flament (1987) montre que les éléments périphériques sont des schèmes organisés par le noyau central. Ce sont des éléments fonctionnels jouant le rôle de médiateur entre le noyau central et la situation concrète dans laquelle s'élabore la représentation, agissant comme grille de décryptage de la situation. Ces éléments périphériques « comprennent des informations retenues, sélectionnées et interprétées, des jugements formulés à propos de l'objet et de son environnement, des stéréotypes et des croyances » (Abric, 1994, p.25) et assurent trois fonctions :

- *fonction de prescription des comportements ou de concrétisation* (Abric, 1994) notamment sémantique, permettant l'habillage de la représentation en des termes concrets et présents. Dans ce cadre, Bourdieu dont la conception de l'habitus social s'apparente avec celle de représentation sociale attire l'attention sur le lien qui existe entre la réalité et les mots. Ainsi, il explique l'apparition d'un nouveau terme par une nouvelle manière de se représenter les êtres et les objets,
- *fonction de régulation*, elle permet d'adapter le sujet aux évolutions du contexte et lui indique ce qu'il est normal de faire et de dire,
- *fonction de défense*, décrite par Flament (1987) comme un « pare-choc » pour protéger le noyau central.

Ces trois fonctions du système périphériques permettent à la représentation de fonctionner économiquement sans recourir, à chaque instant, au noyau central pour analyser la situation. L'existence de ce double système de noyau central et d'éléments périphériques donne aux représentations sociales une caractéristique originale ; elles sont à la fois communes et spécifiques. Cela nous permet de comprendre pourquoi des sous-groupes pris isolément possèdent à la fois des opinions communes qu'ils partagent avec le groupe d'appartenance et des opinions spécifiques qui varient d'un sous-groupe à un autre. Pour Abric, l'identité sociale se manifeste lorsque le groupe d'appartenance fait une pression sur ses membres qui intègrent par assimilation les caractéristiques de l'endogroupe et élaborent une représentation spécifique compatible avec les normes du groupe.

III- Dynamique des représentations

1. Genèse des représentations sociales

La constitution d'une représentation sociale commence dans les communications collectives au cours desquelles s'élaborent et se partagent les idées et les opinions relatives à un objet important dans le champ social. Moscovici (1961) en étudiant l'image de la psychanalyse, a pu montrer comment la représentation engage une activité de transformation d'un « savoir expert » dans un autre de « sens commun », il a mis ainsi en évidence deux processus complémentaires et majeurs qui assurent cette transformation.

1.1. L'objectivation

Ce processus représentationnel permet une vision simplifiée de la réalité sociale grâce à trois opérations ; la *construction sélective*, la *schématisation structurante* et la *naturalisation*. Ces opérations permettent « de réduire la distance entre la connaissance qu'ils construisent de l'objet social et la perception qu'ils ont de cet objet » (Deschamps et Moliner, 2008, p.123). Il s'agit de détacher l'objet du champ social auquel il appartient pour pouvoir se l'approprier et le maîtriser puis de le schématiser avec des concepts théoriques et abstraits, ce qui va former le noyau figuratif de la représentation de cet objet, enfin de « naturaliser » des éléments abstraits et les généraliser de manière collective pour les rendre concrets, et ce n'est que dans cette étape que la représentation prend son statut d'évidence et qu'elle va pouvoir orienter les perceptions, les jugements et les conduites. Selon Moscovici (1993) et Guimelli (1999), une fois agencés, ces éléments constitueront l'essentiel du noyau figuratif de la représentation qui sera alors à la base de la plupart des explications nécessaires et à une appropriation concrète de l'objet. L'objectivation matérialise alors les opinions et le rationnel du savoir scientifique (Doise, 1994) en images ou figures. Par exemple dans les représentations sociales de la psychanalyse, les dynamiques psychiques deviennent des complexes, la libido devient désir érotique, voire liaison sexuelle entre l'analysé et l'analyste. Il est par exemple aussi fréquent « d'entendre que telle ou telle communauté, religieuse ou nationale, se caractérisent pour son goût pour l'argent ou son manque de goût pour le travail, ou encore sa violence » (Ibid, p.p.123, 124). L'objectivation agit alors comme de « véritables catégories de langage » (Moscovici, 1993, p.121) et « facilite la communication, ce qui est de la plus grande importance pour le tissage du lien social » (Doise, 1994, p. 14). Par ce processus, les connaissances relatives à l'objet de représentation n'apparaissent plus aux

individus comme des constructions intellectuelles mais bien comme des éléments de leur réalité environnante.

1.2. L'ancrage

Ce processus assure l'enracinement de la représentation dans le groupe et la société. Avant de mettre en évidence ce processus, Moscovici, s'interroge « comment l'image de la psychanalyse s'insère dans un système préalable de typologie de personnes et d'évènements; les riches, les artistes, les femmes, les enfants ? » Autrement dit, comment les groupes apprivoisent un objet qu'ils ne connaissent pas ? D'où l'intérêt d'étudier ce processus si l'on veut relier le psychologique au sociologique. Les deux mécanismes de l'ancrage sont différents mais complémentaires. Le premier mécanisme permet l'inscription d'objet nouveau dans un univers d'idées, de normes, de modèles de pensées et de valeurs préexistant chez les différents groupes sociaux, cet objet nouveau va alors avoir une multitude de significations et d'interprétations. Le second mécanisme permet aux groupes de supporter la contradiction entre le nouveau et l'ancien en transformant les perceptions à des visions nouvelles et en faisant valoir quand c'est nécessaire les cadres de pensée anciens qui permettent de ranger le nouveau dans l'ancien, ce mécanisme confère, de fait, une valeur fonctionnelle au contenu de la représentation en le rendant disponible et utile au groupe social, « un prêt-à-porter ». C'est avec l'ancrage que l'objet « étrange » peut devenir plus « familier » (Guimelli, 1999). D'après Moliner (2001), ce processus joue le rôle le plus important dans l'élaboration d'une représentation car il facilite l'appréhension de tout objet nouveau et oriente l'utilité sociale de la représentation. Donc, au centre de cette notion de base se trouve le processus de catégorisation sociale dont la fonction principale est de réduire la complexité de l'environnement physique et social, le signifier pour pouvoir le maîtriser.

1.3. Les communications collectives

Comment les processus sociocognitifs d'objectivation et d'ancrage sont-ils actualisés ? Ces deux processus reposent essentiellement sur les communications collectives au cours desquelles les représentations s'élaborent. Moscovici distingue trois types de communications collectives :

- *la communication interpersonnelle, verbale et informelle* qui se déroule le plus souvent entre sujets de grande proximité, entre amis, collègues ou membres de famille.
- *le débat public* qui s'effectue principalement à travers les journaux, la presse et la télévision, ce que Moscovici appelle la diffusion. Cette forme de communication repose

sur le principe de vérité parce que les gens ont tendance à croire à tout ce qu'ils lisent dans les journaux ou à tout ce qui est diffusé par les moyens audiovisuels.

- *la communication culturelle* qui s'exprime à travers les chaînes de télévision, le cinéma, le théâtre et la publicité. Toutes ces formes de communication contribuent à la constitution d'un savoir commun.

Les représentations sociales de l'Islam et du musulman sont alors exposés à toutes ces formes de communications, interpersonnelles, publiques et culturelles.

2. Types et fonctions des représentations sociales

Flament (1987) précise qu'un objet n'est objet de représentation que si ses éléments organisateurs sont directement associés à l'objet lui-même. C'est ainsi qu'il définit deux grands types de représentations ; *représentations autonomes* partagées par les membres du même groupe social et en effet constituées d'un noyau central unique et un principe organisateur interne qui se situe au niveau de l'objet lui-même et *représentations non autonomes* dont le noyau central est multiple et se situe hors de l'objet lui-même, dans une représentation plus globale et plus conflictuelle, d'où naissent plusieurs significations qui pourraient se situer dans d'autres objets sociaux.

Ainsi, étant tributaire des sujets qui l'élaborent, une représentation autonome doit remplir, selon Abric, quatre types de fonctions au cours des interactions sociales:

- ***Fonction de savoir*** : elle permet aux individus de comprendre et d'expliquer la réalité par la constitution d'un savoir pratique de sens commun. Cette fonction facilite alors la communication et l'échange social du savoir de sens commun. Cette fonction a été brillamment démontrée dans les travaux de Moscovici sur la psychanalyse (1961) et de Jodelet sur la maladie mentale (1989).

- ***Fonction identitaire*** : elle définit l'identité d'un groupe et permet de maintenir sa spécificité en le différenciant des autres groupes. Cette fonction est de ce fait très active dans les processus de comparaison intergroupe et de catégorisation et discrimination sociales.

- ***Fonction d'orientation*** : elle agit à trois niveaux, déterminer la finalité d'une situation et le type de relations sociales pertinentes pour l'individu, produire un système d'anticipation et d'attentes, orienter les comportements et les pratiques nécessaires et légitimes dans une situation donnée. Cette fonction a fait l'objet d'un grand nombre de

recherches expérimentales dont les résultats sont concordants « que ce soit dans les situations d'interaction conflictuelle (Abric, 1987), dans celles des relations intergroupes (Doise, 1969) ou pédagogiques (Gilly, 1980), il est démontré que le comportement des individus ou des groupes est directement déterminé par les quatre composantes de leur représentation de la situation, qui prennent une importance relative selon le contexte et la finalité de la situation » (Abric, 1994, p.30). Les quatre composantes sont les suivantes : la représentation de soi, la représentation de la tâche, la représentation de l'autre et la représentation du contexte qui, ensemble, déterminent les représentations et orientent, par conséquent, les comportements, les rapports interindividuels et les pratiques sociales.

- *Fonction justificatrice* : elle intervient pour justifier les conduites et les prises de position en référence aux normes sociales. L'importance de cette fonction réside dans sa capacité d'augmenter la différenciation sociale et de la justifier. Elle maintient donc la distance sociale entre les différents groupes sociaux.

3. Processus et facteurs de transformation des représentations sociales

Moliner (2001) repère trois moments importants dans le processus de constitution de la représentation, moment d'émergence où la représentation n'est qu'un ensemble d'opinions faiblement structurées, moment de stabilité où les éléments de la représentation sont fortement inter-reliés et organisés autour d'un consensus, moment de transformation où la représentation est en train de subir des modifications et où les communications collectives à son propos sont intenses et conflictuelles. C'est sur les conditions de transformation d'une représentation que les chercheurs se sont surtout interrogés. Ces interrogations ont produit des études fructueuses.

Les variables qui déterminent la transformation des représentations sociales sont le contexte social, le contexte d'énonciation et les pratiques nouvelles.

3.1. Le contexte social

Moscovici, Jodelet, Doise et Abric ont mis en évidence trois effets du contexte social sur la représentation, le premier touche au contenu du savoir commun et à son « intégration dans un cadre assimilable et compréhensible pour les groupes » (Abric, 1994, p. 16), le second touche sa fonction identitaire et de régulation des relations intergroupes, le troisième touche à sa fonction explicative, de perception et de jugement

(Moscovici, (1961). Alors, tout changement contextuel aurait une répercussion sur le contenu de la représentation, sur sa dimension structurale et sur sa dimension évaluative.

3.2. Le contexte d'énonciation

3.2.1. La zone muette

De nombreuses recherches sur le contenu de la représentation ont prouvé que certains éléments du noyau sont modulés par le contexte d'énonciation de la représentation, ces éléments centraux non avouables par les sujets dans une situation d'énonciation ordinaire parce qu'ils sont contre les normes du groupe d'appartenance et les sujets ont peur d'avoir une image non gratifiante en les verbalisant. Leur repérage est par contre essentiel pour comprendre la signification de la représentation. Puisque ces éléments centraux sont contre-normatifs voire non légitimes, ils sont cachés dans une zone que Guimelli et Deschamps (2000) et Deschamps et Guimelli (2002) appellent « zone muette ». D'autres travaux sur des objets de représentation sensible (Flament, Guimelli et Abric, 2006) ou des groupes stigmatisés (Abric, 2003) ont montré que la zone muette de ce genre d'objets est toujours susceptible d'être verbalisée lorsque l'on choisit la technique pertinente. Pour ces auteurs, un objet de représentation sensible comporte « des cognitions et des croyances qui, si elles étaient exprimées (notamment dans certaines situations), pourraient mettre en cause des valeurs morales ou des normes valorisées par le groupe » (Guimelli et Deschamps, 2001, cité par Abric, 2003, p.80). Les sujets masquent ainsi leurs opinions personnelles pour ne pas mettre en cause les valeurs morales ou les normes valorisées par le groupe (Chokier et Rateau, 2009). De ce fait, il faut découvrir cette zone pour connaître la signification effective de la représentation.

Rappelons que la notion de « zone muette » s'inscrit dans les derniers développements théoriques de l'approche structurale (cf. Abric, 2003). Elle rejoint la notion de schèmes dormants » introduits par Guimelli (1998). Abric précise qu'au sein d'une représentation, nous pouvons avoir affaire à deux types d'éléments dormants, éléments en sommeil parce qu'ils sont non activés et éléments en sommeil parce qu'ils sont non exprimables, ce sont ces derniers qui constituent la zone muette.

En effet, puisque la zone muette contient des éléments contre-normatifs, il va « falloir réduire la pression normative pour faciliter sa verbalisation » (Abric, 2003, p.75) et c'est la technique de substitution qui, réduisant le niveau d'implication du sujet, va réduire la pression normative qui pèse sur lui. Cette désimplication consiste à faire parler

le sujet au nom d'une autre personne ou au nom d'un groupe plus général « les Français en général par exemple). Une étude de Guimelli et Deschamps (2000) sur les représentations sociales des Gitans montre que le Gitan apparaît avec un portrait positif avec la consigne normale alors qu'avec la consigne de substitution, il est perçu comme voleur par 84% des sujets, prouvant que cette représentation est stéréotypique. La consigne de substitution favorise l'apparition des stéréotypes.

3.2.1.1. Zone muette et stéréotypes

Bien que la relation entre préjugés et discrimination ne soit pas systématique (Pettigrew, 1993 ; Glasman et Albarracin, 2006), le lien entre zone muette, stéréotype et discrimination est évident pour les chercheurs en psychologie sociale. L'excellente illustration de ce lien est l'étude de LaPierre (1934). Au cours des années trente, Richard LaPierre a traversé les Etats-Unis avec un couple chinois. A cette époque les préjugés envers les chinois étaient très répandus. Il s'arrêta dans quatre-vingt-quatre restaurants et soixante-sept hôtels dont un seul refusa le couple chinois. Six mois après, il adressa un questionnaire aux propriétaires des restaurants et hôtels les interrogeant s'ils acceptent des individus de race chinoise comme clients, les résultats ont montré que plus de 90% des répondants n'acceptent pas des clients chinois et un seul est favorable à cette clientèle. Ainsi, la tendance à discriminer peut être réduite par la pression normative, l'influence de la présence de l'autre et la peur d'avoir une image non gratifiante de la part du groupe d'appartenance. Les préjugés et les discriminations sont alors cachés dans une zone muette et ne sont pas exprimés dans un contexte social ordinaire. Il s'agit des représentations sociales défavorables vis-à-vis d'un groupe social donné. C'est en effet le contexte d'énonciation et le système de croyances partagées par le groupe qui autorise ou non la conversion des attitudes négatives en comportements discriminatoires.

Dans notre recherche, le fait d'amener le sujet à s'exprimer sur l'Islam au nom du Musulman d'Orient et à s'auto-décrire au nom du Musulman d'Orient est une façon pour réduire le niveau d'implication du sujet et activer par ailleurs les opinions contre-normatives et les stéréotypes négatifs qu'il a intériorisés, non exprimés en contexte normal de peur d'avoir une image non gratifiante.

3.3. Les pratiques nouvelles

Le caractère mouvant de l'environnement social peut parfois imposer l'adoption de pratiques nouvelles opposées à la norme prescrite par la représentation. La modernité par

exemple oblige à changer quelques conduites et croyances anciennes pour ne pas se sentir isolé de ce qui se passe dans le monde. La transformation de la représentation dépend dans ce cas de la façon dont les sujets perçoivent la situation impliquant des pratiques nouvelles, comme étant définitive (irréversible ; le retour aux pratiques ancienne est impossible) ou temporaire (réversible ; le retour aux pratiques anciennes est possible). Les chercheurs en représentations sociales parlent ici de trois types de transformations ; résistante, progressive et brutale.

3.3.1. Transformation résistante

Quand les pratiques nouvelles en contradiction avec la représentation sont perçues comme réversibles (provisoires), le noyau central reste intact, insensible à ces modifications de l'environnement et la contradiction sera gérée au niveau de la périphérie.

Pour Flament, la périphérie est la zone du tampon, elle absorbe toutes les contradictions du contexte et assure la stabilité de la représentation. Il est alors préférable de parler de transformation superficielle. Mais quand le noyau central lui-même est concerné par ces modifications, la transformation est dite profonde. Dans ce cadre, Flament et Rouquette (2003) parlent de deux stratégies de résistance au changement, la rationalisation et la réfutation, la première, portant sur la périphérie, la seconde sur le système central.

3.3.1.1. La rationalisation

Suite à un événement, une information ou une situation, l'individu doit parfois effectuer une réorganisation qui a un coût cognitif (Moliner, 2001, cité par Vidal, 2004, p.55). La réorganisation a pour objectif de réduire l'incertitude et liquider la contradiction rencontrée, quand l'élément touché est périphérique, la réorganisation est superficielle, elle vise la protection du noyau central de toute altération. Agissant au niveau de la périphérie, cette défense s'opère sous forme d'une rationalisation.

La rationalisation est la réduction de la contradiction de l'élément dissonant (Festinger, 1996). Elle porte sur deux cibles, l'élément contradictoire en modifiant sa signification ou la contradiction elle-même qui pour la rendre tolérable, fait appel à « de bons arguments », ce que Flament appelle schème étrange de raisonnement(1989). Un schème étrange est une construction imbriquant quatre cognitions élémentaires ; le rappel du normal (la croyance ancienne), la désignation de la nouveauté, l'affirmation plus ou moins nette d'une contradiction et enfin la proposition d'un argument (Moliner,

2001, p.36). Ces schèmes étranges, à cause de leurs caractéristiques conditionnelles permettent aux individus de supporter les contradictions entre les éléments nouveaux (étranges) et leur mentalité traditionnelle. Mais dans la mesure où les schèmes étranges se multiplient, il est prévisible que la représentation se transforme dans son intégralité. « Nous pensons que ces rationalisations multiples accumulées finissent par créer une incohérence intra et inter individuelles insupportable et dont on ne peut sortir que par un retour aux pratiques anciennes soit par une restructuration du champ de représentation » (Flament, 1998, p.214). Pour Guimelli et Flament (1988), les contradictions qui apparaissent dans une représentation, les « éléments étranges », sont directement liées à ces effets de contexte.

3.3.1.2. La réfutation

Quand le système central de la représentation est agressé, la défense devient collective et s'opère avec une réfutation totale de la contradiction. La réfutation vise alors directement l'information contradictoire en lui déniait toute existence réelle, pour maintenir la validité du système central. Moliner (1992) montre que la mise en cause d'un élément central entraîne un changement de « grille de lecture » (Moliner, 1988) Avec ce type de résistance, on comprend que toute action sur un groupe visant à modifier ses propres normes engendre des forces qui viennent neutraliser cette contradiction, autrement dit quand un groupe adopte des croyances ou pratiques nouvelles en contradiction explicite avec la référence normative, ce groupe non conforme risque d'être exclu par la norme. Les origines des résistances sont en rapport soit avec la taille du groupe de référence soit avec les types de rapports entre les groupes.

3.3.2. Transformation progressive

Elle se déclenche quand les pratiques nouvelles ne viennent pas mettre en cause le système central de la représentation et lorsque les circonstances qui ont amené ces pratiques sont perçues comme réversibles. Dans ce cas, la transformation va s'effectuer sans éclatement du noyau central et les schèmes nouveaux vont progressivement entrer dans le noyau et fusionner avec lui pour constituer un nouveau noyau.

3.3.3. Transformation brutale

Lorsque les pratiques nouvelles mettent en cause directement le système central sans recours à un mécanisme défensif de rationalisation ou de réfutation parce que les pratiques

sont rendues nécessaires par le changement de l'environnement, toute la représentation avec son système central et périphérique va changer et immédiatement.

On comprend que les éléments centraux sont les plus importants dans la représentation, ce sont eux qui déterminent sa structure et sa signification, dès qu'un élément change, après la manipulation de son contexte immédiat ou de son contexte idéologique, historique et sociologique, la structure et la signification de la représentation change complètement. Ces transformations sont périphériques et/ou centrales.

Chapitre 5. L'identité: dimension dynamique

I- Représentations sociales et processus identitaires

Le premier qui a parlé du lien entre représentation et identité fut Moscovici. Pour cet auteur, les représentations constituent des « attributs fondamentaux » (1961, p. 74) des groupes sociaux et émergent « là où il y a danger pour l'identité collective » (1961, p. 171). Il explique avec les propos de Durkheim « Ce que les représentations collectives traduisent, c'est la façon dont le groupe se pense dans ses rapports avec les objets qui l'affectent » (Durkheim, 1895 dans Moscovici, 1994, p. 29). Après Moscovici, trois approches s'intéressant au lien entre identité et représentations ont émergé. Ces approches montrent que les représentations interviennent dans les processus identitaires selon trois modalités, soit comme marqueurs de l'identité, soit comme régulateurs identitaires qui justifient et anticipent les rapports intergroupes, soit comme produit identitaire instrumentalisé pour affirmer l'identité du groupe. Dans cette dynamique, l'identité va prendre plusieurs configurations. Nous présentons ces trois modalités selon la façon dont elles ont été mentionnées par Deschamps et Moliner (2008).

1- Les représentations comme marqueurs identitaires

Les nombreux travaux récents en représentations sociales sur l'identité s'intéressent à la façon dont la représentation d'un objet important contribue à la constitution de l'identité sociale du groupe. Etant importante pour tous les membres d'un groupe, la représentation de cet objet va constituer un cadre de référence commun qui augmente les ressemblances entre les membres du même groupe et les différences entre l'endogroupe et l'exogroupe. Alors, la représentation peut être un moyen pour qu'un groupe affirme ses particularités et ses différences identitaires. Le besoin de différence peut parfois même amener les sujets à abandonner leurs croyances collectives. Nous citons dans ce cadre deux études, celle de Moscovici (1961) puis celle de Moliner et Courtot (2004).

Dans son étude sur l'image de la psychanalyse, Moscovici a constaté en interrogeant des catholiques et des communistes sur la psychanalyse, que chaque groupe a des représentations très consensuelles et très différentes des représentations de l'autre groupe, ces représentations sont différentes parce qu'elles sont filtrées par une vision du monde particulière et spécifique à chacun des groupes interrogés. Par exemple, les catholiques abordent la psychanalyse d'un point de vue moral tandis que les communistes la jugent

politiquement et lui reprochent de distraire l'attention des travailleurs (Rouquette et Rateau, 1998). Moscovici a constaté aussi la présence des représentations de la psychanalyse qui décrivent une typologie de personnes, notamment les riches, les artistes, les femmes et les enfants.

La deuxième étude de Moliner et al. (2004), concernant les appartenances politiques, cherche ce que signifie « être de gauche » ou « être de droite ». L'hypothèse de départ de cette étude suppose un lien entre l'appartenance et la représentation de la doctrine de chacun de ces deux partis politiques. L'analyse structurale des représentations a montré que les sujets produisent des réponses extrêmement peu nuancées, c'est-à-dire ils répondent soit pour définir l'appartenance au parti politique Gauche soit pour définir l'appartenance au parti Droite, ce qui explique la présence d'un effet de contraste. Ainsi, pour les sympathisants de Gauche, le « conservatisme » et « la discrimination sociale » sont des éléments très forts pour définir l'appartenance à Droite alors que « l'égalité des chances », « l'harmonisation sociale », « la solidarité » et « l'équité sociale » définissent pour 100% des répondants l'appartenance à Gauche. Ce type de réponse prouve le rôle que jouent les représentations sociales dans la différenciation entre les groupes et dans la démarcation de l'identité de l'endogroupe.

2. Les représentations sociales comme produit identitaire

Un objet de représentation n'existe pas pour lui-même mais existe pour un individu ou un groupe et par rapport à eux (Abric, 1994). Alors, l'élaboration d'une représentation est régie par deux enjeux, enjeu identitaire et enjeu de cohésion (Moliner, 1993 ; 1996). Dans cette perspective, les représentations sociales deviennent à la fois « un code commun » (Deschamps et Moliner, 2008), « un système d'interprétation de la réalité » (Abric, 1994, p.13) qui préserve la cohésion du groupe et élude tout élément pouvant menacer cette cohésion, et un moyen pour se démarquer des autres groupes. Dans ce cas, les représentations deviennent des produits identitaires instrumentalisés pour affirmer la spécificité du groupe.

Les trois exemples que nous allons citer ci-après illustrent parfaitement l'enjeu identitaire et de cohésion des représentations sociales.

En effet, l'étude de Maudinet (1996) sur les représentations du travail chez des handicapés mentaux, des travailleurs sociaux et des chefs d'entreprise montre comment la signification du travail varie en fonction de l'identité du groupe. Pour les handicapés, le

travail est un moyen pour être accepté et reconnu par la communauté, pour les chefs d'entreprise, le travail est une assistance, une aide et un soutien pour le travailleur handicapé, quant aux travailleurs sociaux, ils donnent une vision productiviste du travail, un handicapé doit se montrer à la hauteur du travail qu'on lui offre. Alors comme dit Jodelet (1996) « chacun des groupes joue quelque chose de sa place et de son identité » dans sa représentation du travail.

Dans l'étude de Moscovici (1961) sur l'image de la psychanalyse, l'auteur constate que la question de la sexualité constitue pour les catholiques un élément qui menace les normes et les valeurs de leur groupe d'appartenance, ils élaborent à cet effet une représentation de la psychanalyse qui élude la question de la sexualité afin de maintenir l'intégrité et la cohésion de leur groupe.

L'étude de Bellelli (1987) concernant les représentations de la maladie mentale montre après les analyses des similitudes et des différences entre les réponses des groupes d'étudiants (médecine, science, psychologie et soins infirmier) et des groupes de professionnels (psychiatres, psychologues et infirmiers psychiatriques) que les sujets interrogés sur la maladie mentale développent une représentation qui correspond à leur caractéristiques identitaires. Les étudiants en psychologie, par exemple, privilégient une conception relationnelle de la maladie mentale contrairement aux étudiants en médecine qui adhèrent à une conception médicale. Pour les premiers la thérapie la plus appropriée est la famille, pour les seconds, c'est l'hôpital et les médicaments. Chaque groupe construit en effet une représentation qui justifie ses pratiques professionnelles futures et disqualifie en contre partie les pratiques des autres groupes.

3. Les représentations sociales comme régulateurs identitaires

La construction des représentations sociales vise aussi à valoriser l'identité personnelle de l'individu, membre du groupe social. De ce fait, les individus et les groupes élaborent une vision du monde qui leur permet non seulement de préserver une identité sociale positive mais aussi une estime de soi élevée. Pour illustrer comment s'établit la compatibilité entre représentation de soi et représentations sociales, nous proposons les résultats de la recherche de Murphy et Carugati (1985). Ainsi, en interrogeant des groupes différents sur l'intelligence (des personnes ayant des enfants, des parents ayant un enfant, des parents ayant plus qu'un enfant, des enseignants parents et des enseignants qui n'ont pas d'enfants), les auteurs ont constaté la présence d'une explication naïve de l'intelligence,

conçue comme « un don inégalement réparti dans la population » et « relève largement de la biologie, voire de la morpho biologie » (Mugny et Carugati, 1985, p.71). Ils constatent aussi que, quel que soit leur niveau intellectuel (enseignant ou non) les sujets qui ont des enfants adhèrent beaucoup plus à cette croyance que ceux qui n'en ont pas. « Tout se passe comme si, lorsque l'on n'a pas d'enfants, on considérerait l'intelligence comme une acquisition pour laquelle les parents joueraient un rôle déterminant (nos enfants sont intelligents comme nous) mais lorsque l'on est soi-même confronté au défi éducatif d'un ou de plusieurs enfants, on fait l'expérience de la diversité et de la disparité » (Deschamps et Moliner, 2008). Cette croyance naïve est un moyen pour maintenir une image positive de soi des parents.

Dans l'étude de Tafani et Bellon (2001) sur la représentation des études chez les lycéens¹, les auteurs ont postulé un lien entre les représentations des études et l'estime de soi scolaire. Dans un premier temps, les sujets répondaient à un questionnaire censé mesurer leur chance dans les études, en induisant chez eux soit une haute soit une basse estime de soi scolaire. Dans un second temps, ils sont confrontés à un questionnaire de mise en cause dont l'analyse en composantes principales a permis de repérer une représentation des études organisée autour de trois dimensions, une dimension liée à leur finalité intellectuelle, une dimension liée à leur finalité pragmatique et une dimension liée à l'investissement qu'elles requièrent pour les individus. Les auteurs expliquent que la coexistence de ces trois dimensions prouve l'actualisation de la représentation dans des croyances plus fonctionnelles permettant d'adapter les individus aux différentes facettes de leur réalité sociale. A la fin, les auteurs ont trouvé que la représentations des études justifie et conforte la valeur ou l'estime que les sujets s'octroient.

4. Conclusion

Ces trois approches prouvent l'utilité de la notion de représentation pour l'étude du phénomène identitaire, Deschamps et Moliner (2008, p.74) résumant cette utilité dans trois aspects :

- 1- la notion de représentation permet de comprendre la distance entre le soi et le groupe,
- 2- la notion de représentation permet de comprendre un environnement humain à la fois interne et externe,

¹ Cette recherche utilise une liste de 12 croyances, issues de plusieurs recherches antérieures (Flament, 1995 ; 1999, Moliner, 1995a ; Moliner et Tafani, 1997) menées auprès de populations étudiantes.

- 3- la notion de représentation envisage la question de l'identité autant d'un point de vue intra- et inter individuel que du point de vue positionnel (référé aux insertions sociales des individus) et idéologique (référé aux croyances qui traversent les groupes et la société).

II- Représentations identitaires et processus identitaires

Les connaissances que les individus ont d'eux-mêmes et d'autrui, à propos des différents groupes auxquels ils appartiennent et à propos des différents groupes avec lesquels ils sont en interaction sont conçues par Deschamps et Moliner comme étant des représentations identitaires parce qu'elles autorisent et en même temps régissent les comparaisons, les similitudes et les différenciations, elles constituent de ce fait le fondement du sentiment identitaire.

1. Les représentations endogroupes

Les représentations endogroupes sont formées par les connaissances, les informations, les attitudes que le groupe a de lui-même et qu'il a intériorisées dans ses rapports avec les autres groupes. En effet, ces représentations sont construites, en partie, par l'idée que les autres ont de Nous, qui en fonction de nos interactions et nos réactions sont susceptibles de positiver l'image de notre appartenance ou de la dévaloriser. Lorsque l'identité du groupe est menacée, les représentations endogroupes ont tendance à s'homogénéiser pour augmenter la cohésion (Moliner, 2003) du groupe. Quant aux représentations intergroupes, elles sont formées « au travers des jugements portés par des groupes sur d'autres groupes, jugements eux-mêmes déterminés par la nature des rapports entre ces groupes (Deschamps, 1973, p.115). Les stéréotypes sont les éléments les plus consensuels, les plus importants et les plus centraux dans ces représentations. Shérif et al., (1961) montrent que les connotations du contenu des représentations intergroupes dépendent de la nature des relations entre les groupes, la connotation positive revient à un rapport de coopération alors que la connotation négative s'explique par un rapport de compétition. Avigdor (1953) souligne que les rapports intergroupes affectent aussi les caractéristiques que les groupes attribuent les uns aux autres.

2. Les représentations intergroupes

Les représentations intergroupes sont différentes des représentations de soi et des représentations endogroupes parce qu'elles sont principalement collectives, longuement partagées par les membres du même groupe et se constituent au cours des interactions sociales, notamment au cours des rapports intergroupes et interviennent aussi dans ces

rapports (1973). Doise (1973) et Deschamps (1973) définissent les représentations intergroupes comme « des jugements portés par des groupes sur d'autres groupes, jugements eux-mêmes déterminés par la nature des rapports entre ces groupes » (Deschamps, 1973, p.715, cité par Vidal et Brissaud-le-Poizat, 2009), elles sont aussi définies par Deschamps et Moliner (2008) comme étant « des représentations sociales relatives à l'endogroupe ou l'exogroupe, et résultant des interactions entre groupes différents ». Ainsi, dans une de ses expériences, Doise (1969) informe les sujets qu'ils vont affronter un groupe antagoniste dans une interaction compétitive. Avant l'interaction, il leur demande de se décrire puis de décrire les membres de l'exogroupe. Il constate que les sujets décrivent les membres de l'exogroupe plus négativement que les membres de leur propre groupe et leur attribuent plus de comportements hostiles. Doise explique cette attitude inverse comme une façon pour justifier les comportements hostiles de l'endogroupe à l'égard de l'exogroupe. Abric (1994) réagit à ces résultats en mettant l'accent sur le rôle que jouent ces représentations dans les processus de comparaison sociale et dans l'affirmation de l'identité sociale. Il écrit que « la représentation de son propre groupe est toujours marquée par une surévaluation de certaines de ses caractéristiques (...) dont l'objectif est bien de sauvegarder une image positive de son groupe d'appartenance » (Abric, 1994, p. 16). Toutes ces considérations prouvent que les représentations et l'identité se conjuguent ensemble pour fournir aux individus des cognitions et des connaissances leur permettant de réaliser des évaluations multiples entre soi et l'endogroupe ou l'endogroupe et l'exogroupe, c'est-à-dire des comparaisons inter et intragroupes, nécessaires pour le maintien d'une identité sociale positive. Ces représentations sont pour Lorenzi-Cioldi (1988) « des croyances qui se rapportent à la structure sociale dans son ensemble qui modulent les processus d'acquisition et d'expression de l'identité sociale » (Lorenzi-Cioldi & Dafflon, 1999, p. 133).

Toutefois, Deschamps et Moliner (2008) expliquent que si les représentations intergroupes sont le produit du processus de catégorisation sociale, les stéréotypes et les prototypes le sont aussi. De ce fait, il ne faut pas réduire les représentations intergroupes aux stéréotypes ou aux prototypes du fait que les premiers sont plus consensuels et les seconds sont plus variés. Rappelons que les traits stéréotypiques peuvent concerner les membres de l'endogroupe (auto stéréotypie) ou de l'exogroupe (hétéro stéréotypie), ils ont pour rôle de simplifier la perception de la catégorie dans quelques traits de caractère ou de comportement de certains de ses membres et d'interpréter les comportements d'autrui ou les informations à son égard (Hamilton et Rose, 1980 ; Synder et Uranowitz, 1978).

2.1. Fonctions des représentations intergroupes

Les représentations intergroupes ont plusieurs fonctions (Doise, 1973 ; Moliner et Gutermann, 2003 ; Vinet et Moliner, 2006) :

- justifier les comportements des membres d'un groupe à l'égard des membres d'un autre groupe, que ces comportements soient de dominance ou de soumission,
- anticiper les stratégies d'actions permettant aux groupes de réagir et de légitimer leurs actions par avance afin de maintenir la spécificité et l'identité du groupe,
- expliquer les comportements des membres de l'endogroupe ou des membres de l'exogroupe.

2.2. L'impact des représentations intergroupes sur la perception de l'endogroupe

Quand l'endogroupe produit la représentation que l'exogroupe a de lui, la représentation intergroupe renseigne dans ce cas sur la représentation de la relation qu'il a avec ce groupe. Certains chercheurs la conçoivent comme étant des méta-stéréotypes. Ce terme de méta-stéréotype désigne la représentation qu'un groupe d'individus (A) pense être comme celle (la représentation) qu'un autre groupe (B) adopte à son égard (Vorauer, Main & O'Connel, 1998). L'intérêt du repérage des représentations intergroupes dans notre étude consiste dans l'éclairage des relations intergroupes entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient. Rappelons que dans les théories de l'identité sociale, (Tajfel, 1981; Tajfel & Turner, 1986 ; Turner, Hogg, Oakes, Reicher, & Wetherell, 1987; voir aussi Haslam, 1997), le contenu des stéréotypes dépendrait des relations intergroupes et du contexte, en fonction de la relation au fait entre son groupe et l'exogroupe, l'individu va produire si tel ou tel trait caractérisent le plus les membres de son groupe. La représentation intergroupe permet de vérifier à un autre niveau si la représentation endogroupe correspond réellement à celle que l'autre groupe a sur le sien. C'est à partir de cette comparaison que l'on peut juger si l'identité sociale du groupe est positive ou négative.

III- Représentation intergroupes et influence sociale

Pour Mugny, Oberlé et Beauvois, (1995) « l'influence sociale est au cœur des relations humaines, et exprime le fait que souvent nous changeons d'opinions ou de croyances lorsque nous prenons connaissance des opinions ou des croyances partagées par d'autres personnes » (cité par Mugny, Quiamzade et Tafani, 2001, p.123). Dès le début du XXe siècle deux courants contradictoires étudient le phénomène d'influence sociale. Le

premier courant est dit fonctionnaliste, il insiste sur les ressemblances et les similitudes entre les individus et explique l'influence du point de vue asymétrique et unidimensionnelle, le groupe fonctionne, dans ce cas, de façon optimale et dès qu'un de ses membres dévie, les pressions collectives s'exercent sur lui pour rétablir l'équilibre et maintenir la pérennité du groupe. Le deuxième courant est conflictuel et interactionniste, il considère les opinions et les croyances comme plurielles. C'est dans une perspective conflictuelle que Moscovici (1979) aborde le phénomène de l'influence sociale minoritaire. Ses propositions théoriques « découlent de trois questions :

Pourquoi et comment la minorité est-elle capable d'exercer une influence sur la majorité alors qu'elle ne jouit pas de la confiance de la majorité ?

Dans quelles conditions l'influence prend-elle la forme soit de l'innovation soit de la conformité ?

Quelles sont les qualités qui, chez un individu, facilitent l'apparition du changement dans le groupe et dans la société ?

Son ambition est d'expliquer certains faits historiques tels que la révolution copernicienne ou encore l'impact de Martin Luther King, Galilée, Nelson Mandela. « D'après Moscovici en 1985, "le grand tournant est le passage de la déviance à la minorité active". Il ajoute: "Pendant très longtemps, un grand nombre d'individus étaient versés dans des catégories déviantes, étaient traités et se traitaient en tant qu'objets, voire en tant que résidus de la société normale. Depuis peu, ces catégories se changent en minorités actives, créent des mouvements collectifs ou participent à leur création. Autrement dit, des groupes qui étaient définis et se définissaient, le plus souvent, de manière négative et pathologique par rapport au code social dominant, sont devenus des groupes qui possèdent leur code propre et, en outre, le proposent aux autres à titre de modèle ou de solution de rechange. Par conséquent, il ne faut plus les compter parmi les objets mais les Sujets sociaux." » (psychologie.com, 2012).

L'auteur conteste l'explication fonctionnaliste unilatérale qui conçoit l'influence comme s'exerçant d'une source dominante ou majoritaire vers la cible dominée ou minoritaire et propose en contrepartie un modèle génétique mettant l'accent sur l'interdépendance de l'individu et du groupe dont l'interaction et l'influence visent à maintenir le changement social et non le contrôle social, comme dans le modèle théorique de

Heider. L'auteur adopte une perspective considérant que « l'individu et les groupes minoritaires peuvent être source des différents types de changements sociaux et d'innovation. Dans son modèle interactionniste, les déviants sont parfois porteurs de nouvelles lois et de nouvelles idées ce qui peut induire un conflit avec le pouvoir. Il propose sa théorie de la conversion pour expliquer comment les groupes minoritaires peuvent influencer la cible. Tant que le conflit persiste et les négociations sont rigides entre les deux groupes, la première réaction du pouvoir est la réfutation. Or, cette activité implique un raisonnement qui consiste à accepter certaines idées, la conversion est alors latente, individuelle et invisible (Moscovici, 1979, 1980. Lorsque le changement devient manifeste, il se produit un phénomène de dissociation, la majorité prend l'avantage et annihile son producteur, ce qui fait que les minorités sont toujours la cible des discriminations.

IV- Résumé du chapitre dimension représentationnelle de l'identité

Les principaux processus représentationnels sont l'ancrage et l'objectivation, ce sont eux qui accentuent la similitude entre les membres du même groupe pour la construction d'un savoir de sens commun et la différence avec l'exogroupe. Ce savoir de sens commun est composé de normes, de croyances et de jugements sur l'endogroupe et l'exogroupe. Les représentations contiennent alors des opinions normatives et des opinions contre-normatives, elles sont donc à l'origine des représentations intergroupes très souvent masquées dans une zone muette et non exprimées dans un contexte ordinaire pour ne pas subir des jugements négatifs par le groupe envisagé. Dans le cas d'une menace identitaire, à la suite d'un changement social, d'une pratique nouvelle, d'une implication personnelle dans une situation qui accentue la visibilité sociale, les enjeux identitaires et de cohésion interviennent afin de maintenir une identité sociale positive ou restaurer une identité sociale négative.

Chapitre 6. L'identité: dimension culturelle

A part sa composante représentationnelle, l'identité sociale a aussi une composante culturelle, cette dernière est le chef de fil de toutes les identités. Dans la composante culturelle de l'identité, la religion constitue le trait le plus saillant et le plus stable, aussi le plus organisateur puisqu'elle régit les relations sociales et détermine la façon dont les individus perçoivent le monde qui les entoure. En effet, partager une religion, c'est partager un système de normes, de valeurs et de règles immuables, bref des représentations qui facilitent, grâce au processus de socialisation, la cohésion, l'intégrité et la particularité du groupe. Imbriquée dans les processus de socialisation et d'identification, la religion va par conséquent organiser la vie sociale, assurer la continuité identitaire pendant les périodes de changement, gouverner les relations intergroupes en permettant aux membres du même groupe de défendre leur identité, survaloriser leur groupe par rapport aux autres groupes avec des traits jugés caractéristiques de leur religion et croyance, ce qui leur donne une spécificité culturelle.

1. Culture et identité sociale

Dans son premier sens, « culture » désigne « civilisation », cette signification était maintenue par les idéologies dominantes de la plupart des pays européens qui refusaient d'attribuer un Moi valorisé aux individus des cultures primitives. Plus tard, avec le courant de l'anthropologie américaine (Benedict, 1887-1948 ; Mead, 1900-1978 ; Linton, 1893, 1953 ; Kardiner, 1891, 1981), qui met l'accent sur la relativité et la diversité culturelle, le concept de culture a changé de sens.

Pour l'anthropologie américaine, dite aussi structuraliste, la culture est la somme des attitudes, des idées et des « comportements appris en même temps que des résultats matériels de ces comportements, dont les éléments composants sont partagés et soumis par les membres d'une société donnée » (Linton, 1945, 1968, p.33, cité par Deschamps et Moliner, 2008, p.15). On comprend par cette définition l'influence prépondérante de la culture sur le psychisme, en tant qu'acquisition humaine relativement stable déterminant la personnalité de base de manière que tout individu devient révélateur de sa propre culture, alors la personne est le reflet de la culture qui lui crée une personnalité modèle, un type de caractère culturel représentatif de son groupe. L'identité culturelle se comprend dans cette optique tout ce que l'individu partage avec son groupe et sa communauté, comme les valeurs, les règles

communes et les normes, d'où la grande question comment la culture façonne-t-elle les individus et les adapte-t-elle à leur environnement social.

Pour répondre à cette question, Camilleri (1989) conteste d'abord cette idée du collectif indifférencié et propose deux notions clés, l'enculturation et l'acculturation. Pour cet auteur, l'enculturation est « l'ensemble des processus conduisant à l'appropriation par l'individu de la culture de son groupe (...) ce n'est qu'un aspect du processus de socialisation par lequel l'individu est mis en relation avec l'ensemble des significations collectives de son groupe, y compris celles extérieures au patrimoine culturel, dans la mesure, du moins, où elles lui ont été présentées (par l'intermédiaire de la famille, l'école, et d'autres voies et moyens formels et informels existants dans le groupe). Il est entendu que le sujet humain ne saurait être « marqué », « modelé » comme un objet par la socialisation ou l'enculturation, sinon il ne pourrait jamais prendre de la distance par rapport à l'une et à l'autre, ce qui est la caractéristique de base du sujet » (1989, p.28). En effet, la socialisation s'effectue dès le début à travers des échanges relationnels actifs, « au cours desquels des propositions passent de l'agent socialisateur au sujet socialisé. L'illusion du modelage vient de ce que l'enfant se comporte comme un stimuli-objet, dans la mesure où il a peu de moyens de résister à ces propositions : dans ce cas celles-ci deviennent « influence » et le processus propositionnel démarre comme processus d'influence. Mais, dans la mesure où ces moyens sont acquis par la suite, sa nature propositionnelle ne fait que s'accuser, au point que l'individu pourra prendre un rôle actif par rapport à sa socialisation et son enculturation. C'est assez dire que l'une et l'autre se poursuivent tout au long de l'existence, leur évolution dépendant de facteurs divers, tout particulièrement de la confirmation ou infirmation ultérieures des propositions socialisatrices initiales par l'environnement du sujet » (Ibid., p.26). L'acculturation, quant à elle, désigne « l'ensemble des phénomènes résultant du contact direct en continu entre des groupes d'individus de cultures différentes qui entraîne un changement dans la culture originale de l'un ou des deux groupes. C'est dans le cas d'une relation asymétrique entre deux groupes qu'une culture influence l'autre et évolue même vers la domination. L'acculturation peut alors influencer négativement l'identité culturelle des groupes minoritaires. Il est important de signaler que Camilleri distingue deux niveaux dans la culture, ce qui est inné et par conséquent constant et partagé par tous les humains notamment la raison ou ce qu'il appelle « la structure rationnelle », et ce qui est construit donc lié à l'appartenance sociale. Il résulte de cette nouvelle conception que « la culture autorise le changement et peut faire même preuve de dynamisme sans se détruire, mais dans

des limites : tant que, à travers les variations, demeure son armature structurelle » (Ibid.). Les significations culturelles peuvent donc distinguer d'une part les groupes entre eux et d'autre part, à l'intérieur de chacun d'eux» (Ibid., p.25).

Ainsi, le fait que l'identité sociale a une composante culturelle, veut dire qu'elle ne se résume pas seulement « à un ensemble de traits d'origine distinctif d'un groupe. Au contraire, les individus d'un groupe donné, à travers leur propre dynamique, leur créativité, leurs représentations et à partir des interactions (...) vont la manipuler, la réinterpréter, remodeler inlassablement ses contours » (Cuhe, 1996 ; Vinsonneau, 2002 citée par Zohra Guerraoui, 2008). Cette dynamique a un effet psychosociologique sur l'identité, sur son devenir qui, face à une situation d'enculturation et/ou d'acculturation, va déterminer les stratégies identitaires adoptées par les acteurs sociaux pour s'adapter aux nouvelles situations rencontrées.

2. Religion, représentation et identité

Si la religion est un trait saillant dans l'identité culturelle et sociale, quel impact a-t-elle sur les représentations, les processus et la dynamique identitaires ? Afin de répondre à cette question, nous tentons de démontrer en quoi le concept de religion et celui de représentation sociale sont-ils semblables.

Pour l'anthropologue Geertz (1972), la religion est « un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables en formulant des conceptions d'ordre général de l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel » (1972, p.23, cité par Lefebvre, 2008). Et pour Jodelet, « la représentation est une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social (...) ces représentations en tant que systèmes d'interprétations régissant notre relation au monde et aux autres orientent et organisent les conduites et les communications sociales » (1989, p.36). Il s'agit au fait de deux systèmes symboliques chargés affectivement permettant d'articuler différents niveaux d'explications de l'existence humaine, la pensée, les conduites, les relations sociales et l'identité des individus et des groupes. Nous concevons ces points communs dans quatre fonctions; symbolique, d'adaptation, d'orientation et identitaires :

- 1- La fonction symbolique : pour qu'il y ait représentation, il doit y avoir symbole, une image mentale qui restitue l'absent et le rend présent, les symboles religieux opèrent de la même manière et attribuent une signification à tous les phénomènes qui échappent à la raison humaine.
- 2- La fonction d'adaptation au réel : la représentation « a une visée pratique » permettant à l'individu et au groupe de comprendre la réalité à travers son propre système de référence donc de s'y adapter (Abric, 1994, p.13). La religion cherche aussi à contrôler la réalité, à lui donner un sens, elle fournit tout un système de normes et de valeurs qui imprègne la vision du monde et organise les relations sociales incitant l'individu à s'adapter en fonction de son propre système de référence.
- 3- La fonction d'orientation : en signifiant le réel, la représentation oriente les actions et les pratiques sociales et facilite la communication et l'échange social de manière à ce que chacun agit en fonction de la représentation qu'il a de la situation ou de la personne envisagée. La religion crée aussi chez les individus des dispositions particulières, des habitudes (les pratiques religieuses notamment), des aptitudes, des habiletés, des attentes et des craintes qui déterminent les communications, les conduites et les rapports sociaux.
- 4- La fonction identitaire : Abric, Doise et maints autres chercheurs ont pu montrer que la construction d'un univers mental « de sens commun », de pensée sociale cohérente et collective augmente la cohésion du groupe et la similitude de ses membres les uns aux autres, ce qui contribue au maintien d'une identité sociale et personnelle gratifiante « compatible avec des systèmes de normes et de valeurs socialement et historiquement déterminés » (Mugny et Carugati, 1985, p.183, cité par Abric, 1994, p.16). Pour Geertz, ces systèmes de normes et de valeurs sont fournis par la religion qui en garantissant tout le système conventionnel, les règles de pensée, de langage et de conduite, elle maintient le sens commun spécifique à chaque groupe et sa continuité dans le temps.

3. Conclusion

Le choix de l'approche des représentations sociales pour étudier l'identité sociale du jeune musulman tunisien s'avère dans ce cas pertinent puisque cette approche permet de comprendre le rôle que joue le système religieux dans le contrôle exercé par la

collectivité sur chacun de ses membres et le rôle que joue le système culturel dans le raffermissement ou l'affaiblissement de ce contrôle, en particulier par les processus de socialisation (Abric, 1994, p.16) ou d'enculturation et les processus d'acculturation. Cette compréhension permet de cerner ce qui est resté stable et central dans l'identité sociale du jeune musulman tunisien et ce qui est réinterprété et remodelé et portant diversité et changement.

Chapitre 7. L'identité: stratégies de restauration identitaire

I- Introduction

Si la notion de stratégies identitaires « postule que les individus sont capables d'agir sur leur propres définitions de soi » (Taboada-Leonetti, 1990, p.49, cité par Deschamps et Moliner, 2008, p.139), cette action ne peut se manifester par une seule stratégie ni une seule représentation. Nous présentons, dans ce qui suit, les stratégies mentionnées par la théorie de l'identité et de catégorisation sociale et celles mentionnées par la théorie des représentations sociales. Nous présentons à la fin les stratégies de changement proposées par Camilleri (1973) vu qu'elles correspondent au contexte culturel tunisien.

1. Les stratégies identitaires selon l'approche de l'identité sociale

1.1. les stratégies identitaires selon Tajfel

L'un des postulats de la théorie de l'identité sociale (Tajfel et Turner, 1979 ; 1986) est que l'individu cherche toujours à établir ou à maintenir une identité sociale positive. Quand la comparaison intergroupe se solde par une identité négative, ce qui menace la pérennité du groupe, les membres du groupe désavantagé vont élaborer différentes stratégies identitaires, individuelle ou collective. Le choix de l'une ou l'autre de ces stratégies dépend de plusieurs facteurs comme la perception de la situation intergroupe, le système de croyance de l'individu et la perméabilité des frontières entre les groupes. En effet, si l'individu perçoit la situation intergroupe stable (juste), et légitime (inaltérable) le sort négatif de l'endogroupe, les stratégies sont individuelles, si, par contre, il perçoit la situation intergroupe instable (injuste) et illégitime (susceptible d'être transformée) les stratégies sont collectives. La stabilité et la légitimité sont déterminées par les croyances que possèdent les individus sur le statut de leur groupe par rapport aux autres groupes.

1.1.1. Stratégies individuelles

Ainsi, quand le système de croyance autorise de quitter l'endogroupe, l'une des stratégies individuelles est la mobilité sociale, l'individu insatisfait de son appartenance groupale tente d'abandonner l'endogroupe dévalorisé pour accéder à un autre groupe plus valorisant. Selon Tajfel (1981), on a recours à cette stratégie quand les frontières entre endogroupe et exogroupe sont perçues perméables, c'est-à-dire quand l'individu ne perçoit

aucun obstacle objectif au passage à l'exogroupe favorisé. Cette stratégie qui augmente facilement l'estime de soi est très encouragée dans les sociétés modernes individualistes.

1.1.2. Stratégies collectives

A l'opposé, le système de croyance rend parfois impossible à l'individu de sortir seul de son groupe et rejoindre le groupe avantagé. Une pression politique sur les libertés individuelles peut illustrer ce système de croyance imperméable. Quand la pression devient intense, les individus vont se rassembler et agir ensemble à l'encontre de l'exogroupe pour maintenir une identité sociale positive. Le désavantage de l'endogroupe est ainsi jugé illégitime et instable et les individus recourent à des stratégies collectives dans le but d'entamer un changement social. Tajfel et Turner (1979) citent deux types de stratégies collectives, cognitives et comportementales, ce sont la compétition sociale, la créativité sociale (Bown, 1978) et la redéfinition des caractéristiques de l'endogroupe.

1.1.2.1. Stratégies cognitives de changement

Ces stratégies sont de deux types, la créativité sociale (Lemaine, 1966) et la redéfinition des caractéristiques ou attributs. Dans la première les membres du groupe inférieur proposent de nouvelles dimensions de comparaison où le groupe d'appartenance peut être jugé supérieur à l'exogroupe. Quant à la seconde, la redéfinition des attributs, le groupe désavantagé définit ses attributs comme étant plus appréciables et plus caractéristiques.

1.1.2.2. Stratégies comportementales de changement

Dans ce cas, Tajfel parle de deux stratégies, le renversement des positions entre les groupes et la compétition sociale. Dans le premier cas, le groupe désavantagé s'auto-attribue plus de traits positifs tout en attribuant à l'exogroupe plus de traits négatifs, si elle s'opère réellement (au niveau des conduites et des pratiques) et non dans l'imaginaire des individus (au niveau des idées et des représentations), cette stratégie peut augmenter le conflit entre les deux groupes. La compétition sociale est une autre procédure défensive permettant au groupe désavantagé de déclarer sa supériorité par l'assimilation des traits positifs du groupe dominant.

1.2. Les stratégies identitaires selon Turner

Dans la théorie d'auto-catégorisation sociale, Turner et al. (Turner et al., 1987 ; Gaertner, Dovidio, Anastasio, Bushman & Rust, 1993) ne parlent que de stratégies cognitives

pour augmenter l'estime de soi et restaurer l'identité négative. Il s'agit d'une re-catégorisation de l'endogroupe, soit au niveau supra-ordonné soit au niveau subordonné inférieur.

1.2.1. La re-catégorisation au niveau supra-ordonné

Elle permet aux membres du groupe désavantagé de fondre la catégorisation Nous / Eux en créant un seul groupe englobant les deux groupes. En effet, la poursuite d'un but commun ou l'adhésion forte aux croyances dominantes et collectives va favoriser cette opération de re-catégorisation supra-ordonnée. La continuité entre les deux groupes va créer un nouveau groupe commun avec une identité sociale positive et pouvant se comparer aux autres groupes étant également de niveau supérieur. Par ailleurs pour « Hornsey et collaborateurs (Hornsey & Hogg, 1999, 2000a, 2000b, 2000c ; Hornsey & Jetten, 2004), une identité supra-ordonnée sera perçue comme une source potentielle d'identité positive qui ne rentre pas en conflit ou ne contredit pas les attributs partagés des identités groupales » (Perrin, 2012).

1.2.2. La dé-catégorisation au niveau subordonné

Pour atténuer la discrimination, une dé-catégorisation au niveau inférieur va permettre aux membres du groupe désavantagé de se comporter en tant que personnes et non en tant que représentant de leur groupe, ils se divisent en individus ou sous-groupes pour rendre le nouveau exogroupe issu de la division comparable. Cette opération va permettre de réduire l'identité collective et le poids de l'ethnocentrisme sans pour autant généraliser les attitudes positives sur tout le groupe. Le sous-groupe peut, alors, se valoriser devant l'autre groupe (son évaluateur) sans conflit. Avec une comparaison favorable le sous-groupe peut bénéficier d'une identité sociale positive.

Les stratégies identitaires ne peuvent se réaliser que par l'élaboration des représentations sociales qui incluent la représentation de soi, de l'endogroupe, de l'exogroupe et du monde social environnant. Ces représentations sont modulées par les processus identitaires de catégorisation et de comparaison ou de différenciation sociale.

1.3. Les stratégies identitaires selon l'approche des représentations sociales

Pour l'approche des représentations sociales, le sentiment d'identité est intimement lié aux représentations identitaires et aux représentations sociales, ces représentations se constituent par des connaissances qu'ont les individus d'eux-mêmes, des membres de

l'endogroupe, des membres de l'exogroupe et des objets importants dans leur environnement social. En ce sens, tout rapprochement entre le soi et l'endogroupe relève de l'affirmation de son appartenance, or toute distance entre le soi, l'endogroupe et l'exogroupe implique la revendication d'une singularité au niveau individuel ou groupal. Il va de soi pour les représentations sociales, une forte assimilation des représentations sociales dominantes du groupe d'appartenance peut conduire à des stratégies identitaires de survalorisation de l'endogroupe, comme le rejet de certaines de ces croyances peut conduire à des stratégies de distinction de l'endogroupe. Il s'agit bien des stratégies d'appartenance et de singularisation. Suite à cette particularité des représentations sociales, Deschamps et Moliner (2008, p.p. 140-142) parlent de deux types de stratégies de valorisation de soi:

1.3.1. Stratégies superficielles ou cognitives

Elles sont purement cognitives puisqu'elles ne concernent que le processus de traitement des informations relatives aux groupes et à la situation. Ces stratégies passent par le déni de l'importance que l'endogroupe apporte à certains traits ou encore par la survalorisation d'autres traits.

1.3.2. Stratégies profondes comportementales et psychoaffectives

Elles visent la transformation de la représentation de soi. Cette transformation s'effectue sur deux niveaux, niveaux psychoaffectifs et comportementaux. Les stratégies psychoaffectives peuvent aboutir à la destruction du soi (Malewska-Peyre, 1990, p.122), les stratégies comportementales amènent les individus à adopter inconditionnellement les caractéristiques du groupe dominant dans le but d'une assimilation des traits positifs de ce groupe.

1.3.3. Stratégies intermédiaires

Ces stratégies entraînent la transformation des représentations sociales, voire des croyances partagées sans transformer les représentations identitaires. Ces stratégies correspondent en quelque sorte aux stratégies mixtes mentionnées par Camilleri (1973).

1.4. Les stratégies identitaires selon l'approche culturelle (Camilleri, 1973)

Pour mieux comprendre comment fonctionnent les stratégies identitaires dans le contexte Tunisien, nous proposons les stratégies de changement de Camilleri (1973) vu qu'elles sont fondées en majorité sur les résultats de sa recherche de thèse *Jeunesse, famille*

et développement : essai sur le changement socio-culturel dans un pays du Tiers Monde (Tunisie) (1973). Pour Camilleri, la culture offre à l'individu des ressources symboliques nécessaires pour construire un sens et une valeur à son identité. Ainsi, l'intériorisation de la culture d'appartenance satisfait deux fonctions identitaires, ontologiques et pragmatiques, qui procurent à l'individu une unité entre l'identité de sens et l'identité de valeur, « sauvegarder l'unité de ces deux identités est la finalité de chaque production identitaire » (Hijazi, 2006).

Cependant, dans un contexte culturel hétérogène et conflictuel qui met en cause l'unité de ces deux identités, des stratégies identitaires « défensives » ou « réactionnelles » émergent pour réduire le conflit. Camilleri définit ces stratégies comme « le résultat de l'élaboration individuelle et collective et elles apparaissent dans les ajustements opérés en fonction de la variation des situations et des finalités exprimées par les acteurs. Trois éléments sont nécessaires : les acteurs, la situation dans laquelle ils sont impliqués et les finalités poursuivies par les acteurs » (Camilleri, 1990, p. 49). Ces stratégies ont pour finalité d'établir une certaine conciliation ou cohérence entre les fonctions ontologiques et pragmatique de l'identité, mais elles diffèrent selon les choix identificatoires opérés par les sujets (Guerraoui, 2008, p.26). Nous remarquons finalement qu'il y a trois types de stratégies, à cohérence simple, complexe et modéré où les fonctions ontologiques et pragmatiques vont se trouver adaptée l'une à l'autre ou disloquées.

1.4.1. Les stratégies à cohérence simple

Dans une situation de décolonisation, l'individu se trouve confronté à deux cultures contradictoires qui menacent son unité identitaire, pour échapper à la fracture du moi, il va tenter de supprimer une de ces cultures, en mobilisant une stratégie de survalorisation de la dimension ontologique ou de la dimension pragmatique adaptative, ce qui peut engendrer une acceptation ou un rejet total de l'une ou de l'autre culture. Dans le premier cas, Camilleri cite l'exemple des fondamentalistes religieux dans les pays musulmans qui rejettent les attitudes pragmatiques et dénie les cultures modernistes coexistant dans leur milieu social pour éliminer le conflit intérieur. Dans le second cas, l'individu, sous la pression des exigences d'adaptation, va changer son comportement pour tirer profit de toutes les situations pragmatiques. Cette stratégie est sollicitée par des représentations et des systèmes de valeurs modernistes. Poussée à l'extrême, elle peut valoriser l'identité nationale moderniste jusqu'à provoquer une rupture avec l'identité culturelle d'origine.

1.4.2. Les stratégies à cohérence complexe ou de différenciation

Pour résoudre les conflits identitaires, les individus tentent d'établir un compromis entre les préoccupations ontologiques et les préoccupations pragmatiques. C'est là où l'identité défensive apparaît. Dans ce cas, les individus vont procéder de plusieurs façons :

1.4.2.1. La création de nouveaux critères culturels

Cette création tient compte des deux cultures existantes. Au cours de cette opération, les individus recourent à deux types de logiques : subjective et argumentative. La logique subjective, que les individus choisissent selon leurs intérêts, permet de maximiser les avantages. Pour Camilleri, cette stratégie est égocentrique puisqu'elle aboutit dans ces sociétés biculturelles à faire bénéficier un groupe social sur le compte d'un autre, comme dans les sociétés musulmanes qui donnent plus d'avantages aux garçons qu'aux filles. Quant à la logique argumentative, les individus l'utilisent pour intégrer dans leurs cultures traditionnelles des éléments modernes, et justifier leurs comportements contradictoires à certains membres de l'endogroupe. Ils élaborent, dans ce cas, des arguments qui visent parfois à s'investir davantage dans la culture traditionnelle, et parfois à se dissocier de cette culture en la critiquant. L'auteur cite dans ce cas des *jeunes Tunisiens* instruits qui critiquent les anciennes pratiques éducatives de leurs parents au nom de la science moderne. Cette conduite ne nuit en rien au respect traditionnel car la critique s'adresse à des comportements dont ils n'étaient pas responsables. C'est une stratégie qui permet de ménager la coexistence logique non contradictoire entre anciennes et nouvelles représentations.

1.4.2.2. Articulation organique des contraintes

L'acteur social tente ici de tirer, d'une façon logique, des conduites modernes du modèle originel. D'après cette stratégie les nouveaux comportements ne sont pas opposés à une ancienne représentation, le sujet est amené à tirer le nouveau du traditionnel et vice versa.

1.4.2.3. La suspension de l'application des valeurs

D'après cette stratégie, les anciennes représentations socio-culturelles ne sont plus appliquées dans la vie quotidienne, tandis qu'elles sont revendiquées au niveau des principes. L'exemple que présente l'auteur est celui des *jeunes mères tunisiennes* et leurs comportements à l'égard de l'allaitement, c'était le cas des femmes travailleuses et celles au foyer. Ainsi, bien que ce fait soit considéré comme désignant « la bonne maman », cela ne les empêche pas de choisir des comportements opposés sous l'influence de l'élévation du niveau

socioculturel. Nous pouvons aussi citer l'exemple de certains musulmans tunisiens qui ne pratiquent pas la prière bien qu'ils affirment dans leurs discours son importance. Ici, l'individu échappe au conflit intérieur en se retirant du réel, afin de dire qu'il continue à s'identifier avec cette valeur. D'où l'auteur a constaté que dans la « situation de changement culturel, la fonction expressive et symbolique de la culture se renforce aux dépens de sa fonction normative et pratique ». Eviter les conflits identitaires intérieurs, c'est une mission que certains sujets ne réussissent pas à exécuter, c'est pourquoi, ils choisissent des stratégies de modération afin d'atténuer les tensions de ces conflits et d'échapper à leur situation pénible.

1.4.3. Les stratégies à cohérence mixte

Pour Camilleri, ce sont les plus problématiques car les individus n'ont pas réussi à résoudre la contradiction au niveau primaire. Dans ce cas les individus vont chercher la similitude sans renoncer à la différence d'où émerge une identité de principe mais polémique revendiquant son affiliation au groupe d'appartenance tout en adoptant la culture du groupe auquel ils refusent de s'affilier. Camilleri emprunte un exemple type, un cas a été observé par Toualbi (1982), c'est celui des cadres algériens de niveau supérieur, vivant une situation de saturation du code moderniste dans l'exercice de leur métier. Ils organisent régulièrement, chez eux, à titre privé, des « séances » d'orthodoxie musulmane. D'après Toualbi, ils cherchent l'immersion compensatrice dans des occupations sursaturées en représentations traditionnelles, ce qui leur permet non seulement d'absorber les sensations de malaise et les sentiments de culpabilité, mais de continuer à pratiquer leur travail » (Hijazi, 2006, p.36). Les stratégies de changement de Camilleri illustrent la capacité d'action du sujet pour faire face à l'environnement pluriculturel et de la plasticité de l'identité en tant que processus dynamiques en constant devenir et redéfinition (Guerraoui, 2008, p.26).

II- Synthèse de la partie stratégies de restauration identitaire

Nous résumons dans ce qui suit les points communs entre ces différentes stratégies :

- les stratégies identitaires sont individuelles et collectives et dans certains cas intermédiaires ou mixtes, notamment dans des sociétés biculturelles.
- les stratégies sont cognitives et comportementales, elles sont aussi psychoaffectives.

- Elles impliquent des raisonnements et des arrangements cognitifs multiples qui aboutissent tous à la conciliation ou à la transformation de la situation de comparaison intergroupe en faveur de l'endogroupe, conciliation et transformation impliquant bien les processus d'assimilation et de différenciation.
- Dans le cas des stratégies d'assimilation, Turner, parle de re-catégorisation supra-ordonnée au niveau cognitif pour réduire le désaccord avec l'exogroupe, cette stratégie correspond à la compétition sociale que les théories de l'identité et de représentations sociales situent au niveau comportemental. Avec cette stratégie l'endogroupe tente d'assimiler (adopter inconditionnellement) les attributs positifs de l'exogroupe supérieur pour se valoriser.
- Dans le cas des stratégies de différenciation, Tajfel les situe au niveau cognitif et comportemental en parlant de la création de nouvelles dimensions, de redéfinition des attributs négatifs. L'approche de représentation sociale les situe aussi au niveau cognitif en soulignant le déni ou la survalorisation par l'endogroupe de certains traits. Camilleri, lui aussi, considère la création de nouveaux critères culturels puisant dans les deux cultures contradictoires comme une stratégie de différenciation.
- Dans les stratégies intermédiaires, l'approche des représentations sociales parle de transformations des croyances partagées (ou représentations) en faveur de l'endogroupe tout en laissant intactes les représentations identitaires, Camilleri dans les stratégies mixtes parle d'une identité de principe polémique revendiquant son affiliation au groupe d'appartenance tout en adoptant la culture du groupe auquel ils refusent de s'affilier.

C'est parce que les individus et les groupes vivent dans une société et que cette société est régie par des croyances collectives et des normes dominantes qui tolèrent ou ne tolèrent pas la mobilité sociale, que les arrangements sont latents ou manifestes, certains chercheurs voient les stratégies identitaires comme s'effectuant au niveau cognitifs (ou symboliques), et d'autres, les voient comme s'effectuant au niveau comportemental (passage à l'action). En fin de compte, les arrangements cognitifs et comportementaux ont tous pour finalité; la restauration d'une identité sociale négative et l'élévation de l'estime de soi.

Chapitre 8. Revue de la littérature

L'Islam est un objet de représentation sensible et polymorphe, et rares sont les études qui ont pu prendre en considération toutes ses dimensions. Vu le manque de littérature sur les représentations sociales de l'Islam et du Musulman en lien avec la problématique identitaire, notamment dans un contexte arabo-musulman, tunisien, nous ne citons, dans cette partie, que les études susceptibles de mieux éclaircir les problématiques de notre recherche.

1. Etudes sur le phénomène islamique en Tunisie

Une étude en sociologie ayant pour objet « La place de l'éducation islamique dans la vie de quelques familles tunisiennes (Trabelsi, 1975) nous renseigne sur les caractéristiques psychosociologiques des parents que devrait avoir l'échantillon des jeunes tunisiens sur lequel nous allons travailler. La population de cette étude est composée en partition égale d'hommes et de femmes d'origine rurale et urbaine, instruits et non instruits et de niveau socioéconomique favorisé, moyennement favorisé et non favorisé. Les hypothèses portent alors sur le niveau socioéconomique, le sexe, le niveau d'instruction et l'origine géographique des sujets en lien avec le niveau de religiosité des sujets et de leur attachement à la culture musulmane traditionnelle. Les résultats ont montré qu'en général 74% des familles enquêtées accordent plus d'importance à la culture islamique contre 25% qui préfèrent la culture occidentale mais il y a des différences très significatives entre les réponses des sujets en fonction des appartenances sociales. Les ruraux, les femmes, les familles de niveau de vie défavorisé et de niveau d'instruction inférieur sont plus attachés au patrimoine culturel arabo-musulman que les urbains, les hommes, les favorisés et les intellectuels. Le chercheur explique cette différence par l'influence de la culture occidentale qui pousse les classes ouvertes à adopter « tout ce qui a trait à l'Occident parce que conciliable avec le progrès technique, scientifique et avec les grands courants novateurs. L'authenticité et la reconnaissance du patrimoine arabo-musulman sont d'autant plus restreintes qu'elles tendent à être remplacées par d'autres valeurs que l'Islam (Trabelsi, 1975). Ceux de milieu défavorisé et d'instruction inférieure y compris les femmes sont attachés à la culture traditionnelle parce que leurs moyens de s'informer sont très limités. Il conclut que les attitudes religieuses varient en fonction du milieu géographique, du sexe, du niveau économique et culturel du Tunisien. Sfayhi¹ (1980), dans sa thèse de doctorat sur « La femme tunisienne, aspects législatifs, psychologiques et sociologiques de son évolution »

¹ Actuellement enseignante chercheuse en psychologie à l'institut supérieur El Manar de Tunis.

montre aussi que plus le niveau d'instruction croît chez la femme tunisienne plus le voile disparaît, et partant, moins elle est attachée à la culture arabo-musulmane.

Deux études portant sur l'interdiction du voile en Tunisie et ses répercussions sur la représentation du soi méritent d'être mentionnées. La première est menée par Ben Salem (2010) et a porté sur des témoignages de femmes voilées victimes de discrimination en Tunisie. Elle montre que toutes les femmes interrogées ont subi des humiliations de la part de la police (à l'époque du président Ben Ali) ou de leurs supérieurs hiérarchiques et sont privées dans certains cas du droit à l'enseignement. A titre d'exemple, nous citons deux cas mentionnés par la chercheuse, une étudiante décide de ne pas travailler quand elle aura terminé ses études parce qu'elle est persuadée qu'elle ne trouvera pas de travail à cause du voile. Une autre qui passait le concours pour l'ENA (École Nationale d'Administration) était sûre qu'elle ne réussirait pas à l'oral pour la même raison, celle-ci a aussi perdu plusieurs opportunités d'embauche. Toutes les enquêtées qualifient les privations qu'elles vivent de sacrifice. Ainsi, le port du voile qui est à la base un acte de piété devient en Tunisie un acte de résistance, d'affirmation de soi contre les autres. La seconde étude est menée par Graën (1985) montre aussi que le voile, en Tunisie, remplit une double fonction; un moyen pour revendiquer une identité arabo-musulmane et un moyen pour se valoriser et se distinguer des autres. Bref, en Tunisie, « la femme qui se voile n'est pas simplement une pratiquante qui applique une obligation religieuse mais aussi une personne qui fait acte de résistance à l'État qui interdit le voile et persécute celles qui le portent ». Le voile est un libre choix pour la femme tunisienne, celle qui le porte cherche une nouvelle identité arabo-musulmane et s'oppose à la politique de désislamisation.

Leyens et al. proposent une analyse psychosociologique sur les conséquences de l'interdiction du voile (notamment dans une société d'accueil comme la France et la Belgique), cette analyse serait aussi valable pour la Tunisie, étant le premier pays du "monde" qui a interdit le port du voile. Les auteurs mentionnent trois facteurs pouvant se répercuter négativement sur les individus, les groupes et la société suite à cette interdiction. Au niveau de la société, c'est la distorsion des normes de non-discrimination, ce qui peut favoriser l'apparition d'autres formes de racisme, puisque le groupe dominant impose au groupe minoritaire de lui ressembler (en interdisant le voile), ce comportement « n'est que du racisme larvé ». De même, le malaise psychologique créé à la suite de l'interdiction du voile va augmenter l'identification au groupe d'origine entraînant une conséquence à l'opposé de ce qui est recherché. Enfin, il peut y avoir un effet de rebond, du fait que le statut de la voilée

devient plus visible et plus envié par les non voilées. Alors les filles musulmanes qui portent le voile par fanatisme risquent de devenir plus fanatiques.

En psychologie sociale toujours, la thèse de Camilleri sur *Jeunesse, famille et développement : essai sur le changement socioculturel dans un pays du Tiers Monde (Tunisie) (1973)* portant sur la façon dont les jeunes tunisiens perçoivent et agissent sur leur culture d'appartenance, nous donne une idée sur les facteurs dynamogènes de l'identité tunisienne. Après une analyse des entretiens faites sur 1500 jeunes tunisiens âgés de 17 à 30 ans, et des études de cas et des analyses de contenus sur des lettres envoyées à la radio de Tunis à propos des programmes sur des jeunes, Camilleri a réussi à donner une vision globale et synthétique sur la culture tunisienne traditionnelle dans sa relation dynamique avec la modernité tout en montrant les stratégies utilisées par les jeunes pour modérer ou supprimer les conflits et préserver leur cohésion avec la famille. Les analyses ont conduit l'auteur à formuler sa théorie des stratégies de changement social en situation d'acculturation, ces stratégies comme nous l'avons mentionné (voir p.141) se traduisent par des procédures de rationalisation, de "dissociation" ou de réappropriation des traits culturels familiers et étrangers. A la fin, Camilleri conclut qu'il y a un "traditionalisme ouvert" dans les attitudes de la plupart des jeunes tunisiens qui cherchent à adapter l'Islam aux valeurs de la modernité.

2. Etudes sur les représentations sociales de l'Islam et du Musulman dans différents contextes culturels et expérimentaux

Une étude récente conduite dans un contexte inter et intra culturel portant sur les représentations sociales des musulmans et des chrétiens arabes en France et au Moyen-Orient menée par El Fellah (2006) montre que les représentations sociales des musulmans arabes sont constituées d'éléments centraux appuyés sur la mémoire sociale. Le favoritisme endogroupe se manifeste lorsque le Musulman Français se compare au Musulman Libanais au niveau de la dimension historique et lorsque ce même Musulman se compare au Chrétien au niveau de la dimension religieuse. Aussi, les représentations sociales du musulman qu'il soit Arabe ou Français ont pour éléments centraux les pratiques religieuses. En revanche, au niveau périphérique, les Français arabo-musulmans actualisent l'image de la France alors que les Musulmans Français actualisent l'image de l'Islam, les premiers aspirent à l'égalité des droits de l'homme sur le territoire français, étant une société laïque qui les stigmatise, alors que les seconds condamnent l'intolérance de la nation française et se réfèrent à la *charia* ou la loi islamique. Les musulmans en France ont une conception plurielle de soi, ils se définissent dans plusieurs groupes à la fois et se réfèrent à plusieurs cultures, ce qui entraîne

des contradictions dans leurs attitudes et représentations de soi musulman. Cette étude permet de comprendre l'impact de la religion sur la dimension centrale des représentations identitaires et l'impact de la culture sur la contextualisation historique et sociale des représentations identitaires. Culture et religion sont deux systèmes représentationnels qui, en fonction du contexte, l'un agit au niveau central, l'autre au niveau périphérique.

Nombreuses aussi sont les recherches qui se sont intéressées à la problématique de l'Islam et du Musulman dans un contexte interculturel, notamment américain et français. Parmi ces recherches, nous citons l'étude de Flament, Guimelli et Abric (2006), menée en France et évoquée dans un cadre théorique portant sur les objets de représentations sensibles et la zone muette. Les auteurs ont varié les situations d'énonciation, en introduisant deux consignes; normale où le sujet exprime sa propre opinion et de substitution où le sujet exprime l'opinion des Français en général, et deux enquêtrices, d'apparence arabe et française (Yamina et Céline). En procédant de la sorte, les auteurs voulaient créer un lien positif (implicite) entre l'expérimentatrice Yamina et l'objet de représentation Islam et un lien négatif entre l'expérimentatrice Céline et l'objet de représentation visé. Aussi, les chercheurs s'attendaient à ce que la consigne de substitution « Français » démasque en partie des opinions négatives sur l'Islam. Les résultats ont donné un effet plus significatif de la variable consigne que de la variable enquêtrice, les réponses négatives défavorables à l'Islam (obtenues sur une échelle d'opinions) sont plus importantes lorsque les sujets se prononcent au nom des Français en général qu'en leur nom propre. En s'étayant sur les résultats de cette étude, nous pensons utiliser, dans notre étude, les consignes normale et de substitution puisqu'elle permettent de repérer les croyances normatives positives et de démasquer facilement les croyances négatives contre-normatives qu'ont les sujets sur l'Islam et le Musulman, sans pour autant changer l'enquêteur.

Une deuxième étude évoquée dans un autre cadre théorique, celui de l'expression du stéréotype et son activation préalable, c'est-à-dire avant d'interroger les sujets. Pour vérifier cette hypothèse Flament et al., (2004) ont choisi d'étudier les représentations sociales des musulmans en France. Trois variables indépendantes sont mises en œuvre, la variable *enquêtrice* (française, maghrébine), la variable *Texte descriptif des musulmans* (le plus neutre possible), et la variable *sexe des répondants*. Le questionnaire comporte des jugements variés positifs, négatifs et neutres. Les résultats montrent l'effet de la variable sexe des répondants sur l'expression des stéréotypes du musulman plus que la variable Texte et enquêtrice, les femmes manifestent alors moins d'autocensure que les hommes. Nous pensons, aussi,

prendre en considération la variable sexe, dans notre étude, et nous nous attendons à ce que les stéréotypes du musulman soient exprimés plus par les jeunes filles que par les garçons.

2.1. Etudes sur la zone muette et la dimension émotionnelle ou affective de la représentation sociale de l'Islam

La dimension émotionnelle de la représentation sociale de l'Islam a été étudiée par Guimelli et Barbara (2013)¹ sous l'hypothèse de Fiedler (1988) qui stipule que l'induction d'une émotion positive entraînerait un « relâchement » cognitif se traduisant par le démasquage des aspects positifs de la représentation et le masquage des aspects négatifs, tandis que l'induction d'une émotion négative provoquerait un « resserrement » cognitif se traduisant par des stratégies opposées. Pour mettre à l'épreuve cette hypothèse, Guimelli et al. (2013) induisent tout d'abord une émotion chez les sujets par le biais d'un texte sur l'Islam. L'induction comporte cinq modalités : induction de la peur, de la colère, de la joie, induction neutre et absence d'induction. Les effets de l'induction sont contrôlés. En croisant cette première variable indépendante avec une seconde qui concerne le caractère central ou périphérique des croyances qui sont présentées aux 150 étudiants en premier cycle de sciences humaines, les résultats montrent que l'induction de la joie entraîne le démasquage des aspects positifs de la représentation de l'Islam tandis que l'induction de la peur et de la colère accentuent de manière très significative les stratégies de démasquage des items négatifs. Concernant le statut central des éléments, l'impact des émotions est très élevé, mais polarisé sur deux items, le premier positif et le second négatif. Ce dernier point est interprété comme allant dans le sens du caractère dichotomique de la représentation sociale de l'Islam mis en évidence par une analyse factorielle (ACP) qui dévoile une opposition entre le « bon Islam » et le « mauvais Islam ». C'est dans ce sens que nous pensons proposer aux sujets une consigne de substitution sur la connotation des mots cités sous l'inducteur Islam. En attribuant une valeur positive ou négative aux mots évoqués au nom du Musulman d'Orient, celui qui juge négativement le Musulman Tunisien, nous allons pouvoir mobiliser la dimension émotionnelle de la représentation de l'Islam, ce qui permet de connaître, par conséquent, si l'inducteur "Musulman d'Orient" induit chez les jeunes tunisiens une émotion positive ou négative et comment l'une ou l'autre de ces émotion va se répercuter sur sa définition du bon et du mauvais Islam.

1 D'après un résumé d'une étude publiée sur Internet le 23 Janvier 2013, lu le 2 février 2013

Si les opinions négatives augmentent lorsqu'elles sont produites au nom d'autrui, c'est que la dimension émotionnelle ou affective de la représentation est située au niveau de la zone muette. Une étude de Deschamps et Guimelli (2004) sur la représentation de l'insécurité et de la sécurité (des biens et des personnes) montre qu'avec la consigne de substitution un système de défense ou d'autodéfense apparaît. Les auteurs concluent que la consigne de substitution mobilise la dimension émotionnelle de la représentation et rend saillantes les cognitions collectives contre-normatives chargées d'une intense émotion, celles susceptibles de changer le contexte social en faveur de l'endogroupe. Pour Banachs (1996), Deschamps et Guimelli (2002), Guimelli et Rimé (2009), la composante affective ou émotionnelle de la représentation joue un rôle important dans l'orientation des conduites et la mise en œuvre des pratiques.

2.2. Zone muette et processus de comparaison sociale

Chokier et Rateau (2009), en reprenant le thème de l'insécurité pour étudier l'image de soi avec une consigne normale et de substitution, ont pu démontrer l'existence d'un lien entre les processus de masquage de la représentation et les processus de comparaison sociale qui génèrent des mécanismes d'autoprotection de soi ; les réponses obtenues en substitution contiennent plus d'opinions non désirables (ou négatives) et moins d'opinions désirables (positives). Cela était expliqué par les auteurs par les motivations de la comparaison sociale qui en évoquant, au nom d'autrui, plus d'opinions négatives, et en leur nom propre plus d'opinions positives, les sujets cherchent à faire une comparaison sociale en leur faveur. Les chercheurs recommandent à la fin d'étudier dans tout objet de représentation sensible « les opinions problématiques, investies dans le champ représentationnel, c'est-à-dire celles qui manifestent un enjeu social important en termes de relations interindividuelles et intergroupes » (Chokier et Rateau, 2009) et c'est le contexte d'énonciation qui devrait être manipulé pour amener les sujets à verbaliser ces opinions. C'est dans ce sens que nous choisissons utiliser la consigne de substitution¹, dans l'étude des représentations sociales de l'Islam afin de mobiliser les cognitions chargées d'une forte émotion permettant aux sujets de se comparer positivement et distinctivement aux Musulmans d'Orient.

3. Etudes sur la socialisation religieuse

Les études classiques sur le phénomène religieux se sont presque toutes focalisées sur la socialisation religieuse, surtout primaires, c'est-à-dire se déroulant au cours de l'enfance et

¹ En faisant parler le sujet au nom du Musulman d'Orient

de l'adolescence. Les organismes qui jouent un rôle important dans cette socialisation sont la famille, les pairs et les institutions éducatives. Dans ce cadre, Spilka (2003) souligne que presque toutes ces recherches confirment une continuité entre l'engagement religieux des parents et celles de leurs enfants. Par exemple l'étude d'Argyle et Beit-Hallahni (1975) menée sur trois religions différentes a montré que 40% à 90% des jeunes adultes interrogés ont les mêmes pratiques religieuses que leurs parents. L'étude de Brown (1990, 1991) sur une population énorme d'enfants et d'adolescents de 11 à 16 ans montre que les parents constituent un facteur important dans la pratique de la prière et enfin l'étude de Gibson et Col. (1990) sur une population d'adolescents souligne le lien étroit entre les attitudes des adolescents envers le christianisme et leur fréquentation de l'église. A travers l'ensemble de ces exemples, on comprend que la pratique ou la non pratique religieuse peut influencer les attitudes et les jugements des individus envers leur religion. Nous attendons que la l'échantillon d'étudiants interrogé exprime des opinions et des croyances sur l'Islam qui varient en fonction de leur pratique et non pratique religieuse.

4. Etudes sur le profil identitaire du croyant

Dans une étude pionnière, Allport et Ross (1967) soulignent le caractère paradoxal de la religion, certains individus l'utilisent comme une valeur universelle, d'autres l'instrumentalisent pour justifier leur domination des groupes minoritaires. Les auteurs se sont interrogés si c'est la religion elle-même ou le profil du croyant qui crée ce paradoxe. Les résultats de l'étude montrent une orientation intrinsèque et extrinsèque chez les croyants, qui en fonction de chacune, le croyant se sert de la religion comme une fin ou comme un moyen. En corrélant certain nombre de variables, les auteurs constatent aussi que les croyants intrinsèques ont moins de préjugés que les croyants extrinsèques. Ici, le profil du croyant intrinsèque paraît conforme au profil du vrai croyant que James (1902) qualifie de "croyant optimiste". Pour cet auteur, l'expérience religieuse est avant tout une expérience heureuse qui doit augmenter chez le croyant « le sens de la présence du monde (...) qui nous rend heureux ou frivole, fervent ou révolté (...) dans tous les secteurs de la vie » (1902, p.35). James distingue cet optimisme sain de l'optimisme pathologique qui plonge l'individu dans une sorte d'anesthésie tuant en lui la capacité de sentir tout autre sentiment même passager. De ce fait, le croyant extrinsèque n'est croyant enfermée et dogmatique qui a perception biaisée du monde environnant.

Hunsberger (1995), dans le sillon des travaux d'Allport et al., montre, par contre, comment l'accroissement du sentiment religieux va de pair avec une augmentation des

préjugés envers les exogroupes. Plus tard, Jackson et Hunsberger (1999) en utilisant une double approche psychosociale, différenciation intra et inter groupale entre différents profils religieux et différentes confessions religieuses, trouvent que c'est l'identification au groupe d'appartenance qui favorise le biais de discrimination et non le profil religieux extrinsèque (qui a plus de préjugés). Ces résultats sont confirmés par l'étude d'Altemeyer (2003) qui propose une explication en termes de socialisation. En effet, une assimilation précoce des valeurs religieuses tend à renforcer le sentiment de différenciation intergroupe et partant d'identification au groupe religieux, ce qui correspond parfaitement aux principes de la théorie de catégorisation et d'identité sociale.

5. Etudes sur la recherche d'une valorisation de l'identité religieuse

Toutes les études menées en psychologie sociale citées par Gerraoui (2008), dans « Psychologie sociale de la religion » (Roussiau, 2008), ont été réalisées dans un contexte interculturel. Malewska-Peyre (1990) a montré à travers une étude menée auprès de jeunes d'origine maghrébine vivant en France comment certains jeunes adoptent des stratégies de survalorisation de leur différence de la culture du pays d'accueil en idéalisant la culture parentale au point de s'enfermer sur cette identité surinvestie. Berque et al. (1980) prouvent que dans les situations de changement culturel, la religion joue un rôle important, elle mobilise toute l'énergie défensive et offensive des sujets. Dans ce cadre, les migrants de confession musulmane de France et leurs enfants sont exemplaires. En effet « confrontés à la menace de perte identitaire (...) ces migrants vont s'en prémunir, idéaliser, voire mythifier leur culture, et surinvestir certaines valeurs jugées fondamentales qu'ils vont vouloir inculquer à leurs enfants dont la religion est considérée comme cadre d'appartenance et lieu de ressourcement (Andézian, 1991) » (Guerraoui, 2008, p.27). Une troisième étude menée par Harrani (2003) auprès de jeunes d'origine marocaine, dont la problématique porte sur l'appartenance et la définition de soi, montre que l'Islam constitue une ressource d'identification importante pour l'ensemble de la population, même si les représentations sont différentes. De nombreuses recherches en psychologie sociale ont prouvé que les différences identitaires entre dominants et dominés ne sont pas systématiques, Sachdev et Bourhis (1991) et Bourhis, Gagnon et Moïse (1994) ont montré dans leurs études que les groupes minoritaires de faible statut lorsqu'ils sont placés dans des conditions sociales qui leur confèrent un certain pouvoir, discriminent le hors groupe comme le font les individus au statut élevé. Dans ce cas, le comportement discriminatoire des groupes minoritaires peut être interprété comme une stratégie de revalorisation d'une identité sociale négative ou menacée,

ce qui explique que ce sont les caractéristiques de la situation qui crée la discrimination et non les caractéristiques personnelles des individus (Soubiale et Abassi, 2008, p.93). Tout le monde sait que les événements de World Trade Center ont accentué la visibilité des minorités musulmanes en Europe, ce qui a engendré leur discrimination sociale. Ces événements se répercutent négativement même sur les rapports intergroupes des musulmans de différents pays arabes. Les clichés de Ben Laden et de Taliban sont les plus utilisés dans leur discours pour se différencier et se distinguer positivement les uns des autres. Nous nous interrogeons sur l'effet de ces stéréotypes sur la représentation de l'Islam et du Musulman chez les jeunes étudiants tunisiens et sur leurs représentations de l'Islam.

CONTRIBUTION EMPIRIQUE

« Nous ne progressons pas de l'erreur à la vérité, mais de la vérité à la vérité. C'est pourquoi nous devons veiller à ce qu'aucun individu ne puisse être condamné pour ce qu'il fait, car en cet instant même, il fait tout son possible. Nous n'apprenons que par l'expérience »

Gandhi

Chapitre 1. Les stratégies de la recherche

I- Procédures et outils d'investigation

1. L'enquête exploratoire

Notre approche est exploratoire. Elle prend la forme d'un questionnaire d'évocation libre. Ce questionnaire est adressé à quatre groupes de jeunes étudiants tunisiens, des garçons et des filles, pratiquants et non pratiquants, avec quatre consignes différentes; deux consignes portant sur l'objet de catégorisation sociale « Musulman » et deux consignes portant sur l'objet de représentation sociale « Islam ».

2. Composition et caractéristique du questionnaire d'évocation libre

Le questionnaire d'évocation libre est inspiré de la technique la plus ancienne et la plus importante en psychologie clinique, celle utilisée par le psychanalyste pour repérer les zones de blocage et de refoulement d'une personne » (Bardin, 1977, p.36). Ce questionnaire est introduit pour la première fois en psychologie sociale par Vergès (1992, 1994) dans son étude sur l'argent puis par de nombreux chercheurs et études en représentations sociales. Nous avons formulé les consignes de ce questionnaire dans deux langues, en français et en arabe tout en rappelant aux sujets qu'ils ont le choix de répondre dans la langue qu'ils veulent. Ce questionnaire vise à repérer trois dimensions dans la représentation; les dimensions informative, structurale et émotionnelle. Pour repérer ces trois dimensions, nous pensons utiliser trois outils:

L'outil n°1 : la consigne normale portant sur l'« Islam » et le « Musulman » (étape "a" des Q1 et Q2) permet de réduire chez le sujet la difficulté d'expression et d'accéder facilement aux éléments latents de l'objet de représentation « Islam » et de l'objet de catégorisation « Musulman ». Actuellement c'est la technique la plus utilisée dans le recueil du contenu des représentations sociales.

les deux consignes normales

a/- Q1 « Lorsqu'on vous dit « Islam » quels sont les 5 mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit ».

a/- Q2 « Lorsqu'on vous dit « Musulman » quels sont les 5 mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit »

L'outil n°2 : la consigne de substitution portant sur l'« Islam d'Orient » et le « Musulman Tunisien » (étape "a" des Q3 et Q4) permet d'accéder à la zone muette de la représentation sociale et de la représentation intergroupe du fait qu'elle réduit la pression normative et induit le processus de comparaison sociale. Le principe de cette technique pose que les éléments essentiels de la représentation ne seront révélés que quand le sujet s'exprime au nom d'autrui, ce qui facilite la verbalisation des opinions centrales non légitimes et socialement non désirables. La consigne de substitution a été utilisée pour la première fois avec la technique des associations libres, dans le champ des représentations sociales, par Guimelli et Deschamps (2000), Cates et Messick, (1996), Beauvois et al., (1998), Flament (1999). Ces auteurs ont constaté que « ce type de consigne affecte de façon très importante les réponses données préalablement » (Abric, 2003, p.76).

Les deux consignes de substitution :

a/- Q3 « D'après vous, lorsqu'un Musulman d'Orient pense à « l'Islam » quels sont les 5 mots ou expressions qui lui viennent spontanément à l'esprit »

a/- Q4 « D'après vous, lorsqu'un Musulman d'Orient pense à un « Musulman Tunisien » quelles sont les cinq caractéristiques les plus typiques qu'il lui attribue »

L'outil n°3 : la technique d'auto-évaluation portant sur la connotation (ou valence) positive, négative et neutre des associations (étape "b" des Q1, Q2, Q3 et Q4) permet d'étudier la dimension émotionnelle ou motivationnelle de la représentation. Chaque sujet est convoqué à attribuer un signe (+), (-) ou (0) devant le mot ou expression qu'il vient de produire sous les inducteurs « Islam » et « Musulman », selon que le mot a pour lui, en contexte normal ou de substitution, un sens positif, négatif ou neutre. Cela permet de connaître les cognitions chargées de fortes émotions et d'interpréter les représentations recueillies selon les évaluations faites par les sujets eux-mêmes et non selon les évaluations du chercheur.

Les consignes sur la connotation des mots cités :

b/- Pour chacune des réponses que vous venez de donner, indiquez si pour vous, quand vous pensez à l'Islam, elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

b/- Pour chacune des réponses que vous venez de donner, indiquez si pour vous, quand vous pensez au Musulman, elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

b/- Pour chacune des réponses que vous venez de donner, indiquez si pour ce Musulman d'Orient, quand il pense à l'Islam, elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

b/- Pour chacune des caractéristiques qu'il vient de donner, indiquez si pour le Musulman d'Orient, quand il pense au "Musulman Tunisien", elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

Nous attendons par le caractère spontané et moins contrôlé de la technique des associations libres (Vergès, 1992) un accès plus rapide aux éléments constitutifs de la représentation, ensuite, par la technique de substitution, l'induction du processus de comparaison sociale et l'actualisation des éléments non légitimes à dire parce qu'ils mettent en cause les valeurs morales et sociales que les étudiants tunisiens valorisent et dont l'évocation risque de donner une image non gratifiante d'eux. Ces éléments normatifs et contre-normatifs avec la valence des mots cités, vont nous donner des représentations au contenu plus riche et plus dynamique et à structure plus précise, plus détaillée, et par conséquent non succinct et squelettique, comme on l'a reproché à la théorie du noyau.

Puisque les sujets vont s'exprimer en leur nom propre puis au nom du Musulman d'Orient sur l'Islam et le Musulman, quatre types de représentations seront produites; représentations endogroupes, représentations intergroupes, représentations sociales de l'Islam et zone muette de la représentation de l'Islam.

II- Les dimensions à analyser dans la représentation

Pour comprendre la signification de ces représentations et le rôle qu'elles jouent dans la configuration et la dynamique de l'identité musulmane chez les jeunes tunisiens, nous devons repérer les dimensions informative, structurale et émotionnelle de ces représentations.

1. La dimension informative

Elle contient les éléments nécessaires pour la compréhension de la représentation, ces éléments sont des opinions, des croyances, des attitudes, des jugements et des stéréotypes à propos d'un objet physique ou social. Pour Abric, ces éléments sont « fortement marqués par

des valeurs correspondant au système socio-idéologique et à l'histoire du groupe qui la véhicule pour lequel elle constitue un élément essentiel de sa vision du monde » (2003, p.59).

2. La dimension structurale

Les éléments de la représentation n'ont pas tous la même importance puisque certains sont essentiels, d'autres importants, d'autres secondaires. Pour cela, Abric (1993, 1994) recommande d'étudier l'organisation interne de la représentation si l'on veut comprendre sa vraie signification. Rappelons que toutes les recherches aixoises ont confirmé que la représentation est un système sociocognitif organisé par un noyau central autour duquel gravitent des éléments périphériques. Les éléments constitutifs de la représentation sont alors hiérarchiquement organisés autour des éléments centraux selon leur importance, ils varient aussi selon la nature de la représentation. Ainsi, différents types d'éléments centraux seront repérés dans cette étude:

- Pour les représentations endogroupes « Musulman », citées en contexte normal, les éléments centraux seraient des prototypes (Rosch, 1978), ce sont les modèles, les exemplaires les plus représentatifs de la catégorie perçue.
- pour les représentations intergroupes « Musulman Tunisien » citées en contexte de substitution, les éléments centraux seraient des méta-stéréotypes, ce sont les croyances et les jugements négatifs émis par les Musulmans d'Orient et que les jeunes tunisiens ont intériorisés et restitués dans leur mémoire collective.
- Pour les représentations de l'Islam, citées en contexte normal, les éléments centraux seraient des croyances, des normes et des valeurs sociales, aussi des définitions et des prototypes.
- Pour les représentations de l'Islam, citées en contexte de substitution, les éléments centraux seraient des croyances contre-normatives, des opinions indésirables, des nexus et des stéréotypes négatifs.

3. La dimension évaluative ou émotionnelle

Cette dimension permet de comprendre comment les jeunes jugent le consensus du groupe d'appartenance et celui du groupe de référence (le Musulman d'Orient). Elle est formée de cognitions chargées d'une forte émotion.

- Les connotations attribuées aux représentations endogroupes « Musulman », permettent de connaître le degré d'identification et d'attachement des jeunes à leur groupe d'appartenance.
- Les connotations attribuées aux représentations intergroupes « Musulman Tunisien », permettent de connaître si les méta-stéréotypes intériorisés par les jeunes sont positifs ou négatifs, en d'autres mots, connaître comment les Musulmans d'Orient évaluent l'endogroupe "Musulman Tunisien".
- Les connotations attribuées aux représentations « Islam », en contextes normal et de substitution, permettent de connaître comment les jeunes estiment les similitudes et les différences entre l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient.

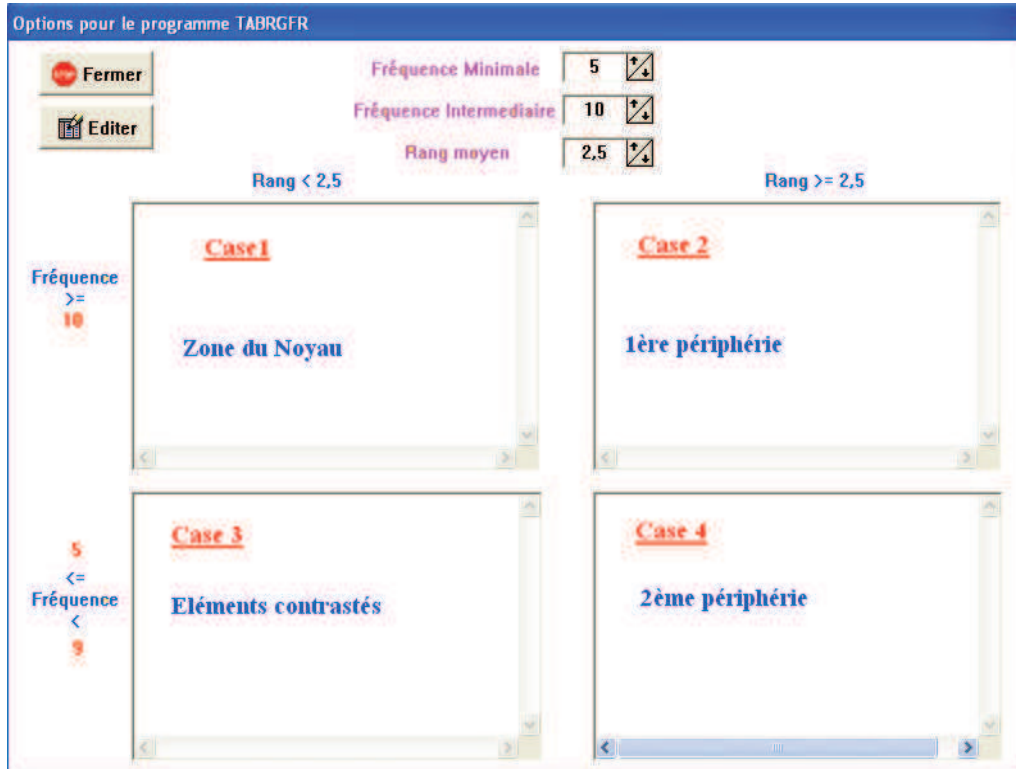
En conclusion, ces dimensions de la représentation, une fois repérées, elles vont subir des comparaisons inter et intra-sujets d'identifier l'état de l'identité musulmane chez les jeunes étudiants tunisiens, le type de conflit entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient et les stratégies cognitives et motivationnelles de restauration identitaire adoptées par les jeunes pour infirmer les méta-stéréotypes négatifs.

III-Techniques du repérage de la dimension informative de la représentation

1. L'analyse prototypique

Les associations obtenues par le questionnaire d'évocation libre sous les mots stimuli "Islam" et "Musulman" seront traitées dans une première étape, avec une analyse prototypique. Cette analyse consiste à relever la fréquence du mot associé et son rang moyen (Moliner, 2002), les résultats obtenus seront configurés dans un tableau à quatre cases :

Figure 1 : Modèle de traitement des associations libres



1.1. Les quatre zones du tableau

a- Case 1: zone du noyau

Elle regroupe les mots à la fois très fréquents et cités dans les premiers rangs. Ces mots traduisent des croyances, des normes, des synonymes et des prototypes qui donnent une définition minimale de l'objet de représentation. Pour Abric (1994), le noyau central a une dimension quantitative mais aussi qualitative, par conséquent, les éléments que nous trouvons dans cette case ne sont pas tous des éléments centraux. Flament et Rouquette précisent que les éléments centraux sont moins que six éléments et le plus souvent deux » (2003, p.13).

b- Case 2: zone de la première périphérie

Elle regroupe les mots peu fréquents mais très importants, ce sont les éléments périphériques les plus proches au noyau central et qui jouent un rôle important dans la concrétisation de la représentation. Pour Abric (1994, p.25), il s'agit « de jugements formulés à propos de son environnement, des stéréotypes et des croyances », pour Moliner, cette zone contient les normes selon lesquelles l'objet de représentation est jugé.

c- Case 3: zone des éléments contrastés

Elle contient des mots de faible fréquence mais considérés importants par les sujets. Cette zone peut compléter la première périphérie comme elle peut inclure d'autres noyaux centraux d'un sous-groupe minoritaire. Elle contient alors des informations ambiguës puisqu'il y a une contradiction entre le critère du rang et de la fréquence.

d- Case 4: zone de la deuxième périphérie

Elle comprend les mots les plus périphériques donc peu fréquents et peu importants pour les sujets puisque cités dans les derniers rangs. Pour Moliner c'est la zone des croyances et craintes personnelles face à l'objet de représentation qui ont une forte connotation évaluative.

1.2. Les rangs

a- Le rang moyen

Ce rang correspond à la moyenne des rangs de chaque évocation, on la trouve calculée dans le rapport RANGMOT réalisé par le logiciel Evoc. 2003.

b- Les rangs inférieurs et supérieurs

Ces rangs permettent d'identifier les mots les plus importants et les moins importants
Rang < à ... : rang moyen faible, donc d'une grande importance
Rang > à ... : rang moyen élevé donc de faible importance

1.3. La fréquence

Cette fréquence permet d'identifier les mots les plus fréquents et les moins fréquents selon le seuil choisi par le chercheur

a- Fréquence minimale : permet d'isoler les mots les moins fréquents.

b- Fréquence intermédiaire : permet d'isoler les mots les plus fréquents.

c- Fréquences inférieure et supérieure:

fréquence \geq à... : mots ayant une fréquence forte supérieure ou égale à la fréquence intermédiaire repérée dans le rapport RANGMOT,

fréquence $<$ à... : mots ayant une fréquence faible inférieure à la fréquence minimale repérée dans le rapport RANGMOT.

IV- Techniques du repérage de la dimension structurale de la représentation

1. L'analyse catégorielle

Cette deuxième étape dans l'analyse des associations a pour objectifs d'intégrer de nouveaux éléments périphériques dans l'analyse en vue de trouver une nouvelle signification dans les réponses des sujets. Il s'agit de ranger les associations dans des catégories sémantiques (par thèmes), syntaxiques (les verbes, les noms) ou lexicales (rapport de sens entre les mots) et de chercher leur co-occurrence. Dans notre étude, nous avons choisi d'effectuer une catégorisation lexicale, en rangeant dans chaque classe les mots qui entretiennent entre eux un rapport de sens, par exemple sous la catégorie "identité" nous avons rassemblé des mots comme « arabe, identité, origine, terre sainte, langue, culture » etc. L'analyse catégorielle est un travail qui demande compétence et vigilance de la part du chercheur pour ne pas biaiser les données recueillies. Pour une catégorisation plus objective, une série de statistiques est effectuée, au préalable, avec le programme STATCAT en calculant le nombre des mots par catégorie, la fréquence de la catégorie, son rang et son importance par rapports aux autres catégories. Cette analyse permet de réduire le biais interprétatif du chercheur (sa subjectivité) et de qualifier la catégorie en fonction de sa fréquence, de la densité de son contenu et de son apparition, les catégories sont ainsi évaluées et interprétées en termes de centralité et de périphérie. Nous avons aussi veillé à ce que l'opération de catégorisation réponde aux critères mentionnés par Bardin (2001), ces critères sont *l'exclusion* du fait qu'une association ne peut être classée dans deux catégories à la fois, *l'homogénéité* du fait que les associations ont le même niveau de généralité, *la pertinence* pour que les catégories répondent aux hypothèses de la recherche en enfin *l'objectivité* et *la fidélité* qui réduisent la subjectivité du chercheur en fondant l'interprétation sur des données statistiques.

2. L'analyse de similitude

L'analyse de similitude (Flament, 1962 ; Degenne et Vergès, 1973 ; Degenne, 1985) est une suite de l'analyse catégorielle, elle sert à étudier graphiquement l'organisation structurale de la représentation et la force des liens entre ses éléments, ce qui facilite la compréhension de sa vraie signification. Rappelons que l'analyse prototypique, catégorielle et de similitude sont résolument ancrées dans une approche consensuelle des représentations sociales. Son objectif premier est de faire apparaître les réponses collectives les plus saillantes et les plus connexes, voire les plus centrales parce qu'elles sont les plus évoquées

par les sujets. Pour ce faire, notre objectif principal, dans cette étude, sera le repérage des réponses communes des sujets de tous les groupes interrogés.

V- Techniques du repérage de la dimension émotionnelle de la représentation

1. L'analyse de variance

Elle est fondée sur l'analyse des connotations attribuées par les sujets à leurs associations, son objectif est de vérifier si les différences interindividuelles et intra individuelles entre les scores moyens des connotations sont significatives, il s'agit alors de l'analyse de contraste avec différents niveaux de comparaison. Pour effectuer cette comparaison, nous allons tout d'abord calculer les moyennes et les variances sur lesquelles nous devons tester la significativité statistique. Dans notre étude, nous avons calculé les scores moyens des connotations positives et négatives attribuées par les sujets à leurs associations. L'avantage de l'analyse de variance par rapport au test t de Student c'est qu'elle permet de comparer entre plusieurs moyennes des groupes indépendants et des groupes appariés, ce qui correspond parfaitement au plan de notre recherche puisque nous comparons entre les réponses de quatre groupes d'étudiants et les réponses de chaque groupe dans deux situations expérimentales, normale et de substitution. L'analyse de variance permet alors de détecter *l'effet principal* de chacune des variables indépendantes (sexe, pratique, consigne) dont chacune a deux niveaux et *les interactions* entre les différents niveaux de ces variables indépendantes et par conséquent de tester des hypothèses plus complexes.

2. Analyse des spécificités sur les associations

Cette analyse est réalisée par le programme « Complexe » intégré dans le logiciel Evoc. 2003. Elle permet de faire des comparaisons statistiques, avec le test t de Student, entre la moyenne d'apparition du même item dans les deux situations expérimentales, il s'agit des items évoqués par les sujets en contextes normal et de substitution.

VI- Les logiciels et les formules statistiques utilisés pour l'analyse des données

1. Les logiciels

1.1. Le programme Analyse des évocations

Ce programme est intégré dans le logiciel Evoc. 2003, il permet l'analyse des évocations en termes de prototypicalité et de catégories et permet aussi d'effectuer différentes sortes de comparaisons statistiques entre les associations produites par les différents groupes

étudiés ou encore entre certains items spécifiques. Ce programme permet à la fois une analyse qualitative et quantitative.

1.2. Le programme Analyse de Similitude

Ce programme est intégré dans le Logiciel Evoc. 2003, il permet de traiter les catégories lexicales et de calculer la force de la relation entre chaque paire de catégories. Ces relations sont représentées graphiquement par l'arbre maximum, le graphe qui illustre le mieux la structure de la représentation.

1.3. Le programme Statistica

Ce programme effectue des comparaisons entre les rangs moyens des connotations dans les réponses de chaque sujet. Cette comparaison est illustrée avec des représentations graphiques.

2. Les formules statistiques

2.1. Formule du rang moyen des associations

$$P = \text{Somme des signes (+)} - (\text{Somme des signes (-)}) / \text{Total des évocations par sujet}$$

2.2. Calcul du Rang moyen des connotations positives (+) et négatives (-) sur Excel

$$=NB.SI(A1:E1;"*+*")-NB.SI(A1:E1;"*-*")$$

2.3. Calcul des Rangs moyens des connotations (+) et (-) pour chaque sujet sur Excel

$$=(NB.SI(A1:E1;"*+*")-NB.SI(A1:E1;"*-*"))/NB.VAL(A1:E1)$$

2.4. Calcul des indices de diversité et de rareté

$$\text{L'indice de diversité} = \frac{T}{N}; = \frac{T(\text{nombre total des mots différents})}{N(\text{nombre total des évocations})}$$

$$\text{L'indice de rareté} = \frac{\text{Hapax}}{N}; = \frac{\text{Hapax (nombre des mots différents apparus une seule fois)}}{N(\text{nombre total des évocations})}$$

VII- Hypothèses de recherche

1. Hypothèse générale

Notre hypothèse générale part du contexte politique et social tunisien, notamment celui d'avant la révolution de 14 janvier 2011¹. Compte tenu de la politique de contrôle et de répression sur les pratiques religieuses et compte tenu des jugements négatifs que les Musulmans d'Orient émettent à l'égard des Musulmans Tunisiens, la représentation de Soi Musulman chez les jeunes tunisiens devrait contenir des traits négatifs qui vont se répercuter sur leurs représentations de l'Islam. Pour infirmer les stéréotypes négatifs qu'ils ont intériorisés et préserver une image positive de soi et de leur endogroupe, les jeunes auraient tendance à accentuer la différence entre l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient.

2. Hypothèses spécifiques

Ces hypothèses se repartissent en quatre études; deux sur les représentations sociales du Musulman, donc sur l'identité sociale du Musulman Tunisien et deux sur les représentations sociales de l'Islam, donc sur les stratégies de restauration identitaire.

A- L'identité sociale

Avec les deux premières études portant sur les prototypes du Musulman et les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien, nous cherchons à connaître quelles connaissances ont les jeunes étudiants tunisiens sur leur appartenance musulmane et quelle valeur évaluative et émotionnelle ils attribuent à cette appartenance, donc c'est le degré d'identification et d'attachement des jeunes à leur endogroupe et l'incidence des méta-stéréotypes négatifs sur le sentiment d'appartenance et l'identité endogroupe que nous allons étudier dans ces deux premières études.

2.1. Hypothèses de l'étude 1. Les représentations endogroupes

Hypothèse 1 : plus les étudiants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants produisent des représentations endogroupes avec des exemplaires du Musulmans homogènes et connotés positivement plus ils sont identifiés à leur groupe d'appartenance et plus ils sont attachés à leur identité musulmane.

¹ L'enquête a eu lieu en 2009, deux ans avant la révolution de 14 janvier 2011

Hypothèse 2 : plus les étudiants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants produisent des représentations endogroupes avec des exemplaires du Musulman très hétérogènes et connotés négativement moins ils sont attachés à leur groupe d'appartenance et plus ils rejettent leur identité musulmane.

2.2. Hypothèses de l'étude 2. Les représentations intergroupes et les méta-stéréotypes

Hypothèse 1 : plus les étudiants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants se comparent positivement ou égaux aux Musulmans d'Orient moins ils sont influencés par les méta-stéréotypes négatifs et plus ils s'estiment avec une identité sociale positive.

Hypothèse 2 : plus les étudiants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants se comparent négativement aux Musulmans d'Orient plus ils sont influencés par les méta-stéréotypes négatifs et plus ils se sous-estiment avec une identité sociale négative.

B- Les stratégies de restauration identitaire

Avec ces deux études portant sur les stratégies de changement identitaire, nous cherchons à connaître si les jeunes étudiants tunisiens vont accepter ou refuser le sort négatif de leur endogroupe, autrement dit, s'ils vont manifester au niveau de leur représentations sociales de l'Islam, un désir de ressemblance et de continuité avec le Musulman d'Orient ou un désir de différence et de distinction de ce Musulman.

2.3. Hypothèses de l'étude 3. Les stratégies cognitives de restauration identitaire

Hypothèse : Les étudiants tunisiens, garçons et filles pratiquants et non pratiquants se représentent différemment l'Islam lorsqu'ils se prononcent en leur nom propre et lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient.

2.4. Hypothèses de l'étude 4. Les stratégies motivationnelles de restauration identitaire

Hypothèse: Les étudiants tunisiens, garçons et filles pratiquants et non pratiquants, attribuent à l'Islam plus de connotations positives lorsqu'ils se prononcent en leur nom propre et plus de connotations négatives lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient, dans le but de se distinguer de ce Musulman.

VIII- Design

Nous présentons les variables correspondant aux différentes consignes du questionnaire et susceptibles de rendre notre recherche opérationnelle.

1. Les variables

1.1. Variables indépendantes

- Il s'agit de trois variables indépendantes dont chacune se décline en deux modalités :
 - ✓ *Genre* : garçon versus fille.
 - ✓ *Pratique religieuse* : pratiquant versus non pratiquant.
 - ✓ *Consigne* : consigne normale versus consigne de substitution.

Ces variables indépendantes sont choisies pour deux critères, d'une part parce qu'elles permettent de travailler sur des groupes expérimentaux différents, de l'autre, parce qu'elles permettent de mobiliser les processus de catégorisation, de stéréotypisation et de représentation dans les discours des sujets, alors elles pourraient renseigner le mieux sur la dynamique identitaire et représentationnelle.

- ✓ La variable sexe est susceptible de manifester l'effet de l'asymétrie positionnelle et de la dominance masculine sur les représentations produites, étant dans un pays musulman qui privilégie le statut de l'homme sur la femme.
- ✓ La variable pratique est aussi une dimension importante qui pourrait renseigner sur l'asymétrie positionnelle du pratiquant et non pratiquant, très problématique en Tunisie.
- ✓ La variable consigne est susceptible de mobiliser les conflits intergroupes et l'asymétrie positionnelle du Musulman Tunisien et du Musulman d'Orient.

Nous avons croisé les variables genre et pratique pour former quatre groupes ; *garçons pratiquants, garçons non pratiquants, filles pratiquantes, filles non pratiquantes*. Toutefois, l'effet simple des variables sexe ou pratique seront aussi envisagées dans certaines situations afin d'approfondir l'analyse et mieux comprendre la dynamique du processus identitaire.

1.2. Variables dépendantes

Il s'agit de deux variables dépendantes, *l'identité sociale des jeunes Musulmans Tunisiens* et *les stratégies de restauration identitaire*, dont chacune se décline en plusieurs modalités.

- *L'identité sociale du Musulman Tunisien* va s'exprimer dans les représentations sociales du Musulman, cette variable se décline en deux modalités :
 - ✓ les représentations endogroupes ou les prototypes du Musulman,
 - ✓ les représentations intergroupes ou les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien

Ces deux représentations correspondent aux deux composantes de l'identité sociale, interne et externe, qui, selon Tajfel se forment par l'assimilation des caractéristiques partagées du groupe d'appartenance et par une comparaison positive avec un groupe de non appartenance. L'identité sociale du Musulman Tunisien devrait donc s'exprimer dans la façon dont le jeune étudiant se représente et évalue l'endogroupe « Musulman Tunisien » et la façon dont son endogroupe est représenté, évalué et jugé par le Musulman d'Orient.

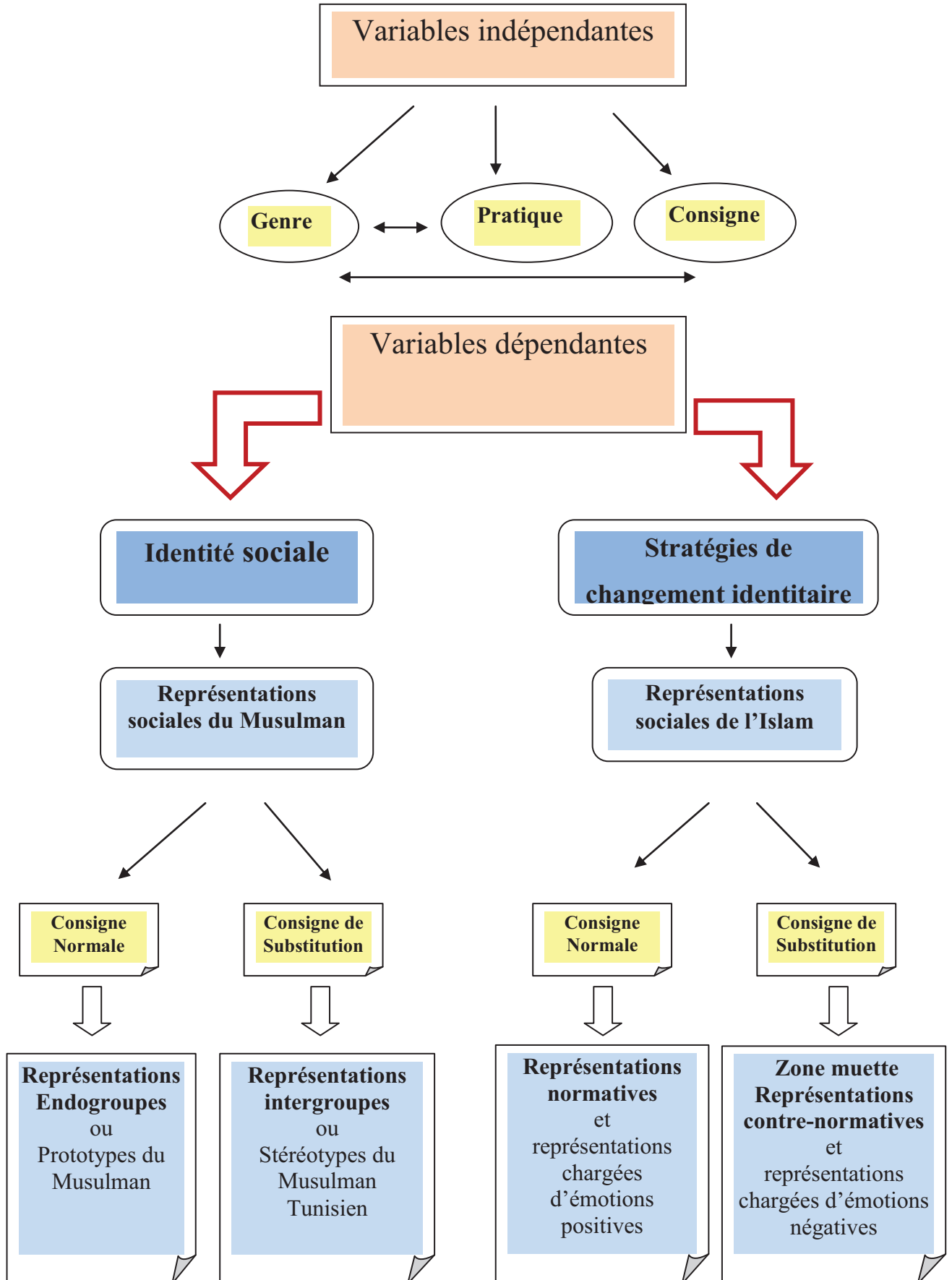
- La variable *stratégie de restauration identitaire* va s'exprimer dans les représentations sociales de l'Islam et la zone muette de ces représentations. Cette variable se décline en trois modalités :
 - Les représentations normatives relatives à l'Islam.
 - Les représentations contre-normatives relatives à l'Islam.
 - La dimension émotionnelle des représentations sociales de l'Islam.

La comparaison inter et intra-sujet entre ces différentes représentations et entre leurs connotations permet de repérer les stratégies cognitives et motivationnelles de changement identitaire adoptées par les sujets pour rétablir une identité sociale positive. En résumé, plusieurs indices quantitatifs, d'analyse des données et de comparaisons intra et inter-sujets seront utilisés afin de répondre aux objectifs de ces quatre études.

2. Le plan de la recherche

Le plan de la recherche est un plan quasi-expérimental, à mesures indépendantes et également à mesures répétées. Avec ce plan intra et inter-sujet, nous allons procéder par des comparaisons en termes de similitude et de différence entre les contenus, les structures, les significations et les connotations des représentations produites par les sujets des quatre groupes questionnés dans les deux situations expérimentales.

Représentation graphique des variables étudiées



Chapitre 2. Recherche préliminaire du terrain

I- Présentation de la population enquêtée

1. Critères d'inclusion

Les questionnaires d'évocation libre ont été diffusés auprès de 450 étudiants tunisiens dont l'âge varie entre 20 et 30 ans. Cette population est issue de l'Université de Tunis: la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines et Sociales, la Faculté de Médecine, l'Ecole Supérieure des Sciences Economiques et Commerciales, l'Institut Supérieur des Sciences Juridiques, l'Institut National du Patrimoine, l'Institut Supérieur des Beaux Arts, l'Institut Supérieur de Civilisation, l'Institut Supérieur de Théologie, l'Institut Supérieur d'Animation Culturelle et de la Jeunesse et l'Ecole Supérieure des Ingénieurs de l'Equipement Rural.

De ces 450 questionnaires, les filles pratiquantes constituent 70% de la totalité de la population enquêtée, vu que dans l'enseignement supérieur tunisien les filles sont plus nombreuses que les garçons. Pour composer des groupes homogènes, nous n'avons retenu que 219 questionnaires sélectionnés de manière équilibrée entre garçons et filles et entre pratiquants et non pratiquants. En définitive, nous avons écarté 231 questionnaires dont 20 sont rejetés parce que non complets.

Tableau 1 : Distribution de la population estudiantine par sexe, croyance et pratique

		Pratique religieuse et croyance			Total
		CP	CNP	NC	
SEXE	Garçons	46	56	8	110
	Filles	62	44	3	109
Total		108	100	11	219

NB : CP : croyants pratiquant/ CNP : croyant non pratiquant / NC : non croyant

Comme le montre le tableau ci-dessus, 219 sujets interrogés sont répartis de façon homogène entre 110 garçons et 109 filles, 108 pratiquants et 100 non pratiquants. L'objectif de la recherche est de connaître si les variables sexe et pratique religieuse ont un effet sur la variation des réponses des sujets.

2. Critères d'exclusion

Au début de l'enquête, nous avons prévu trois groupes d'appartenance ; groupe de sexe (garçon versus fille), de pratique religieuse (pratiquant versus non pratiquant) et de croyance (croyant versus non croyant ou athée), mais vu que nous n'avons recueilli que très peu de réponse dans le groupe non croyant (N= 11), nous n'avons pas considéré les réponses de ce groupe dans l'analyse et nous nous sommes limités à étudier seulement les réponses des sujets croyants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants. En conséquence, pour les critères de représentativité, nous n'avons pris en considération que le sexe des sujets et leur pratique et non pratique religieuse.

Aussi, dans la formulation des consignes, nous n'avons pas considéré une question précise sur la nature de la pratique religieuse du sujet vu qu'en Tunisie, à l'époque où les questionnaires ont été passés, un jeune qui pratique régulièrement sa prière à la mosquée est souvent persécuté par les autorités politiques. On entend toujours parler d'une rafle auprès des mosquées, après la prière de l'aube surtout, visant l'arrestation des jeunes prieurs. Les jeunes ont alors l'habitude de ne pas parler de leurs pratiques religieuses de peur d'être arrêtés par la police. Pour cela, afin de ne pas embarrasser les sujets enquêtés, nous n'avons pas voulu demander trop de détails, puisque la technique associative, va amener les sujets à s'exprimer librement et inconsciemment sur les devoirs religieux qu'ils pratiquent et qu'ils préfèrent le plus sans peur ni gêne.

II- Condition de passation

1. Participation

Au cours de la phase du pré-test, l'évocation a laissé nos sujets quasi-muets. Pour eux, l'Islam est un sujet dont il ne faut pas parler et discuter en Tunisie. Ils m'ont même interrogée avec beaucoup de méfiance s'il s'agit d'une enquête pour l'Etat.

Ce sont surtout les étudiants de l'Ecole Supérieure des Sciences Economiques et Commerciales et ceux de l'Institut Supérieur de Théologie qui étaient les plus coopératifs et qui ont exprimé un intérêt marqué à participer à cette recherche. Les moins motivés étaient ceux de l'Institut Supérieur des Sciences Juridiques et les moins coopératifs étaient ceux de l'Institut Supérieur des Beaux-arts.

2. La Passation

Nous avons choisi de faire passer les questionnaires au milieu de l'année universitaire 2009, avant les examens, pendant les mois de février, mars et avril. Nous les avons distribués après le cours, bien sûr après une autorisation de l'établissement d'enseignement supérieur. Nous avons veillé à expliquer aux sujets la consigne pour éviter toute équivoque bien que la question d'évocation a embarrassé quelques-uns. Enfin, pour assurer une efficacité optimale, nous avons pris en charge la tâche de collecte des questionnaires.

3. La traduction des données recueillies

Après le recueil des données, nous sommes passés à la phase de traduction des réponses produites. Au cours de cette phase, nous avons veillé à trouver au terme arabe son meilleur équivalent français, sachant que certains mots ne se prêtent pas à la traduction, ce qui oblige à une simplification maximale du lexique en regroupant les synonymes dans un seul terme. Par exemple, certaines occurrences comme « pratiquants », « fait ses devoirs religieux », « religieux » semblent porter le même sens, alors nous les avons remplacées par le terme « pratiquant ». Il faut dire que la phase de traduction n'a pas du tout été facile, nous avons consulté des dictionnaires dans les deux langues, arabe et française et des textes de la jurisprudence musulmane afin de trouver le vrai sens du terme en langue arabe avant sa traduction.

III- Vérification de l'état de la représentation

Les éléments de la représentation sont généralement des mots ou groupes de mots que l'on recueille avec des techniques différentes. Pour notre étude, nous avons choisi la technique associative. Mais bien que « la passation des épreuves associatives (soit) forcément individuelle (...), les ressources de l'interprétation de (ces représentations) (...) visent seulement à raisonner sur leur organisation collective » (Flament, 2003, p.58).

Pour comprendre l'organisation collective des représentations de l'Islam et celles du Musulman, nous devons nous interroger sur la façon dont ces représentations sont structurées dans la pensée collective des jeunes étudiants tunisiens, si elles sont organisées autour des connaissances partagées, si elles sont en phase de stabilité ou de transformation, si elles sont encore résistantes, malgré les transformations sociales. En bref, ces représentations sont-elles structurées autour d'un noyau central unique, stable et résistant ou autour de plusieurs noyaux centraux différents non autonomes ?

Rappelons qu'une représentation autonome est structurée sur la base d'un seul consensus et organisée autour d'un noyau central unique avec une maîtrise notionnelle et pratique satisfaisante de l'objet représentationnel. Pour mesurer cette autonomie, et avant même d'entamer l'interprétation des données recueillies, les chercheurs en représentations sociales conseillent de faire deux types d'analyses sur l'état de la représentation, il s'agit d'une analyse qualitative (Moliner, 2002) et d'une analyse quantitative (Flament et Rouquette, 2003).

1. Analyse qualitative

1.1. Islam et Musulman, objets représentationnels ?

Avant toute étude dans le champ des représentations sociales, Moliner (1996) conseille de poser cinq questions; L'objet de représentation est-il polymorphe ? Le groupe étudié a-t-il les caractéristiques d'un groupe ? La maîtrise de l'objet de représentation constitue-t-elle un enjeu en termes d'identité ou de cohésion ? Sa maîtrise constitue-t-elle aussi un enjeu pour d'autres acteurs sociaux interagissant autour de cet objet et avec le groupe envisagé ? Le groupe est-il régi par un système orthodoxe ? Nous allons vérifier, dans ce qui suit, si ces critères correspondent aux objets de notre étude « Islam » et « Musulman ».

1.1.1. L'objet

Les deux objets de cette étude sont bien polymorphes et constituent des enjeux pour les groupes concernés. En effet, avant et après l'indépendance de la Tunisie, l'Islam et le Musulman sont toujours au centre des débats passionnés entre différents acteurs sociaux et évoquent des conceptions et des idéologies multiples et contradictoires en rapport avec l'identité du Tunisien. Après le 11 septembre, le Musulman et l'Islam deviennent sur le plan mondial la cible des médias et des programmes télévisuels, ce qui a influencé négativement l'image du Musulman conservateur en Tunisie. Il s'agit bien de deux objets importants qui touchent de très près l'identité culturelle du groupe que nous allons impliquer dans l'étude.

1.1.2. Le groupe

Il s'agit d'un groupe de jeunes étudiants tunisiens. Les jeunes représentent une tranche d'âge située entre deux générations, les enfants et les adultes. Cette catégorie incarne alors les valeurs du passé et les attentes et aspirations de l'avenir, d'autant plus, elle est l'héritière de la culture moderne (celles des enseignants) et de la culture traditionnelle, notamment celle des parents. Donc, l'Islam et le Musulman doivent constituer, pour cette catégorie sociale, des objets de représentation fort importants et fort intéressants à étudier.

1.1.3. L'enjeu

Le débat entre les Laïcs et les Islamistes cité dans l'introduction montre combien la question de l'Islam et du Musulman est saillante dans le champ social tunisien. On a constaté cet enjeu même pendant la passation des questionnaires d'évocation, dans la majorité des rencontres avec les jeunes tunisiens et même sur Internet entre les bloggeurs. Sans aucun doute, l'Islam mobilise deux types d'enjeux, identitaires et de cohésion, puisque les groupes interagissant autour, tantôt, ils se ressemblent, tantôt ils se distinguent les uns des autres en fonction de leurs représentations et de leur position par rapport à cet objet.

1.1.4. La dynamique

« Si les sujets mettent en place un modèle représentationnel, c'est parce que autrui les pousse à le faire » (Vidal, 2004, p.147). C'est d'abord, la politique répressive de Ben Ali sur les jeunes pratiquants persécutés continuellement dans les lieux de culte, et les jugements négatifs des Musulmans d'Orient diffusés quotidiennement dans les chaînes télévisuels contre les Musulmans Tunisiens. Cette double pression interne et externe contribue à l'élaboration de différents types de représentations sociales de l'Islam et du Musulman.

1.1.5. L'absence d'orthodoxie

L'orthodoxie est un système normatif rigide dominant le groupe et l'empêchant de produire une représentation sociale. En effet, en Tunisie, contrairement aux autres pays musulmans, la pression politique sur le religieux a donné aux jeunes une certaine liberté intellectuelle pour penser leur religion, qui est pour la majorité l'Islam, sans trop de tabou ni de censure religieuse.

L'Islam et le Musulman forment bien deux objets de représentations sociales.

1.2. Le Musulman, objet catégoriel ?

Il reste à vérifier maintenant si « Musulman » forme un objet de catégorisation pour les sujets interrogés. Ainsi, le choix d'une catégorie dépend de deux critères, l'accessibilité et la correspondance entre la catégorie et la réalité. L'accessibilité est fonction du but qu'un groupe donné veut réaliser, par exemple si les jeunes sont à la recherche d'une image sociale positive, ils ne peuvent ne pas développer chez soi l'image du bon musulman puisqu'elle correspond aux valeurs dominantes dans l'environnement social, l'accessibilité veut dire que cette catégorie vient rapidement à l'esprit lors d'une discussion et porte une valeur émotionnelle dans la définition de soi. Rappelons, qu'il y a deux catégories de musulman, le bon et le mauvais. Il semble que la proximité géographique et culturelle à l'Occident a un lien avec cette catégorisation. On parle très souvent différemment du musulman maghrébin, notamment tunisien, et du musulman d'Orient. Cette catégorisation s'implique dans des groupes psychologiques auquel correspond une résonance personnelle et subjective. Aujourd'hui, le musulman constitue aussi un objet de classification à l'échelle mondiale pour différencier le fanatique du tolérant, le traditionaliste du moderniste.

Le Musulman constitue alors à la fois un objet de représentation et de catégorisation sociale.

2. Analyse quantitative

Flament et Rouquette (2003) proposent de fonder le diagnostic de l'état de la représentation en tenant compte, dans l'ensemble des termes recueillis, deux propriétés : la *diversité* et la *rareté*, qu'il faut calculer en fonction des caractéristiques spécifiques des mots recueillis. Pour calculer l'indice de diversité (T/N) et l'indice de rareté (Hapax/N), nous définissons d'abord les données nécessaires :

N : nombre total des mots, nombre des occurrences du fait que certains mots sont cités plusieurs fois.

T : Nombre total des mots différents.

Hapax : le nombre de mots différents apparus une seule fois (fréquence = 1). Nous le repérons du tableau « Distribution des fréquences » traité par le programme Evoc 2003.

2.1. L'indice de diversité (T/N)

Cet indice permet de mesurer la variabilité inter-individuelle dans chaque groupe, s'il y a un consensus, une connaissance partagée dans les associations des sujets citées sous les mots inducteurs « Islam » et « Musulman » dans les deux consignes. Nous obtenons par le rapport T/N un premier indice sur la spécificité interne de la population des réponses. En effet, ce rapport varie entre (0, 1).

- *Plus l'indice de diversité tend vers 1*, plus les sujets ont répondu de façon différente, ce qui implique la présence de plusieurs noyaux organisateurs dans la représentation. Cela veut dire qu'il n'y a aucune répétition des mots associés « chaque occurrence s'identifie à un type donc aucun consensus n'apparaît à travers les réponses recueillies au sein du groupe étudié (...) et on peut pratiquement exclure l'existence d'une représentation de l'objet auquel renvoie l'inducteur dans le groupe social considéré » (Flament, 2003, p.58).
- *Plus l'indice de diversité tend vers 0*, plus la majorité des sujets ont répété les mêmes mots, ce qui veut dire qu'il y a une connaissance partagée ou une stéréotypie de réponses à propos de l'objet auquel renvoient les mots inducteurs « Islam » et « Musulman ». Les représentations produites seraient ainsi consensuelles et autonomes, chacune est régie par un principe organisateur interne et unique.

2.2. L'indice de rareté (hapax/N)

Pour Flament et rouquette (2003), afin de renforcer le diagnostic de la variabilité interindividuelle des réponses au sein du groupe, il fallait considérer également l'indice de rareté. En effet ce ne sont pas seulement les répétitions, ou la redondance de certaines réponses qui devraient renseigner sur la force du consensus et la stabilité de la structure interne de la représentation mais aussi le nombre de hapax. Un hapax est un terme apparu une seule fois dans les réponses des sujets, il renseigne sur l'homogénéité des réponses des sujets.

L'indice de rareté est alors une mesure de la proportion de hapax dans la population des réponses.

- *plus l'indice de rareté tend vers 1* plus la population de réponses contient de hapax et plus la variabilité inter-individuelle est importante, et plus la stabilité et l'organisation de la représentation est faible.
- *plus l'indice de rareté tend vers 0*, plus le hapax est bas et plus la représentation est autonome, consensuelle et bien structurée.

Flament (2003) précise que ces deux indices ne sont pas concurrents mais renseignent avec deux regards différents sur la qualité de la population des réponses obtenues pour l'étude de la représentation, en effet une minimisation de la diversité et de la rareté pourrait affirmer l'existence d'une structure interne de la représentation à étudier.

2.3. Calcul sur la population des associations produites sous le mot inducteur « Islam »

Les calculs sur les associations présentés dans le tableau ci-dessous sont réalisés par le programme Evoc. version 2003.

Tableau 2. Aperçu global des données recueillies cités sous le mot inducteur « Islam »

Variables Indépendantes	Consigne Normale				Consigne de Substitution			
	N	T	Hapax	Moyenne	N	T	Hapax	Moyenne
Garçons Praticants	243	126	88	3,00	230	166	120	2,98
Garçons Non pratiquants	284	130	95	2,99	274	168	126	2,89
Filles Praticantes	321	145	101	2,97	319	208	166	2,98
Filles Non pratiquantes	223	113	76	3,03	228	154	123	3,03

Nous constatons qu'en contexte normal les hapax sont faibles par rapport à ceux obtenus en contexte de substitution. Néanmoins, nous constatons que les réponses des garçons pratiquants et celles des filles non pratiquantes sont plus consensuelles puisque leurs hapax sont faibles.

Tableau 3. Indices de diversité et de rareté liés au mot inducteur « Islam »

CONSIGNE NORMALE (CN)			
Variable indépendante	Indice de diversité	Hapax	Indice de rareté
Garçons Praticants	0,51	88	0,36
Garçons Non Praticants	0,45	95	0,33
Filles Praticantes	0,45	101	0,31
Filles Non Praticantes	0,50	76	0,34
CONSIGNE DE SUBSTITUTION (CS)			
Variable indépendante	Indice de diversité	Hapax	Indice de rareté
Garçons Praticants	0,72	120	0,52
Garçons Non Praticants	0,61	126	0,45
Filles Praticantes	0,65	166	0,52
Filles Non Praticantes	0,67	123	0,53

NB. CN : le sujet se prononce en son nom propre/ CS ; le sujet se prononce au nom du Musulman d'Orient

En contexte normale, quand les sujets se prononcent sur l'Islam en leur nom propre, *l'indice de rareté* chez tous les groupes tend vers 0 (entre 0,31 et 0,36), donc la variabilité interindividuelle est faible dans les réponses des sujets et il y a des connaissances partagées et communes. Nous pouvons supposer alors que les représentations de l'Islam produites en contexte normal sont autonomes, consensuelles et structurées autour d'un noyau central unique et stable. Cela serait dû au processus d'assimilation, parce que ces représentations touchent les croyances et les valeurs du groupe d'appartenance.

Cependant, quand les sujets se prononcent au nom du Musulman d'Orient sur l'Islam, les scores de l'indice de rareté et de diversité tendent vers 1 puisque majoritairement supérieurs à 0,50, cela prouve que les sujets des quatre groupes étudiés ont produit des réponses variées. Puisque le consensus est faible, nous pouvons exclure l'existence d'une représentation structurée et autonome de l'Islam, organisée autour d'un seul noyau central.

En résumé, quand on demande aux sujets de dire ce qu'est l'Islam, les sujets donnent grosso-modo les mêmes réponses, alors quand on leur demande de se prononcer au nom du Musulman d'Orient à la même question, ils donnent des réponses plus variées et plus diversifiées, il existe donc un conflit cognitif à l'intérieur de la représentation sociale de l'Islam chez les jeunes étudiants tunisiens. Les analyses ultérieures sur le contenu et la structure de la représentation vont nous expliciter la nature de ce conflit.

2.4. Calcul sur les associations produites sous le mot inducteur « Musulman »

Les données citées dans le tableau ci-dessous sont recueillies par les statistiques sur les associations sous le mot inducteur « Musulman » citées avec les consignes normale et de substitution.

Tableau 4. Aperçu global des associations recueillies citées sous l'inducteur « Musulman »

Variables Indépendantes	Consigne Normale				Consigne de Substitution			
	N	T	Hapax	Moyenne	N	T	Hapax	Moyenne
Garçons Praticants	228	122	87	2,97	221	146	116	2,88
Garçons non praticants	270	173	129	2,91	259	155	111	2,88
Filles Praticantes	317	161	111	2,99	308	184	136	2,97
Filles non praticantes	224	117	75	3,00	214	124	88	2,86

En contexte normal, nous remarquons que les hapax sont plus faibles si l'on excepte ceux des garçons non praticants. En contexte de substitution, la majorité des réponses sont des hapax et l'écart n'est pas important entre les réponses des groupes étudiés, si l'on excepte les réponses des filles non praticantes.

Tableau 5. Indices de diversité et de rareté liés au mot inducteur « Musulman »

CONSIGNE NORMALE (CN)			
Variables indépendantes	Hapax	Indice de rareté	Indice de diversité
Garçons Praticants	102	0,44	0,58
Garçons Non Praticants	133	0,49	0,65
Filles Praticantes	111	0,35	0,50
Filles Non Praticantes	75	0,33	0,52
CONSIGNE DE SUBSTITUTION (CS)			
Variable indépendante	Hapax	Indice de rareté	Indice de diversité
Garçons Praticants	116	0,66	0,66
Garçons Non Praticants	111	0,59	0,59
Filles Praticantes	136	0,42	0,59
Filles Non Praticantes	88	0,39	0,57

NB. CN : le sujet se prononce en son nom propre/ CS ; le sujet se prononce au nom du Musulman d'Orient

Quand les sujets sont convoqués à décrire le Musulman Tunisien au nom du Musulman d'Orient, les indices de diversité et de rareté sont majoritairement supérieurs à 0,50 donc tendent vers 1, ils sont plus élevés de ceux constatés en contexte normal. Nous concluons que les sujets ont décrit la catégorie « Musulman » avec plus de traits communs (prototypiques) et la catégorie « Musulman Tunisien » avec moins de traits communs (stéréotypiques). Cela dépend aussi de deux situations expérimentales dans lesquelles se trouve le sujet interrogé, ainsi, avec la consigne normale, le sujet s'auto catégorise en tant que Musulman, ce qui va estomper les différences interindividuelles, avec la consigne de substitution, il s'auto catégorise en tant que membre du groupe « Musulman Tunisien » ce qui peut mobiliser les méta-stéréotypes.

3. Conclusion

Cette analyse sur l'état de la représentation nous apporte des informations préliminaires sur la dynamique identitaire et représentationnelle chez les jeunes étudiants tunisiens. En effet, en contexte normal, quand les sujets se prononcent en leur nom propre sur l'Islam et le Musulman, la variabilité des réponses est faible à l'intérieur des groupes et entre les groupes, ce qui permet de supposer la présence d'un sentiment d'appartenance fort au sein de l'endogroupe.

La problématique est plutôt située au niveau des réponses obtenues avec la consigne de substitution, quand les sujets se prononcent au nom du Musulman d'Orient, sur l'Islam et le « Musulman Tunisien », ces réponses sont marquées par une variabilité interindividuelle importante. Cela permet de supposer la présence d'un processus de rationalisation et de différenciation activé pour des finalités identitaires.

Nous avons obtenu des représentations fortement structurées et des représentations faiblement structurées. Quels seraient alors le contenu, la structure, la signification et la dynamique interne de ces représentations.

Chapitre 3. Etude de l'identité sociale du Musulman Tunisien

I- Prototypes du « Musulman » et méta-stéréotypes du « Musulman Tunisien »

1. Vue d'ensemble de l'étude

Actuellement toutes les recherches en psychologie sociale convergent vers l'idée que l'identité sociale est une synthèse des identités individuelle et collective. L'identité individuelle est la somme des caractéristiques et des pratiques personnelles apportées par l'expérience de la vie sociale, quant à l'identité collective, elle est un rassemblement de différentes identités héritées comme l'identité religieuse, l'identité de genre et celle d'âge etc. Ce rassemblement se fait par un double mouvement d'inclusion et d'exclusion, d'assimilation et de différenciation entre ses membres qui fait que chacun s'identifie à tel ou tel groupe en fonction de ses références sociales et culturelles communes. Enfin, si l'on revient à la définition de l'identité sociale de Tajfel, selon qui elle est « une identité individuelle intégrant la diversité des appartenances collectives, le changement individuel et collectif peut être expliqué par un jeu complexe et continu de perceptions des catégories constamment réinterprétées en fonction de l'évolution des appartenances » (Cohen-Scali et Moliner, p.4, 2008). Les foyers psychiques de ces identités sont alors les catégories sociales. Mobiliser ces catégories, c'est mobiliser les représentations et les stéréotypes qui leur sont associés.

Pour explorer la dimension individuelle et collective de l'identité sociale du jeune Musulman Tunisien, nous allons créer trois situations expérimentales. Une situation d'autodéfinition, une situation de comparaison sociale et d'auto-évaluation et une situation d'auto-estimation (ou de valorisation). La première vise à mobiliser les représentations endogroupes, la seconde, les représentations intergroupes dont les contenus sont les jugements que portent les Musulmans d'Orient sur les Musulmans Tunisiens et que ces derniers ont intériorisés (les méta-stéréotypes), la troisième, vise à connaître la valeur émotionnelle (positive ou négative) que le sujet attribue à sa catégorie d'appartenance et aux jugements émis à l'égard de son endogroupe, ce qui permet de connaître aussi le type de rapport entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient et les stratégies identitaires de restauration. Avec ces trois consignes, trois processus seront activés, ce sont la catégorisation, la comparaison et la discrimination.

Rappelons que dans la phase du pré-test, nous avons proposé dans la contexte de substitution l'expression « Musulman arabe » mais il semble que le terme « arabe » a beaucoup choqué les sujets, m'interrogeant « arabe !? et nous ? ... on n'est pas arabes ? ». « Orient¹ » est alors le terme testé par la suite et qui n'a pas engendré de réactions négatives de la part des sujets. « Orient » est un terme couramment utilisé par les Tunisiens pour désigner le Moyen-Orient, il pourrait alors mobiliser facilement les stéréotypes du Musulman Tunisien et tout un scénario d'évènements passés et récents comme les conquêtes islamiques, la guerre d'Irak, le mouvement Taliban et le World Trade Center du 11 septembre. précisons aussi que pour le Tunisien, l'Orient, est principalement l'Egypte, la Syrie et l'Arabie Saoudite.

¹ Dans le dialecte Tunisien on désigne le Moyen-Orient avec le terme Orient tout court, c'est la traduction qui correspond à l'expression arabe « *Chark* » utilisé dans le questionnaire d'évocation libre

II- Etude 1: les représentations endogroupe "Musulman"

1. Méthodologie de l'étude 1

La consigne avec laquelle nous avons recueilli les représentations endogroupes et les prototypes du Musulman est la suivante : **Q2** « *Lorsqu'on vous dit «Musulman » quels sont les 5 mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit ?* »

A ce niveau d'auto-catégorisation subordonnée, la tâche associative consiste à demander au sujet de s'exprimer en son nom propre sur le mot inducteur « Musulman ». Etant lui aussi Musulman, notre sujet va produire les connaissances et les cognitions qu'il partage avec son groupe d'appartenance et qui augmentent la cohésion et la valeur positive de son groupe. Selon Turner, ce phénomène revient à l'auto-catégorisation qui, en mobilisant la comparaison avec les membres de l'endogroupe, augmente par effet de stéréotypie cognitive les similitudes intra-catégorielles et estompe les caractéristiques personnelles. Les sujets s'aperçoivent dans ce cas moins différents et produisent des représentations endogroupes prototypiques. Abric souligne, aussi, que « la représentation de son propre groupe est toujours marquée par une sur-accentuation de certaines de ses caractéristiques ou de ses productions (Mann, 1963 ; Bass, 1965; Lemaine, 1966), dont l'objectif est bien de sauvegarder l'image positive de son groupe d'appartenance » (1994, p.16). Pour Moliner (2001), le sentiment d'appartenance repose sur des processus représentationnels et des mécanismes de défense qui augmentent la cohésion du groupe. Sur la base de ces considérations théoriques, les sujets qui produisent des exemplaires plus ou moins identiques et positifs du Musulman, sont ceux qui s'identifient fortement à leur endogroupe et affirment leur appartenance musulmane, ceux qui produisent des exemplaires très variés et négatifs sont ceux qui ont un niveau d'identification faible. Mais le biais d'assimilation devrait se manifester le plus et se traduire dans des représentations endogroupes prototypiques et positives.

Dans l'analyse prototypique des associations recueillies, nous nous appuyons sur deux théories, celle du Noyau d'Abric (1987, 1994) et celle du prototype de Rosch (1978). La théorie du Noyau permet d'identifier la structure de la représentation par le repérage des éléments centraux et périphériques. La théorie du prototype va porter en revanche surtout sur le contenu de la représentation endogroupe. Ce contenu devrait être formé par des traits de personnalité et de comportement. Les traits ne sont pas de simples descriptions du Musulman mais des exemplaires comportementaux, des modèles abstraits du Musulman, voire des

catégories cognitives (de différents modèles de musulmans) désignées par un concept, et dont les unes (catégories) sont plus importantes que les autres. Cela veut dire que les comportements les plus perçus, labellisés par des traits, seront plus redondants dans les réponses des sujets. Donc, chaque concept désigne un exemplaire ou modèle symbolique de Musulman qui incarne une réalité perçue. Des recherches récentes fondées sur le fonctionnement cognitif, notamment linguistique sur la sémantique des traits prototypiques (Mollaret, 1998), montrent que les traits ne sont pas spontanément utilisés par les sujets (Newman, 1991, 1993). Plusieurs facteurs entrent en jeu comme la culture individualiste ou collectiviste d'appartenance. Les individualistes utilisent des termes linguistiques plus abstraits (des substantifs et des adjectifs) dans la description de certaines personnes de leur connaissance alors que les collectivistes utilisent des termes plus concrets relatifs à des comportements (des verbes), qui sont plus spécifiques et plus contextuels (Shweder et Bourne, 1992).

Mobiliser une représentation endogroupe, c'est de ce fait actualiser en mémoire un ensemble d'exemplaires plus ou moins réels et plus ou moins abstraits. L'exemplaire le plus typique, le meilleur, voire le plus représentatif est appelé prototype et devrait apparaître en premier lieu dans les réponses du sujet puisqu'il lui sert de point de référence. La théorie du prototype permet ainsi d'approfondir les analyses de la théorie du noyau et de comprendre mieux les caractéristiques psychosociologiques du sujet enquêté.

Nous supposons ainsi que plus l'item est prototypique plus il est l'exemplaire le plus représentatif du Musulman plus il est placé dans la première case. Aussi, moins il est proche du prototype plus il est placé dans les deux cases périphériques. Cependant dans la troisième case (la zone des éléments contrastés), on peut trouver aussi des prototypes centraux d'une représentation endogroupe exprimée par un sous-groupe minoritaire. C'est la zone où résident des représentations endogroupes différentes de celle de la collectivité. En effet, l'identification devrait varier d'un groupe à un autre en fonction des prototypes centraux que nous allons comparer à la fin de l'étude pour connaître en quoi ils sont similaires et différents.

2. Hypothèses de l'étude 1

Ces deux hypothèses visent à mesurer le degré d'identification des sujets à leur groupe d'appartenance.

Hypothèse 1 : plus les étudiants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants produisent des représentations endogroupes avec des exemplaires du Musulmans homogènes et connotés positivement plus ils sont identifiés à leur groupe d'appartenance et plus ils sont attachés à leur identité musulmane.

Hypothèse 2 : plus les étudiants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants produisent des représentations endogroupes avec des exemplaires du Musulman très hétérogènes et connotés négativement moins ils sont attachés à leur groupe d'appartenance et plus ils rejettent leur identité musulmane.

Rappelons que d'après divers *Hadiths* (paroles du prophète) et versets coraniques¹, trois traits fondamentaux définissent le bon Musulman, *la foi* ou croyance (croire en Allah, à ses anges, à ses prophètes et au jour dernier), *les pratiques religieuses* (les deux témoignages, prière, jeûne, aumône, pèlerinage) et *la vertu* ou la bonne moralité. Le premier trait traduit une connaissance du monde invisible et renvoie à une soumission du cœur, le second traduit une connaissance pratique de la religion, le vrai sens du terme Islam, et renvoie à une soumission du corps, tandis que le troisième est une concrétisation de la foi et de l'Islam dans la vie sociale. Nous allons voir si ces traits caractérisant le bon Musulman seront verbalisés par les sujets avec la même signification et la même importance.

3. Résultats de l'étude 1

3.1. Analyse prototypique des associations liées au mot inducteur « Musulman » exprimées par les sujets en leur nom propre (ou les représentations endogroupes)

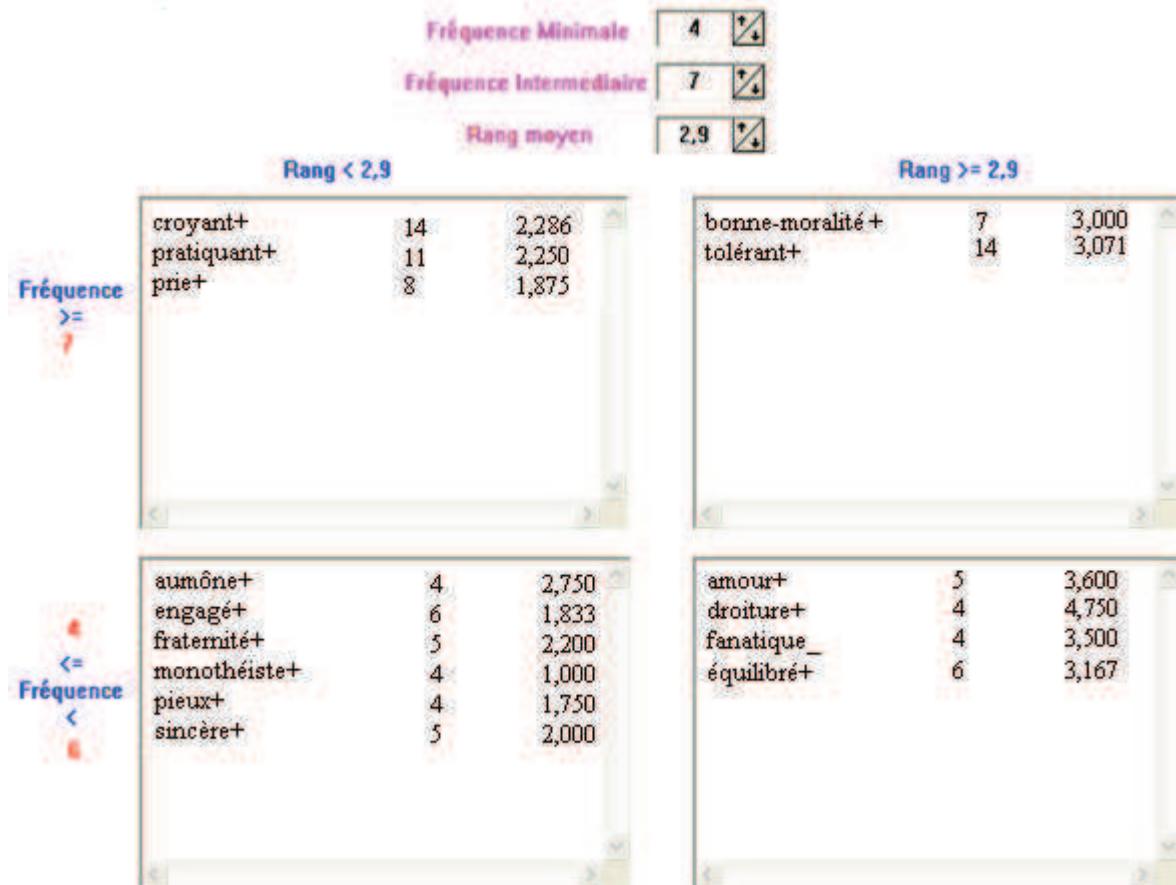
En contexte normal, le nombre des associations évoquées par toute la population d'étudiants interrogée est de 1091 mots dont 438 sont différents, soit 40,14%. Les mots cités une seule fois sont au nombre de 303, soit 27,8%, le consensus est alors fort dans toute la population. Le mot générique est **croyant** (fq=41), vient ensuite **prie** (fq= 38) et **tolérant** (fq= 37) enfin **fanatique** évoqué par très peu de sujets. Ces croyances vont s'exprimer différemment dans les réponses des quatre groupes étudiés.

¹ Voir p. 38 « Qu'est-ce que l'Islam ? »

3.1.1. Analyse des associations des garçons pratiquants liées au mot inducteur « Musulman »

Ce groupe est composé de 46 garçons pratiquants, des 228 mots cités 34,5% sont différents. Les exemplaires du Musulman produits sont alors plus ou moins similaires.

Figure 2. Analyse prototypique des items liés au mot « Musulman » cités par les garçons pratiquants

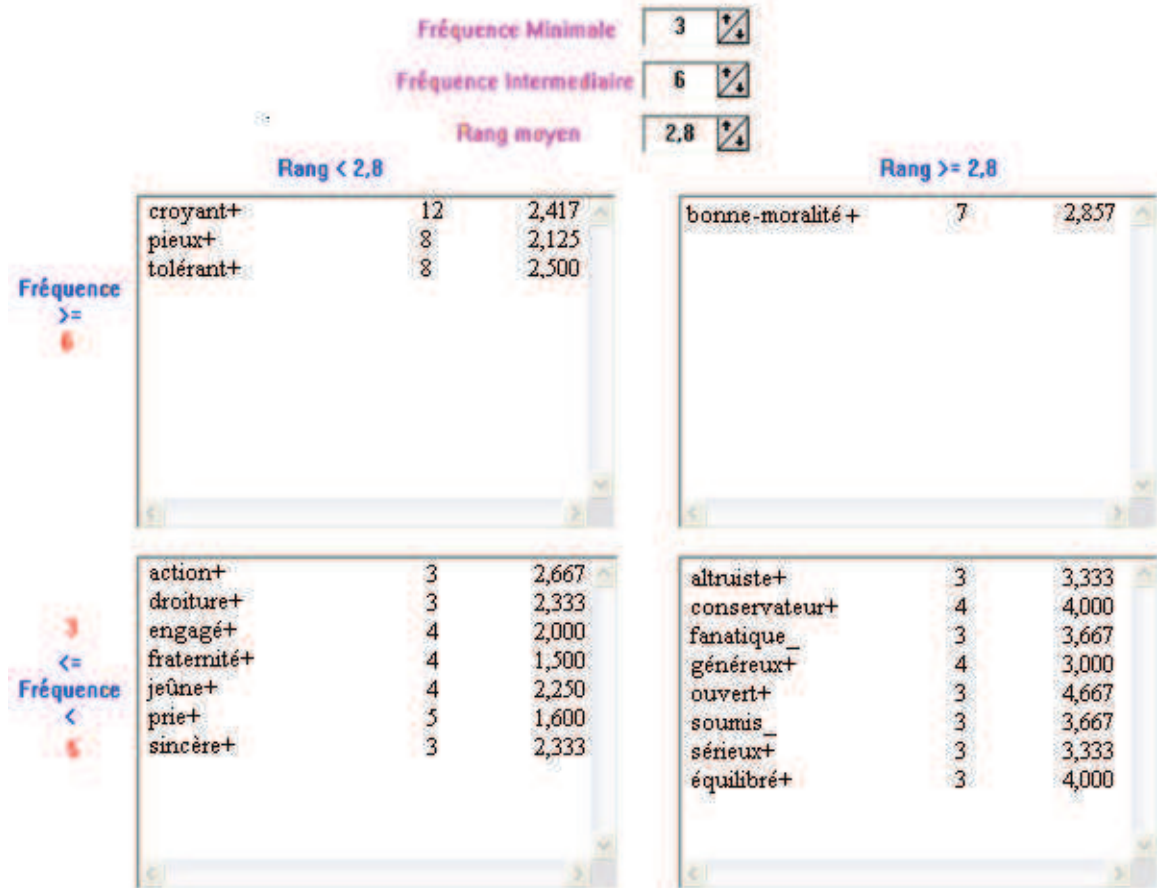


Pour les garçons pratiquants, la représentation du Musulman serait organisée autour de trois prototypes « **croyant** » (fq.=14), « **pratiquant** » (fq.=11) et « **prie** » (fq.=8). Ces prototypes actualisent l'image du Musulman agent de l'action, qui vit mentalement, affectivement et au quotidien sa religion, ce qui correspond aux préceptes de l'Islam. En conséquence, les deux dimensions, normative et fonctionnelle, du noyau sont mobilisées. Au niveau périphérique ces dimensions se concrétisent dans les items « **bonne moralité** » et « **tolérance** ». La zone des éléments contrastés contient une représentation d'un sous-groupe minoritaire qui idéalise le Musulman avec les traits de comportement « **aumône** », « **engagé** » et les attributs moraux « **fraternel, sincère et pieux** ». Au sein de la deuxième périphérie, nous constatons la présence de l'élément « **fanatique** », traduisant une représentation dévalorisante du Musulman cité par quelques sujets.

3.1.2. Analyse des associations des garçons non pratiquants liées au mot « Musulman »

Le groupe des garçons pratiquants est composé de 56 sujets, des 270 mots cités 65, 5% sont différents. Les exemplaires du Musulman qu'ils possèdent sont alors très différents.

Figure 3. Analyse prototypique des items liés au mot « Musulman » cités par les garçons non pratiquants



La représentation du Musulman chez les garçons non pratiquants serait organisée autour de trois prototypes « **croyant** », « **pieux** » et « **tolérant** ». La piété en islam ne veut pas dire croire et pratiquer la religion mais avoir un bon caractère. C'est, donc, la dimension normative qui est privilégiée dans cette représentation. Pour ce groupe, la croyance n'est pas tributaire de la prière mais de la « **bonne moralité** », item actualisant au niveau de la périphérie la signification du noyau, il idéalise de ce fait le Musulman pieux. En revanche, dans la zone des éléments contrastés, un sous-groupe minoritaire trouve que le pratiquant est le meilleur Musulman, cela s'explique par la présence des prototypes « **action** » « **prie** », « **jeûne** » « **sincérité** », « **fraternité** » et « **engagement** ». Il existe pour cela une variabilité interindividuelle importante au sein de ce groupe, certains membres cherchent la similitude, d'autres la différence avec le groupe d'appartenance. Les items négatifs « **fanatique** » et « **soumis** » n'apparaissent qu'au niveau de la deuxième périphérie, cités par peu de sujets.

3.1.3. Analyse des associations des filles pratiquantes liées au mot « Musulman »

Ce groupe est composé de 62 sujets, des 317 mots 56,7% sont différents, ce qui veut dire que le consensus dans les réponses des filles non pratiquantes n'est pas très fort.

Figure 4. Analyse prototypique des items liés au mot « Musulman » cités par les filles pratiquantes

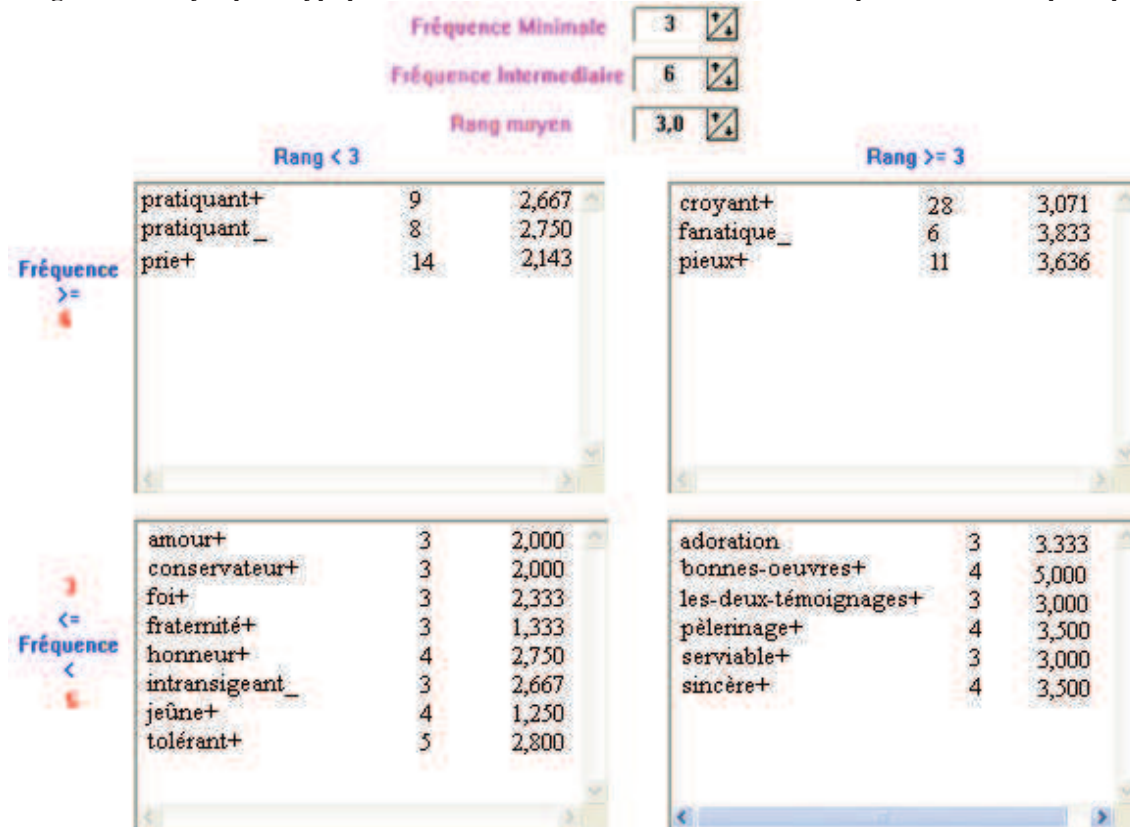


La représentation du Musulman chez les filles pratiquantes serait organisée autour de six prototypes, « **bonne moralité** » (fq.=16), « **croyant** » (fq.=9), « **pieux** » (fq.=7), « **pratiquant** » (fq.=19), « **prie** » (fq.=12) et en dernier lieu « **sincère** » (fq.=7). Nous constatons que les deux dimensions normative et fonctionnelle du noyau sont mobilisées dans cette représentation. Relevons au passage que la question de la moralité, qui renvoie probablement à l'observance des interdits sexuels, est traditionnellement une dimension plus fréquemment évoquée lorsqu'il s'agit d'apprécier le comportement des filles dans notre société, c'est pourquoi, elle constitue un élément générique dans cette représentation. Dans la zone des éléments contrastés, un sous-groupe minoritaire valorise, par contre, la « **foi** » et les attributs moraux et sociaux comme l'« **altruisme** », la « **fraternité** » et la « **paix** » du Musulman. Les attitudes négatives n'apparaissent qu'au niveau de la deuxième périphérie à travers les items « **fanatisme** » et « **intransigeance** » évoqués par très peu de sujets.

3.1.4. Analyse des associations des filles non pratiquantes liées au mot « Musulman »

Ce groupe est composé de 44 sujets, des 224 mots cités 52,2%, sont différents, les prototypes fournis par les pratiquantes sont plus homogènes de celles des non pratiquantes.

Figure 5. Analyse prototypique des items liés au mot « Musulman » cités par les filles non pratiquantes



La représentation du Musulman pour les filles non pratiquantes serait organisée autour de trois prototypes portant tous sur des traits de comportement, « **pratiquant** » (connoté positivement), « **pratiquant** » (connoté négativement) puis « **prie** » de fréquence très élevée (fq.= 14) mais cité en troisième lieu. Etant simplifié et connoté négativement, le noyau central de cette représentation serait plutôt stéréotypique. La dimension fonctionnelle qui est la seule mobilisée dans le noyau a une valeur négative. En revanche, nous ne constatons que l'élément « **croyant** » est cité au niveau de la périphérie côtoyant l'élément « **fanatique** », ce qui veut dire que la dimension normative est aussi mise en cause. La zone des éléments contrastés contient deux sous-groupes, le premier définit le bon musulman comme étant « **croyant jeûneur** » et de bonnes moralités « **amour** », « **honneur** », « **tolérance** » et « **fraternité** », le second définit le mauvais musulman comme étant « **intransigeant** ». Cette représentation est alors ambivalente et conflictuelle.

3.1.5. Conclusion

Les analyses prototypiques sur les associations produites sous l'inducteur Musulman montrent deux prototypes du Musulman. Le « Croyant » et le « Croyant pratiquant », le premier est déterminé par la dimension normative du noyau central, le second est déterminé par la dimension fonctionnelle du noyau. La dichotomie entre noyau normatif et noyau fonctionnel est plus prononcée lorsque nous effectuons des comparaisons entre les représentations des quatre groupes.

Nous résumons les résultats obtenus dans les points suivants :

La majorité des garçons pratiquants valorise le Musulman croyant prieur alors qu'une minorité valorise le Musulman jeûneur et de bonne moralité.

La majorité des garçons non pratiquants valorise le Musulman croyant et ouvert alors qu'une minorité valorise le Musulman de bonne moralité, prieur et jeûneur.

La majorité des filles pratiquantes idéalise le Musulman de bonne moralité, croyant et prieur, une minorité valorise le Musulman altruiste et ouvert.

La majorité des filles non pratiquantes ont produit deux modèles contradictoires du musulman, le pratiquant (prieur) pieux et le pratiquant fanatique et intransigeant. Une minorité a produit aussi deux autres images contradictoires, la première celle du musulman intransigeant, la seconde celle du musulman croyant jeûneur et tolérant.

Les pratiquants, garçons et filles, idéalisent le Musulman « croyant » et « pratiquant » ce qui correspond parfaitement à la norme islamique, alors que les non pratiquants idéalisent le Musulman « croyant ». La variable « non pratique religieuse » a alors un effet sur la représentation qu'ont les sujets du bon Musulman. Nous avons trouvé aussi que les filles préfèrent la prière sur toutes les autres pratiques religieuses alors que les garçons préfèrent le jeûne et l'aumône, ce sont des pratiques qui favorisent le contact et l'ouverture sur l'autre.

Malgré ces variations, les sujets ont majoritairement produit des représentations endogroupes positives et favorables. Les mesures sur les connotations vont permettre de vérifier nos hypothèses de départ et de connaître si la différence observées entre certains groupes de genre et pratique n'est pas significative, aussi si les sujets attribuent tous une valeur positive à leur associations ce qui permet de connaître ceux qui ont une forte ou faible identification à l'endogroupe.

3.2. Analyse sur les connotations attribuées aux représentations endogroupes

La consigne avec laquelle nous avons recueilli les connotations des mots cités est la suivante : « *Pour chacune des réponses que vous venez de donner, indiquez si pour vous, quand vous pensez au Musulman, elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse* ».

Pour quantifier la différence intra et inter-sujets entre les représentations produites, nous avons demandé au sujet de connoter lui-même ses associations selon le sens qu'il veut donner au terme associé.

Les données recueillies sont traitées avec une analyse Anova pour tester simultanément les effets principaux et combinés de deux variables indépendantes, genre et pratique sur la connotation des représentations endogroupes. Les procédures de cette mesure se déroulent en trois étapes :

- ✓ Le calcul du rang moyen des signes (+) et (-) attribués par chaque sujet à ses propres associations.
- ✓ Le calcul des scores moyens des associations de chaque groupe.
- ✓ La comparaison entre les scores moyens calculés de chaque groupe avec une Anova et le post-hoc de comparaison multiples.

La formule avec laquelle nous avons calculé le score moyen des connotations positives et négatives des associations est la suivante :

$$\text{Score moyen} = \frac{[(\text{somme des signes (+)})] - [(\text{somme des signes (-)})]}{\text{total des mot associés}}$$

Les scores moyens calculés permettent de mesurer la direction attitudinale générale des représentations endogroupes selon qu'elle a pour chaque groupe d'étudiant une valeur positive ou négative. Ce score varie de +1 à -1, cela veut dire que :

- ❖ si le score moyen est entre (+0,4 et +1), la plupart des mots évoqués ont une connotation positive et le sujet est fortement attaché à son appartenance musulmane.
- ❖ si le score moyen est entre (-1 et -0,4), la plupart des mots évoqués ont une connotation négative et le sujet n'est pas attaché à son appartenance musulmane.
- ❖ si le score moyen est entre (-0,4 et +0,4), les mots connotés positivement et négativement sont presque égaux et le sujet a une attitude neutre vis-à-vis de cette appartenance.

3.2.1. Hypothèses statistiques

- **L'hypothèse 1 de différence en fonction de la variable indépendante sexe**

H0 : les variances des différents scores moyens des connotations sont identiques chez les garçons et les filles

H1 : les variances des différents scores moyens des connotations ne sont pas identiques chez les garçons et les filles.

- **L'hypothèse 2 de différence en fonction de la variable indépendante pratique**

H0 : les variances des différents scores moyens des connotations sont identiques chez les pratiquants et les non pratiquants.

H1 : les variances des différents scores moyens des connotations ne sont pas identiques chez les pratiquants et les non pratiquants.

- **L'hypothèse 3 de différence sur l'interaction des variables sexe/pratique**

H0 : les variances des différents scores moyens des connotations sont identiques chez les quatre groupes.

H1 : les variances des différents scores moyens des connotations ne sont pas identiques chez les quatre groupes.

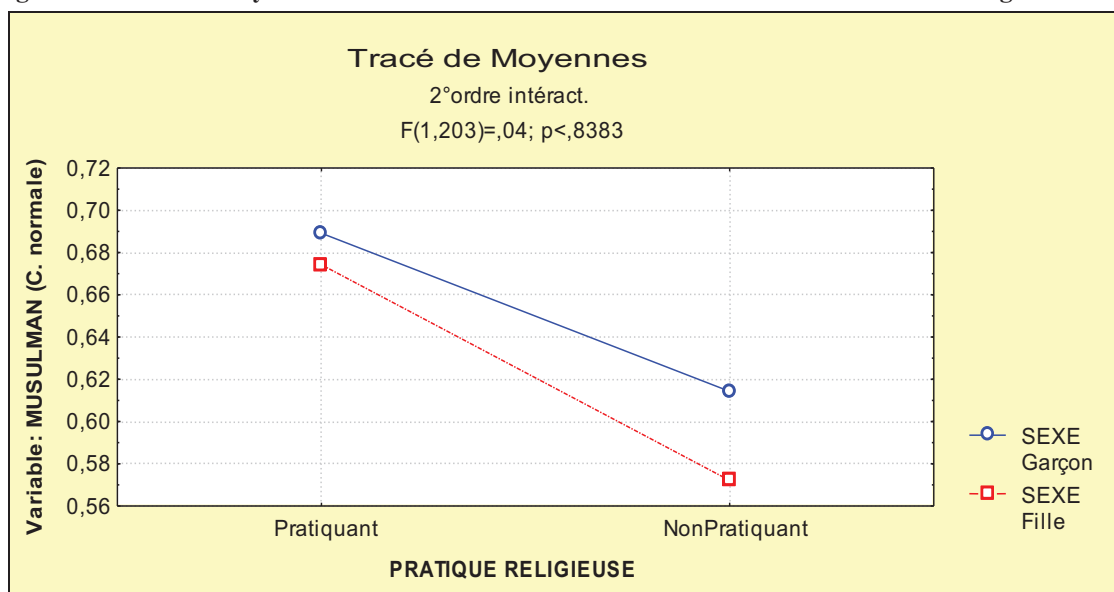
3.2.2. Résultats obtenus

Tableau 6. Scores moyens des connotations des items liés à l'inducteur « Musulman »

Sexe	Pratique/ non pratique	Scores moyens des connotations
Garçons	Pratiquants	,689
Garçons	Non pratiquants	,614
Filles	Pratiquantes	,674
Filles	Non pratiquantes	,572

L'Anova montre qu'il n'y a ni d'effet de genre ni de pratique ni d'interaction entre genre et pratique sur les connotations des représentations endogroupes. La différence est ainsi non significative entre les réponses des filles et celles des garçons avec $F(1,203) = ,183$; $p = ,668 > .05$, aussi entre les réponses des pratiquants et celles des non pratiquants soit $F(1,203) = 1,760$; $p = ,186 > .05$ et aussi entre les quatre groupes d'étudiants avec $F(1,203) = ,041$; $p = ,838 > .05$. Cependant une probabilité de 18% d'erreur entre les scores moyens des garçons et des filles ne semble pas très élevée si l'on compare à 66% de probabilité d'erreurs pour l'effet pratique et 83% pour l'effet interaction genre/pratique. Les trois hypothèses nulles sont alors conservées. Les différences observées entre les scores moyens des connotations attribuées aux représentations du Musulman ne sont liées ni à l'effet simple de sexe ni à l'effet de pratique religieuse ni à l'effet d'interaction sexe/pratique. En définitive, les filles non pratiquantes, bien qu'elles aient produit des exemplaires variés du Musulman, connotés positivement et négativement, leurs réponses ne sont pas statistiquement et significativement différentes de celles produites par les autres groupes.

Figure 6. Tracé des moyennes des connotations attribuées au « Musulman » avec la consigne normale



Cette courbe montre que le consensus est plus fort chez les pratiquants, garçons et filles et moins fort chez les non pratiquants, ce désaccord entre les pratiquants et les non pratiquants porte essentiellement comme nous l'avons démontré sur le profil du meilleur modèle de Musulman, est-ce le croyant pratiquant ou le croyant seulement. Notons que malgré ce désaccord, les sujets des quatre groupes ont produit des scores moyens dont le niveau inférieur est situé entre +0,4 et +1, supérieur à 0,58. Nous concluons alors que la plupart des associations ont une connotation positive et que les sujets ont une image positive

du soi Musulman. Cela permet de confirmer notre hypothèse de départ; les jeunes étudiants tunisiens sont fortement identifiés à leur endogroupe puisqu'ils l'affirment tous avec des représentations du Musulman consensuelles et positives.

Pour connaître les dimensions importantes valorisées et idéalisées chez le Musulman par tous les sujets, celles qui ont augmenté l'homogénéité de leurs réponses et leur interdépendance, nous proposons, dans ce qui suit, une analyse qualitative sur les dix premiers prototypes. Cette analyse permet aussi de formuler les hypothèses de la deuxième étude.

3.3. Les dimensions importantes valorisées chez l'endogroupe citées par les quatre groupes d'étudiants

Comme le mot n'a de sens que dans l'appareil de la phrase, les items repérés centraux n'auront de sens que lorsque l'on étudie leur connexité avec les items les moins centraux. Nous envisageons, alors, d'intégrer des items périphériques, dans l'analyse qualitative afin de former un corpus de dix exemplaires prototypiques les plus centraux et les moins centraux.

Nous considérons ces exemplaires (ou prototypes) comme des catégories sémantiques, pour ce faire, nous tenons compte du rang de leur apparition et de la fréquence de leur évocation. Cela permet d'identifier les dimensions les plus valorisées par les quatre groupes d'étudiants et en fonction desquelles s'est formé le consensus portant sur le modèle idéal du Musulman. Les deux tableaux ci-dessous présentent les résultats trouvés.

Tableau 7. Fréquence des cinq premiers items les plus prototypiques cités par les quatre groupes

	Les cinq premiers items les plus prototypiques				
GP	Croyant (14)	Pratiquant (11)	Prie (6)	Bonnes moralités (7)	Tolérant (14)
GNP	Croyant (12)	Pieux (8)	Tolérant (8)	Action (3)	Droiture (3)
FP	Bonnes moralités (16)	Croyant (9)	Pieux (7)	Pratiquant (22)	Prie (12)
FNP	Pratiquant (9)	Pratiquant (-) (9)	Prie (14)	Croyant (28)	Fanatique (-) (6)

NB F : fille G : garçon P : pratiquant (pratique religieuse) NP : non pratiquant (pratique religieuse)

Visiblement la catégorie « **croyant** » a plus de poids dans les réponses des sujets, vient ensuite la catégorie « **pratiquant** », il y a alors un choix consensuel de ces deux

catégories, ce qui rend le profil du Musulman de l'endogroupe (Tunisien) en parfaite correspondance avec le profil théorique du Musulman en général.

Nous constatons, en revanche, que ces deux catégories (croyant et pratiquant) ont une fréquence d'apparition plus élevée dans les représentations des filles que dans celles des garçons, les comparaisons statistiques effectuées avec le Logiciel Evoc. 2003 montrent, en effet, que la catégorie « pratiquant » est significativement supérieure à 10% de t de Student = 1,75 dans les représentations des filles, aussi significativement supérieure dans les représentations des pratiquants (garçons et filles) à 10% de t de Student = 2,56. Nous déduisons que les filles pratiquantes s'attachent plus au profil du Musulman croyant pratiquant que tous les autres groupes dans leur définition du Musulman de l'endogroupe.

Il reste à voir maintenant comment s'actualisent ces deux dimensions centrales au niveau périphérique ?

Tableau 8. Fréquence des cinq items les moins prototypiques cités par les quatre groupes

	Les cinq derniers items les moins prototypiques				
GP	Aumône (4)	Engagé (6)	Fraternité (5)	Monothéiste (4)	Pieux (6)
GNP	Droiture (3)	Engagé (4)	Fraternité (4)	Jeûne (4)	Prie (5)
FP	Sincère (7)	Tolérant (10)	Altruiste (5)	Correct (4)	Foi (4)
FNP	Pieux (9)	Amour (5)	Conservateur (3)	Foi (3)	Fraternité (3)

NB F : fille G : garçon P : pratiquant (pratique religieuse) NP : non pratiquant (pratique religieuse)

Au niveau de la périphérie, apparaissent la catégorie « engagement » actualisée chez les filles avec les catégories « correct » et « conservateur » et les catégories « moralité » et « tolérance » très présentes dans les réponses des quatre groupes actualisées avec les éléments « pieux », « sincère », « fraternité », « altruiste » et « amour ».

En quantifiant la fréquence d'apparition de ces éléments prototypiques, nous obtenons, à la fin de cette analyse, cinq dimensions importantes sur lesquelles s'accordent tous les sujets dans leur définition du bon Musulman, et une sixième dimension, moins

importante, qui définit le mauvais Musulman, (apparaît seulement dans les tableau 7). Voici ces dimensions selon leur ordre d'importance et fréquence d'apparition :

1) Bonnes moralités (pieux, sincère, amour, pieux, sincère, correct, droiture,--- (fq= 90) conservateur, bonnes moralités)	
2) Pratiquant (prie, jeûne, aumône, pratiquant) ----- (fq.= 87)	
3) Croyant (foi, monothéiste, croyant----- (fq= 74)	
4) Tolérant (altruiste, tolérant) -----(fq= 37)	
5) Engagé (engagé, action)----- (fq=13)	
6) Fanatique (pratiquant (-), fanatique (-) -----(fq=15)	

Comme nous le constatons, les jeunes tunisiens donnent plus d'importance à la bonne moralité, et leurs représentations sont penchées plutôt vers un pôle positif que négatif.

4. Synthèse des résultats de l'étude 1

Les analyses prototypiques sur les associations produites sous l'inducteur « Musulman » montrent une variabilité inter et intra groupale sur les prototypes du Musulman. En effet, si les pratiquants préfèrent le Musulman « croyant pratiquant » sa « prière », les non pratiquants préfèrent le Musulman « croyant jeûneur ». Sachant que l'acte de prière constitue le deuxième pilier de l'Islam alors que le jeûne n'en constitue que le quatrième.

Pourquoi le jeûne de ramadan a plus de poids et de valeur chez les non pratiquants? Plusieurs explications sont possibles; d'abord la famille qui encourage les enfants de bas âge à imiter les grands et jeûner, ne serait-ce que pour quelques heures. Elle prépare, à ce fait, toute une ambiance de jeux et de récits fabuleux pour que les enfants puissent supporter la sensation de la faim. Ensuite, en Islam, cette pratique collective a une récompense double et immédiate, le pardon de Dieu¹ et la fête de l'Aïd. C'est pour cela, nombreux sont les jeunes tunisiens qui font le jeûne de ramadan sans se soucier de faire la prière.

¹ Selon Abu Hurayra, le prophète dit: "Tout ce que fait le fils d'Adam est pour lui-même sauf le jeûne, il est pour Moi et c'est Moi qui en donne la récompense, le jeûne est bouclier contre le feu de l'enfer" (les jardins des vertueux, Annawawi, 631, 676) traduit par Kechrid, S. Chapitre 111, page 361.

Nous avons trouvé aussi que les filles ont cité plus que les garçons l'item « prie », au niveau central avec une différence supérieure et significative à 10% de $t_{Student} = 2,21$ par rapport aux pratiquantes et à 10% de $t_{Student} = 2,39$ par rapport aux non pratiquantes, ce qui prouve que, quelle qu'elles soient pratiquantes ou non pratiquantes, les filles sont plus conformistes et plus identifiées au prototype du Musulman « croyant pratiquant » que les garçons. Des résultats de recherches récentes en psychologie sociale portant sur la sémantique des traits prototypiques (Mollaret, 1998) montrent que les individualistes utilisent des traits plus abstraits pour décrire des personnes de leurs connaissances (Newman, 1991, 1993) alors que les collectivistes utilisent des traits comportementaux plus concrets (des verbes), plus spécifiques et plus contextuels (Shweder et Bourne, 1992), en s'appuyant sur ces résultats, nous pouvons supposer aussi que les filles en utilisant le verbe « prie » avec une fréquence significative et supérieure à celle des garçons, doivent leur conformisme à leur identité collectiviste, où le processus de socialisation joue un rôle important dans la construction de cette identité. Hinkle, Brown et Eley (1992) soulignent que les collectivistes tout en accentuant leur similitude à l'endogroupe, différencient davantage l'endogroupe à l'exogroupe. Mais quand il s'agit d'un groupe de référence, nous supposons qu'en accentuant leur similitude à leur groupe d'appartenance, les filles devraient aussi accentuer leur similitude au groupe de référence¹ et s'auto-évaluer plus favorablement que tous les autres à ce groupe.

Grosso modo, le consensus est fort autour des pratiques religieuses institutionnelles mais faible autour des pratiques occasionnelles (comme le jeûne de ramadan). Dans ce cadre, nous disons que les jeunes étudiants tunisiens ont une conception pragmatique de la dimension « pratique religieuse », ils l'objectivent en fonction de leurs besoins et caractéristiques identitaires et non en fonction de la norme collective. Ce pragmatisme pourrait être aussi le produit du processus d'individualisation, une des conséquences de la politique séculière de Bourguiba².

Mais les analyses comparatives sur les connotations montrent, en revanche, que ces variations entre les réponses des quatre groupes restent sans importance puisque le profil du Musulman de l'endogroupe a une connotation positive chez tous les sujets interrogés. Les analyses sur les items les plus prototypiques et les items les moins prototypiques ont montré,

1 Désigné dans cette étude par l'expression Musulman d'Orient

2 Le premier président de la Tunisie qui a installé durant sa gouvernance (1956-1987) des réformes religieuses importantes concernant le voile et le jeûne.

par ailleurs, les dimensions avec lesquelles le consensus est formé, ces dimensions sont au nombre de cinq et constituent les traits les plus prototypiques du bon Musulman.

Ainsi, du fait que ces dimensions sont prioritaires et importantes dans les représentations du Musulman, elles ont augmenté l'identification des sujets à leur groupe d'appartenance. Cette identification doit leur fournir un sentiment de satisfaction, de sécurité et d'estime mutuelle, et augmenter les liens d'interdépendance entre eux. Nous nous interrogeons finalement si les jeunes étudiants vont s'appuyer sur ces dimensions dans leurs auto-évaluations, notamment lorsqu'ils se prononcent sur le Musulman Tunisien au nom du Musulman d'Orient. Pour répondre à cette question, passons à l'étude suivante.

« J'ouvre mes fenêtres au vent du monde,
sans pour autant lui permettre d'arracher mes racines »

Gandhi

III-Etude 2 : Les représentations intergroupes et les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien

1. Méthodologie de l'étude 2

La consigne de substitution avec laquelle nous avons recueilli les représentations intergroupes et les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien est la suivante : « *D'après vous, lorsqu'un Musulman d'Orient pense à un Musulman Tunisien » quels sont les 5 caractéristiques les plus typiques qu'il lui attribue ?* »

Puisque le groupe d'appartenance permet à ses membres de se définir une place dans la société, tout individu tend à donner une valeur sociale positive à son groupe pour bénéficier en retour d'une valeur positive. La seule condition pour atteindre ce but est de comparer favorablement son propre groupe aux autres groupes sur des dimensions socialement importantes et valorisées. Cependant, la comparaison ne peut se faire qu'avec un groupe connu par l'endogroupe et qui partage avec lui une certaine ressemblance. Pour la théorie de l'identité sociale, dans les situations réelles trois types de conditions sont susceptibles de favoriser cette comparaison, d'abord l'internalisation de l'appartenance par les groupes (nous l'avons déjà confirmé dans la première étude avec le niveau fort d'identification à l'endogroupe Musulman), ensuite la pertinence (ou saillance) de la situation de comparaison enfin la proximité et la similitude du groupe de comparaison.

La similarité, la proximité et la saillance situationnelle sont les critères qui déterminent quels groupes sont pertinents pour la comparaison. En l'occurrence, le groupe « Musulman d'Orient » est choisi dans notre étude pour voir comment les jeunes étudiants tunisiens s'auto-évaluent par rapport aux Musulmans les plus normatifs et s'ils sont conformes aux normes et valeurs du groupe de référence (Hyman, 1942).

Pour Festinger (1971), le groupe de référence a trois fonctions, normative, évaluative et défensive, il permet aux individus d'évaluer et de valider leurs opinions et connaissances pour réduire l'anxiété que crée une situation de changement social. En conséquence, on ne peut pas exclure l'effet que peuvent avoir les évaluateurs et les supérieurs hiérarchiques sur notre sentiment identitaire.

A ce deuxième niveau d'auto-catégorisation intermédiaire, c'est la consigne de substitution qui va mettre le jeune Musulman Tunisien en face à face avec le Musulman d'Orient, son référent religieux, et mobiliser le processus de comparaison sociale. Ainsi, puisque les sujets vont se prononcer au nom du Musulman d'Orient, l'auto-catégorisation va augmenter le favoritisme du groupe qui juge (le Musulman d'Orient) et le désavantage du groupe jugé (le Musulman Tunisien). La comparaison intergroupe implicite va alors activer les jugements que le Musulman d'Orient porte sur le Musulman Tunisien et que ce dernier a intériorisés par influence sociale. Puisqu'il s'agit des jugements, ils doivent simplifier à l'extrême l'image du Musulman Tunisien. Cette assimilation intra-catégorielle serait à l'origine des stéréotypes, les traits saillants des représentations intergroupes (Deschamps et Doise, 1973). Se sont, notamment, les méta-stéréotypes que nous espérons repérer dans cette deuxième étude.

La technique utilisée pour repérer les représentations intergroupes (ainsi que les méta-stéréotypes) est inspirée de trois techniques différentes. La première est celle d'évocation libre (Vergés, 1992, 1994, Abric, 1994), la seconde est celle de la liste des adjectifs de Katz et Braly (1933), la troisième est la technique de substitution de (Guimelli et Deschamps, 2000) inspirée elle aussi de la technique de Jellison et Green (1981) qui consiste à comparer les réponses des sujets s'exprimant avec une consigne normale (en leur nom propre) à celles s'exprimant avec une consigne de substitution (sous le nom d'une autre personne). Le caractère franc des deux premières techniques (d'évocation libre et d'évocation des traits) est susceptible d'engendrer une attitude réticente de la part des sujets interrogés. C'est pour les rendre plus à l'aise pendant la tâche associative que nous avons intégré à notre questionnaire la substitution, en demandant aux sujets d'évoquer spontanément (technique d'association libre) les cinq traits les plus typiques (mesure des traits de Katz et Braly) au nom du Musulman d'Orient (la substitution de Guimelli et Deschamps) les cinq traits les plus typiques du Musulman Tunisien. La conception de ce questionnaire, proposée par Moliner (2009), a donc plusieurs avantages pour notre étude. Premièrement, vu que l'objet étudié est extrêmement sensible et touche la croyance religieuse et l'identité sociale des sujets, la substitution donne plus de liberté au sujet réservé dans le jugement de son groupe d'appartenance et lui permet de verbaliser facilement les méta-stéréotypes anxigènes. Deuxièmement, elle permet de dépasser le caractère artificiel de certains questionnaires étudiant les stéréotypes avec une liste préétablie de caractéristiques. Troisièmement, avec les connotations on pourrait vérifier si l'influence des stéréotypes négatifs est généralisée chez

tous les sujets des groupes interrogés, ce qui répond aussi aux objectifs de la méthode des pourcentages d'attributs partagés de (Brigham, 1971).

2. Hypothèses de l'étude 2

L'analyse des données répond aux hypothèses suivantes :

Hypothèse 1 : plus les étudiants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants se comparent positivement ou égaux aux Musulmans d'Orient sur les cinq dimensions principales valorisées chez le Musulman, à savoir la bonne moralité, les pratiques religieuses, la croyance, la tolérance et l'engagement, moins ils sont influencés par les méta-stéréotypes négatifs et plus ils se surestiment avec une identité sociale positive.

Hypothèse 2 : plus les étudiants, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants se comparent négativement aux Musulmans d'Orient sur les cinq dimensions principales valorisées chez le Musulman, à savoir la bonne moralité, les pratiques religieuses, la croyance, la tolérance et l'engagement, plus ils sont influencés par les méta-stéréotypes négatifs et plus ils se sous-estiment avec une identité sociale négative.

Nous supposons, par conséquent, que plus un item est stéréotypique, plus son score de centralité est élevé, plus il est placé dans la première case, et moins un item est stéréotypique plus il est situé au niveau plus bas, dans les cases des éléments périphériques. Dans la case des éléments contrastés (la troisième), nous pouvons trouver des stéréotypes centraux d'une représentation intergroupe propre à un sous-groupe minoritaire.

3. Résultats de l'étude 2

3.1. Analyse en rang/fréquence sur les cinq traits les plus typiques du Musulman Tunisien (méta-stéréotypes)

En contexte de substitution, le nombre total des associations est de 1051 mots avec 428 mots différents, soit 40,72%. Les mots cités une seule fois sont 282 soit 28,6%, ce qui permet de dire que le consensus est plus ou moins fort au niveau de cette représentation. Le mot générique est **hypocrite** à forte connotation négative (fq.= 60), évoqué 22 fois au premier rang, vient ensuite **non pratiquant** (fq.= 40) et **dissolu, non Musulman, non engagé, faux Musulman, mécréant** de même fréquence, enfin **tolérant**, l'élément positif le plus redondant. Les traits cités avec la deuxième consigne sont fortement chargés de connotations négatives et totalement contradictoires aux caractéristiques du Musulman.

3.1.1. Les traits le plus typiques du Musulman Tunisien selon les garçons pratiquants

Ce groupe est composé de 46 étudiants, des 221 mots cités, 66% sont différents. Les garçons pratiquants ont produit des réponses très variées lors de l'évaluation.

Figure 7. Les traits les plus typiques du Musulman Tunisien cités par les garçons pratiquants



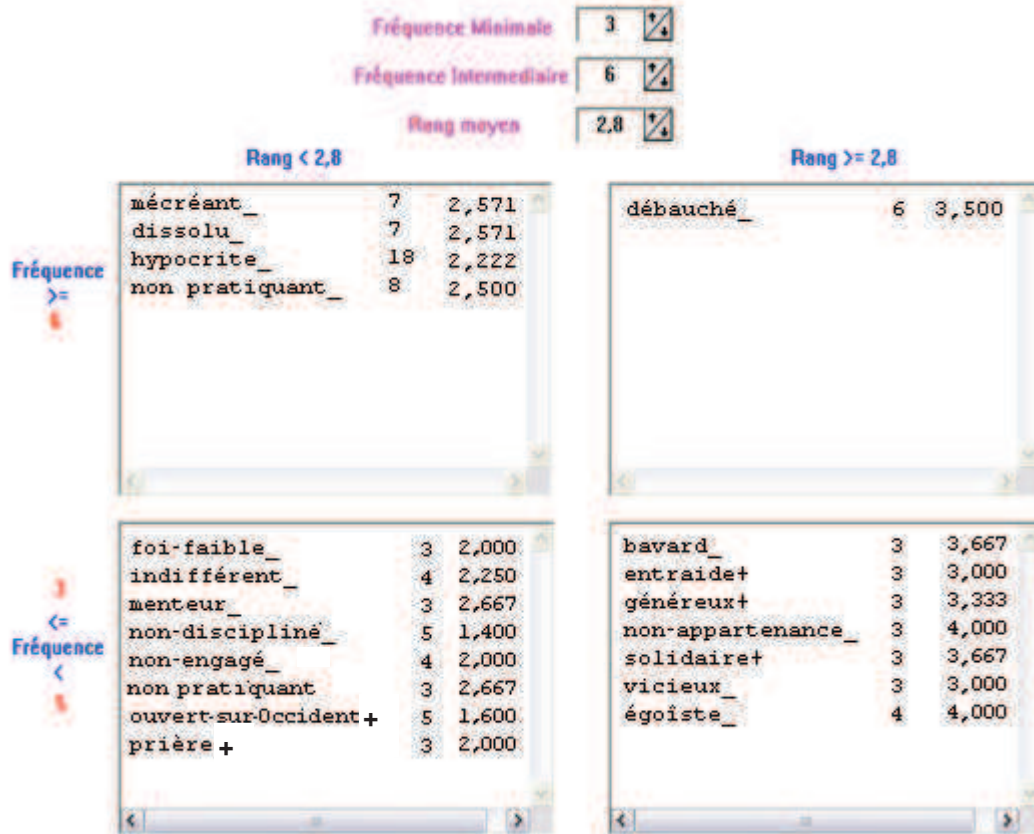
N=46

Quand les garçons pratiquants se prononcent au nom du Musulman d'Orient, leurs réponses changent de contenu et de connotation. Cela nous permet de faire l'hypothèse que leurs représentations intergroupes, en l'occurrence la représentation du Musulman Tunisien, serait organisée autour de quatre stéréotypes négatifs, « **dissolu** » (fq=8), « **hypocrite** » (fq=16), « **loin de l'Islam** » (fq=6) et « **néglige sa prière** » (fq=6). La forte relation de similitude entre ces quatre items explique qu'il s'agit de l'hypocrisie d'acte et de cœur. Toutes les autres cases sont saturées de traits négatifs dont « **mécréant** » semble le trait le plus frappant bien qu'il soit évoqué par très peu de sujets. Dans la zone des éléments contrastés, nous constatons, en revanche, la présence d'items contradictoires, les items positifs annoncent la présence d'un sous-groupe minoritaire qui s'auto-évalue favorablement au Musulman d'Orient avec les traits « **civilisé** », « **ouvert sur l'Occident** », « **solidaire** » et « **équilibré** » dans le sens de modéré. Ce groupe se compare négativement au Musulman d'Orient, ce qui ne satisfait pas le besoin d'avoir une identité sociale positive.

3.1.2. Les traits le plus typiques du Musulman Tunisien selon les garçons non pratiquants

Ce groupe est composé de 56 étudiants, des 259 mots cités, 59% sont différents. Les garçons non pratiquants ont produit moins de réponses variées en s'auto-évaluant.

Figure 8. Les traits le plus typiques du Musulman Tunisien cités par les garçons non pratiquants



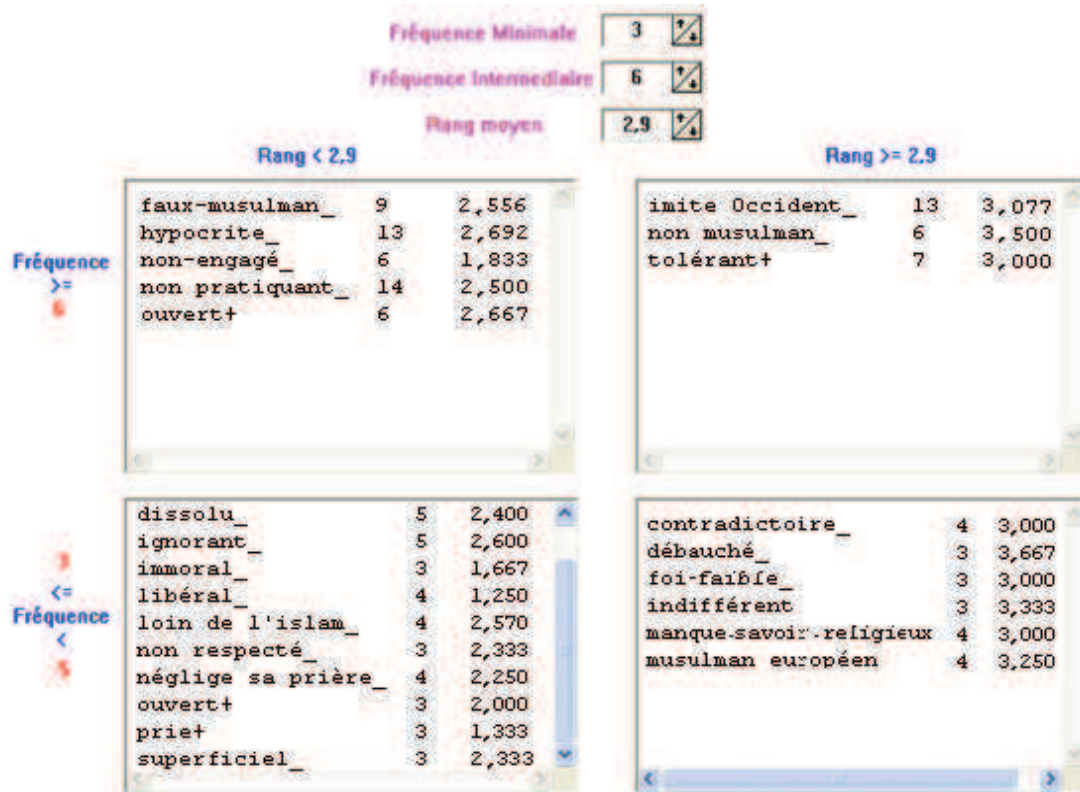
N=56

En s'auto-évaluant au nom du Musulman d'Orient, les garçons non pratiquants produisent une représentation intergroupe défavorable qui serait organisée autour des stéréotypes centraux « **mécréant** » (fq=7), « **dissolu** » (fq=7), « **hypocrite** » avec une fréquence d'apparition très élevée (fq=18) et « **non pratiquant** ». Etant centrés sur la croyance et la pratique, nous pouvons supposer que l'hypocrisie dont parle ce groupe concerne la pratique et la croyance. Concrètement, le Tunisien est carrément « **débauché** », trait de comportement situé au niveau de la première périphérie. Ce groupe a intériorisé le jugement négatif le plus dévalorisant d'où le mot générique « mécréant ». Toutes les cases sont saturées de stéréotypes négatifs sauf la case des éléments contrastés où l'on trouve un sous-groupe minoritaire qui cite « **ouvert sur l'Occident** » et « **prière** », deux items connotés positivement et favorable au Musulman Tunisien. Mais la majorité des garçons non pratiquants se comparent négativement au Musulman d'Orient.

3.1.3. Les traits le plus typiques du Musulman Tunisien selon les filles pratiquantes

Ce groupe est composé de 62 sujets, des 308 mots cités, 59,8% sont différents. Comme les garçons non pratiquants, les filles pratiquantes ont produit des jugements très différents.

Figure 9. Les traits les plus typiques du Musulman Tunisien cités par les filles pratiquantes



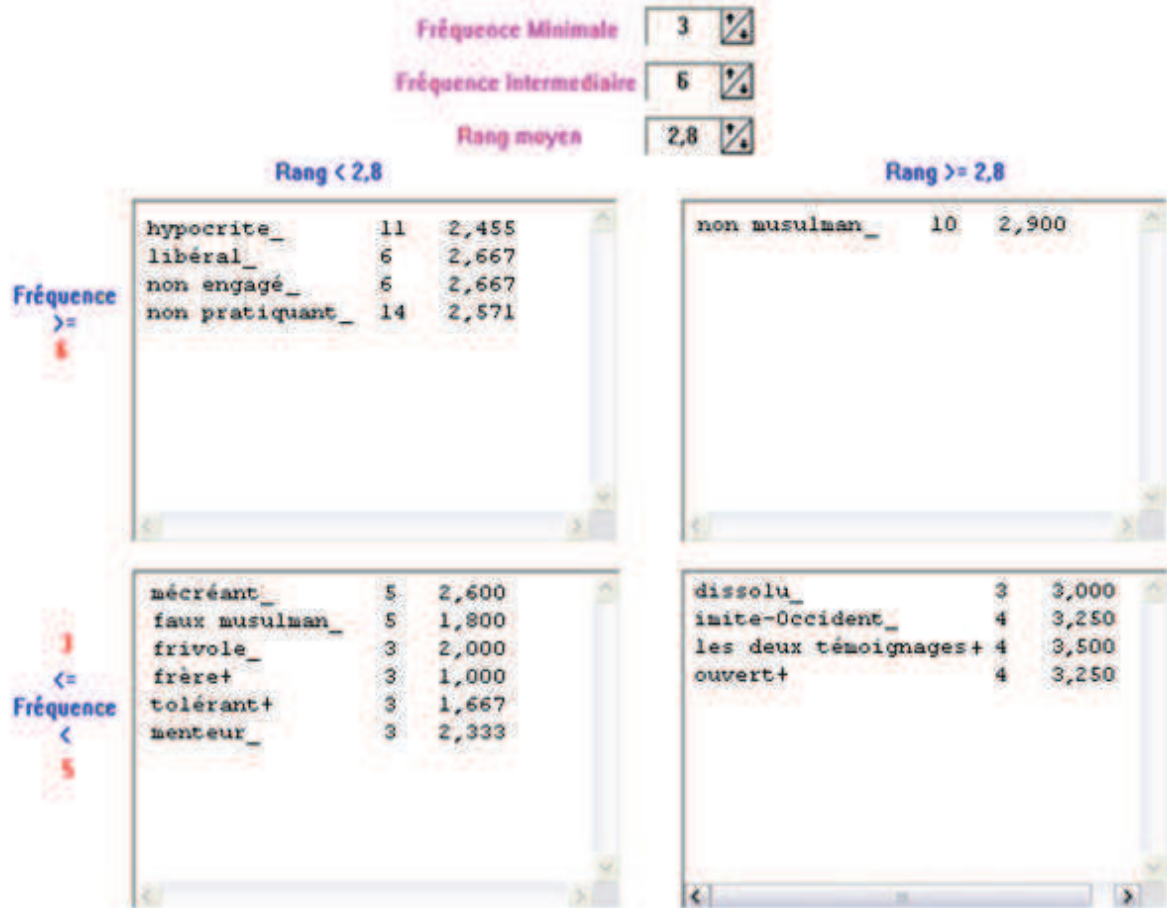
N=62

La représentation intergroupe des filles pratiquantes serait organisée autour de trois stéréotypes centraux « **faux musulman** » (fq.=9), « **hypocrite** » (fq.=13) et « **non pratiquant** » (fq.=14). L'hypocrisie pour ce groupe est celle de l'acte puisqu'il met en cause la pratique et non la foi. Les stéréotypes se concrétisent au niveau de la périphérie par les items « **imite l'Occident** » et « **non musulman** ». Mais « **ouvert** » et « **tolérant** », sont deux attributs positifs, situés respectivement au niveau de la centralité et au niveau de la périphérie. La zone des éléments contrastés contient aussi deux représentations contradictoires, l'une défavorable au Musulman Tunisien organisée autour des items centraux « **dissolu** », « **ignorant** », « **libéral** », « **loin de l'Islam** », « **non respectable** », « **néglige sa prière** », « **insoucieux** », et l'autre favorable au Musulman Tunisien organisée autour de l'élément central « **prie** » qui a une valeur concrète. La comparaison au Musulman d'orient est à la fois positive et négative. Les filles pratiquantes ont une représentation intergroupe ambivalente, favorable et défavorable à l'endogroupe.

3.1.4. Les traits le plus typiques du Musulman Tunisien selon les filles non pratiquantes

Ce groupe est composé de 44 étudiants, des 214 mots cités, 57,9% sont différents. Les filles non pratiquantes se sont comparées si différemment au Musulman d'Orient.

Figure 10. Les traits mes plus typiques du Musulman Tunisien cités par les filles non pratiquantes



Quand les filles non pratiquantes décrivent le Musulman Tunisien au nom du Musulman d'Orient, le stéréotype le plus central qui apparaît est « **hypocrite** » (fq.=11) vient ensuite « **libéral** », « **non engagé** », « **non pratiquant** » (fq.=14). L'hypocrisie se concrétise au niveau de la première périphérie par l'item « **non Musulman** », il s'agit bien de l'hypocrisie de l'acte. Au niveau de la zone des éléments contrastés, nous constatons la présence d'un sous-groupe minoritaire qui se compare favorablement au musulman d'Orient avec les attributs « **frère** » et « **tolérant** ». La « fraternité » tout comme la « tolérance » évoquent l'idée de l'ouverture et de la reconnaissance de l'autre. Les filles non pratiquantes ont une représentation intergroupe défavorable au Musulman de l'endogroupe.

3.1.5. Conclusion

Les analyses quantitatives sur les réponses obtenues avec la consigne de substitution, concernant les cinq traits les plus typiques du Musulman Tunisien, montrent que toutes les représentations intergroupes produites sont dichotomiques, négatives chez la majorité et positive chez une minorité, les méta-stéréotypes que les sujets ont à l'égard de leur endogroupe sont très variés. Nous résumons les résultats comme suit :

- *La majorité des garçons pratiquants se comparent négativement au Musulman d'Orient et produisent une représentation intergroupe saturée de stéréotypes qui décrivent le Musulman Tunisien d'hypocrisie mettant en cause sa foi et sa prière. Un sous-groupe minoritaire se compare, par contre, positivement au Musulman d'Orient en citant les items esprit ouvert, civilisé et tolérant.*
- *Les garçons non pratiquants se comparent majoritairement négativement au Musulman d'Orient. Les jugements qu'ils ont intériorisés accusent carrément le Tunisien de mécréance et mettent en cause sa pratique religieuse. Une minorité de garçons non pratiquants se compare, par contre, positivement au Musulman d'Orient et valorise l'ouverture du Musulman Tunisien sur l'Occident et sa pratique religieuse.*
- *La représentation intergroupe des filles pratiquantes est ambivalente. La majorité se compare à la fois négativement et positivement au Musulman d'Orient, Les jugements négatifs qu'ils ont intériorisés mettent en cause la pratique religieuse du Musulman Tunisien quant aux jugements positifs intériorisés, ils survalorisent l'ouverture, les valeurs sociales et même la pratique religieuse (notamment la prière) du Musulman Tunisien.*
- *La représentation intergroupe des filles non pratiquantes est défavorable au Musulman Tunisien, le qualifiant de fanatique et mettant en cause sa pratique religieuse, une minorité, en revanche, se surestime en qualifiant le Tunisien de tolérant et ouvert. Les filles non pratiquantes semblent avoir une identité sociale plus satisfaisante puisqu'elles ont intériorisé moins de stéréotypes négatifs émis par les Musulmans d'Orient à l'égard du Musulman Tunisien.*

Pour connaître les méta-stéréotypes négatifs les plus partagés qui ont influencé le plus les jeunes Musulmans Tunisiens, nous proposons les statistiques suivantes.

3.2. Les méta-stéréotypes collectifs partagés par les quatre groupes d'étudiants

Augoustinos et Locke (1994) ont montré que le contenu du stéréotype varie en fonction de l'intensité des préjugés chez les individus. Un degré élevé de préjugés contre les noirs afro-américains conduit à des stéréotypes négatifs tandis qu'un niveau faible de préjugés conduit à des stéréotypes positifs et négatifs du noir afro-américain. Le tableau suivant nous donne une idée sur la nature et le niveau des jugements émis par les Musulmans d'Orient et que les jeunes tunisiens ont intériorisés et restitués dans leur mémoire collective.

Tableau 9. Les méta-stéréotypes collectifs attribués au Musulman Tunisien

Les traits les plus typiques du Musulman Tunisien	Nb. Des mots	Fréq.	Cumulé des Evocations	% cumulés des Evocations
Libertin (-) foi faible (-) frère (+) ignorant(-)	4	9	726	69,1%
ouvert (+)	1	10	736	70,1%
loin de l'islam(-) indifférent(-) menteur(-) ouvert sur l'occident (+)	4	11	780	74,3%
Libéral (-) débauché(-) néglige sa prière(-)	3	13	819	78,0%
Tolérant (+)	1	14	833	79,3%
Mécréant (-)	1	15	848	80,8%
imite l'occident (-)	1	17	865	82,4%
faux musulman(-)	1	19	884	84,2%
non musulman(-) non engagé(-)	2	21	926	88,2%
dissolu(-)	1	24	950	90,5%
non pratiquant(-)	1	40	990	94,3%
hypocrite(-)	1	60	1050	100%

Nous constatons qu'à partir de la valeur 69%, apparaissent 21 stéréotypes dont quatre sont positifs tels que « tolérant », « ouvert », « ouvert sur l'Occident » et « frère », l'ouverture est jugée positivement par contre l'« imitation de l'Occident » 82,4% est connotée négativement, à ce niveau, les préjugés ne sont pas si forts puisque certains sujets pensent être perçus positivement par le Musulman d'Orient. Mais nous constatons aussi que les traits stéréotypiques les plus partagés et les plus polarisés sont tous négatifs, d'abord « hypocrite 100% », vient ensuite « non pratiquants 94,3% », « dissolu 90,5% », « non Musulman, non engagé 88, 2% », « faux Musulman 84,2% », « mécréant 80,8% »,

« menteur, indifférent et loin de l’Islam 74,3% ». Nous concluons que la majorité des sujets interrogés ont intériorisé des stéréotypes négatifs sur leur groupe d’appartenance.

Ainsi, bien qu’ils se sentent valorisés sur la dimension « tolérance » ils se perçoivent fortement dévalorisés sur quatre dimensions importantes chez le Musulman, à savoir la « croissance », la « pratique », l’« engagement » et la « moralité ». Les jeunes étudiants tunisiens ont, de ce fait, une identité sociale négative ce qui devrait se répercuter sur leur estime de soi et leur sentiment identitaire, puisque cette situation ne satisfait pas leur besoin d’avoir une identité sociale positive. Ces méta-stéréotypes négatifs constituent le substrat des préjugés et sont à la base de la discrimination évaluative en faveur de l’exogroupe (Deschamps et Moliner, 2008), qui est dans notre cas, le groupe Musulman d’Orient.

Mais qui parmi les quatre groupes d’étudiants se sent discriminé le plus par les Musulmans d’Orient ? Ont-ils étayé tous l’évaluation de leur endogroupe sur les cinq dimensions importantes valorisées chez le Musulman?

Pour répondre à ces questions, nous procédons par des comparaisons inter-sujets entre les représentations endogroupes et les représentations intergroupes, puis entre les connotations attribuées à ces deux représentations. Si le décalage est situé au niveau central, le groupe est très influencé par les jugements négatifs émis à l’égard des Musulmans Tunisiens.

3.3. Comparaisons intra-sujets, entre les représentations de l’étude 1 et 2

3.3.1. Comparaisons entre les dix premiers prototypes et stéréotypes

Les tableaux ci-dessous présentent les dix premiers prototypes relatifs au « Musulman », produits au nom propre et les dix premiers méta-stéréotypes relatifs au « Musulman Tunisien », produits au nom du Musulman d’Orient. Rappelons que le prototype est le modèle idéal voire le plus représentatif de la catégorie, il permet de définir rapidement les membres d’un groupe social alors que le stéréotype est une croyance concernant un nombre restreint de personnes mais généralisé sur toute la catégorie à laquelle appartiennent ces personnes. Quand ces croyances sont partagées par les membres d’un groupe à propos de leur endogroupe suite à des stéréotypes émis par un exogroupe, nous parlons de méta-stéréotypes (Vorauer, Main & O’Connell, 1998). L’influence des méta-stéréotypes sur les individus dépend de leur niveau d’identification au groupe d’appartenance. De fait, avec un niveau d’identification faible, l’individu ne ressent aucune anxiété sociale mais avec un

niveau d'identification fort, l'individu se sent personnellement impliqué dans la situation désavantagée de son endogroupe.

La confrontation des items les plus prototypiques avec les items les plus stéréotypiques montre une contradiction forte entre les deux représentations produites par les mêmes sujets du même groupe, ces représentations oscillent entre « croyant » et « mécréant », « pratiquant » et « non pratiquant », « pieux » et « débauché ». Comme disait Moliner « avec (ce) DECALAGE fort, nous sommes passés du connu à l'inconnu » (1992, p.103).

Tableau 10. Prototypes et stéréotypes du Musulman Tunisien cités par les garçons pratiquants

Ordre d'apparition de l'item	Les dix Prototypes Musulman	1 ^{er} du	Fréq.	Les dix Stéréotypes Musulman Tunisien	1 ^{er} du	Fréq.
1	croyant (+)		14	dissolu (-)		8
2	pratiquant (+)		11	hypocrite (-)		16
3	prie (+)		8	loin de l'islam (-)		6
4	bonne moralité (+)		7	néglige sa prière (-)		6
5	tolérant (+)		14	insoucieux (-)		6
6	aumône (+)		4	menteur (-)		3
7	engagé (+)		6	civilisé (+)		3
8	fraternité (+)		5	ignorant (-)		4
9	monothéiste (+)		4	modéré (+)		3
10	pieux (+)		6	non engagé (-)		5

Aucune ressemblance entre les traits attribués au Musulman et les traits attribués au Musulman Tunisien. La contradiction la plus forte est plutôt située au niveau central puisque deux éléments positifs « civilisé » et « modéré » apparaissent au niveau de la périphérie. Les garçons pratiquants sont très influencés par les méta-stéréotypes négatifs qu'émettent les Musulmans d'orient à l'égard de leur endogroupe.

En conclusion, les garçons pratiquants évaluent leur endogroupe négativement sur :

- ✓ la dimension croyance, soit « dissolu », « non croyant », « foi faible »
- ✓ la dimension pratique religieuse, soit « néglige sa prière »,
- ✓ la dimension bonne moralité, soit « menteur »
- ✓ la dimension engagement soit « non engagé ».

Tableau 11. Prototypes et stéréotypes du Musulman Tunisien cités par les garçons non pratiquants

Ordre d'apparition de l'item	Les dix Prototypes Musulman	1 ^{er} du	Fréq.	Les dix Stéréotypes Musulman Tunisien	1 ^{er} du	Fréq.
1	croyant (+)		12	mécréant (-)		7
2	pieux (+)		8	dissolu (-)		7
3	tolérant (+)		8	hypocrite (-)		18
4	bonne moralité (+)		7	non pratiquant (-)		8
5	action (+)		3	foi faible (-)		6
6	droiture (+)		4	indifférent (-)		3
7	engagé (+)		4	menteur (-)		4
8	fraternité (+)		3	non discipliné (-)		3
9	jeûne (+)		4	non engagé (-)		5
10	sincère (+)		3	Non musulman (-)		4

Les cinq premiers items ont une connotation fortement négative. La contradiction entre les traits du Musulman et les traits les plus typiques du Musulman Tunisien est forte aussi bien au niveau central que périphérique. Les garçons non pratiquants s'auto-évaluent plus sévèrement que les garçons pratiquants et semblent influencés le plus par les méta-stéréotypes négatifs.

Les garçons non pratiquants ont intériorisé des jugements négatifs sur leur endogroupe portant surtout sur :

- ✓ la dimension croyance, soit « mécréant », « dissolu », « foi faible »,
- ✓ la dimension pratique religieuse, soit « hypocrite », « non pratiquant »,
- ✓ la dimension engagement soit l'item « non engagé »,
- ✓ la dimension moralité soit « menteur », « indifférent ».

Tableau 12. Prototypes et stéréotypes du Musulman Tunisien cités par les filles pratiquantes

Ordre d'apparition de l'item	Les dix 1 ^{er} Prototypes du Musulman	Fréq.	Les dix 1 ^{er} Stéréotypes du Musulman Tunisien	Fréq.
1	bonne moralité (+)	16	faux musulman (-)	9
2	croyant (+)	9	hypocrite (-)	13
3	pieux (+)	7	non engagé (-)	6
4	pratiquant (+)	22	non pratiquant (-)	14
5	prie (+)	12	ouvert (+)	6
6	sincère (+)	7	imite l'occident (-)	13
7	tolérant (+)	10	non musulman (-)	6
8	altruiste (+)	5	tolérant(+)	7
9	correcte (+)	3	dissolu (-)	5
10	fraternité (+)	4	ignorant (-)	5

Les contradictions entre les traits du Musulman et les traits les plus typiques du Musulman Tunisien sont relativement fortes aussi bien au niveau central que périphérique dans les réponses des filles pratiquantes puisque deux éléments positifs apparaissent, le premier situé au niveau central soit l'item « ouvert », le second au niveau de la périphérie soit l'item « tolérant ». Elles sont alors moins influencées par les méta-stéréotypes négatifs.

Ces filles pratiquantes ont intériorisé des jugements négatifs sur leur endogroupe portant surtout sur :

- ✓ la dimension croyance soit « dissolu »,
- ✓ la dimension pratique religieuse soit l'élément « non pratiquant »,
- ✓ la dimension engagement soit l'item « non engagé ».

Tableau 13. Prototypes et stéréotypes du Musulman Tunisien cités par les filles non pratiquantes

Ordre d'apparition de l'item	Les dix 1 ^{er} Prototypes du Musulman	Fréq.	Les dix 1 ^{er} Stéréotypes du Musulman Tunisien	Fréq.
1	pratiquant (+)	9	hypocrite (-)	11
2	pratiquant (-)	8	libéral (-)	6
3	prie (+)	14	non engagé (-)	6
4	croyant (+)	28	non musulman (-)	14
5	fanatique (-)	6	mécréant (-)	10
6	pieux (+)	11	faux musulman (-)	5
7	amour(+)	5	frivole (-)	5
8	conservateur (+)	3	frère(+)	3
9	foi (+)	3	tolérant (+)	3
10	fraternité (+)	3	menteur (-)	3

La contradiction entre les traits du Musulman et les traits les plus typiques du Musulman Tunisien est plus forte au niveau central puisque la périphérie contient deux éléments positifs « frère » et « tolérant ». Les filles non pratiquantes sont plus influencées par les méta-stéréotypes négatifs que les filles pratiquantes.

Les filles non pratiquantes ont intériorisé des jugements négatifs sur leur endogroupe portant surtout sur :

- ✓ la dimension croyance, soit les items « hypocrite », « libéral » et « mécréant »,
- ✓ la dimension engagement, soit « non engagé »,
- ✓ la dimension moralité soit l'item « menteur ».

Rappelons que ce groupe a déjà jugé négativement la pratique religieuse de l'endogroupe lorsqu'il s'est prononcé sur le Musulman en son nom propre (voir la flèche dirigée vers le deuxième item), ce qui veut dire que les filles non pratiquantes confirment ce jugement négatif et l'utilisent pour qualifier leur groupe d'appartenance. Nous supposons, de ce fait, que les filles non pratiquantes sont plus menacées dans leur identité sociale que tous les autres groupes.

3.4. Comparaisons inter-sujets entre les représentations de l'étude 1 et les représentations de l'étude 2

En se prononçant au nom du Musulman d'Orient, tous les groupes ont évalué l'endogroupe négativement sur les dimensions « croyance » et « pratique religieuse ». Donc, il y a une différence entre les représentations produites en contexte normal et celles citées en contexte de substitution. Nous avons trouvé aussi après des comparaisons effectuées avec le test t de Student que les items croyant ($t= 4,91$) et pratiquant ($t= 5,03$) caractérisent plus le Musulman (les représentations endogroupe) et moins le Musulman Tunisien (les représentations intergroupes), ce sont alors les dimensions les plus jugées négativement chez le Musulman Tunisien par le Musulman d'Orient et les plus qui ont influencé les jeunes tunisiens dans leur identité sociale. Or, un Musulman sans croyance et pratique demeure-t-il Musulman ?

Nous relevons à la fin de cette analyse quelques remarques spécifiques concernant ces deux dimensions, « croyance » et « pratique » :

- ❖ La dimension croyance (ou foi) est évaluée différemment par les sujets des quatre groupes :
 - dissolu (GP) est un état de décomposition complète,
 - mécréant (GNP), exclusion totale de toute religion,
 - faux Musulman (FP), une vérité altérée,
 - Hypocrite (FNP) une tromperie,

Les garçons pratiquants et non pratiquants ont intériorisé les jugements les plus sévères que les Musulmans d'Orient ont émis sur la foi du Musulman Tunisien, ces jugements excluent le Musulman Tunisien non seulement de la religion, d'où le terme « mécréant » mais aussi de la vie humaine toute entière, soit le terme « dissolu », il s'agit, ici, d'un biais de délégitimation dont parle Bar-Tal (1989 ; 2000), une forme de catégorisation très dévalorisante qui exclut définitivement le groupe délégitimé de l'ensemble de l'espèce humaine. Certains psychosociologues parlent, dans ce cadre, du phénomène de déshumanisation. Etant centraux et stables, ces jugements sont devenus des méta-stéréotypes qui influencent négativement l'identité sociale des jeunes garçons tunisiens.

Les filles, par contre, ont intériorisé les jugements les moins sévères puisqu'elles ne parlent pas d'exclusion mais d'une identité gâchée et altérée d'où les items « faux musulman » et « hypocrite ».

- ❖ La dimension « pratique » est aussi évaluée différemment par les sujets des quatre groupes :
 - néglige sa prière et insoucieux (GP),
 - non pratiquant et indifférent (GNP),
 - faux musulman et non pratiquant (FP),
 - non musulman et faux musulman (FNP).

Les filles ont intériorisé les jugements les plus sévères portant sur les pratiques religieuses du Musulman Tunisien. Il est significatif de constater que seules les filles, aussi, ont évoqué les méta-stéréotypes « imite l'Occident » et « frivole ». Ces jugements typiquement féminins semblent en rapport avec l'émancipation de la femme tunisienne et l'interdiction du voile par les autorités politiques.

Pour conclure, nous disons que les jeunes étudiants tunisiens se représentent leur endogroupe « Musulman Tunisien » à travers des méta-stéréotypes négatifs que les Musulmans d'Orient élaborent et diffusent dans les médias et les contacts interpersonnels et intergroupes. Mais les filles seraient les plus identifiées à leur groupe d'appartenance parce qu'elles se montrent moins sensibles aux méta-stéréotypes négatifs, ce groupe a montré une bonne identification avec l'endogroupe, ce qui confirme aussi les résultats de la première étude. En résumé, ce sont les garçons non pratiquants qui sont les plus influencés par les méta-stéréotypes négatifs puisqu'ils n'ont produit aucun élément positif au niveau des dix premiers stéréotypes cités.

3.5. Comparaisons inter-sujets entre les connotations des représentations des quatre groupes

Pour vérifier statistiquement si les garçons pratiquants sont les plus influencés par les méta-stéréotypes négatifs et si se sentent les plus discriminés par le Musulman d'Orient, nous proposons, dans ce qui suit, une analyse comparative de variance Anova inter et intra-sujets sur les connotations attribuées aux associations produites sous l'inducteur « Musulman Tunisien ». Cette analyse va impliquer tous les items périphériques, positifs et négatifs, non pris en considération dans l'analyse précédente et les effets simples et d'interaction des variables étudiées.

Rappelons que le score moyen des connotations est calculé¹ pour mesurer la direction attitudinale générale des représentations intergroupes vers un pôle positif ou négatif.

¹ Voir la formule avec laquelle nous avons calculé ce score à la page 168

Ce score varie de +1 à -1, cela veut dire que :

- si le score moyen est entre (+0,4 et +1), la plupart des mots évoqués ont une connotation positive donc la comparaison est favorable au Musulman Tunisien.
- si le score moyen est entre (-1 et -0,4), la plupart des mots évoqués ont une connotation négative donc la comparaison est défavorable au Musulman Tunisien.

3.5.1. Les hypothèses statistiques

H0 : Le sujet quels que soient son sexe et sa pratique religieuse produit en contexte de substitution des connotations identiques, donc, les variances des différents scores moyens des connotations sont identiques quel que soit le sujet répondant.

H1 : Le sujet quels que soient son sexe et sa pratique religieuse produit en contexte de substitution des connotations non identiques, donc, les variances des différents scores moyens des connotations varient selon le sujet répondant.

3.5.2. Résultats de l'Anova inter-sujets

L'Anova montre que les quelques réponses positives obtenues en contexte de substitution, lorsque les sujets se prononcent sur le Musulman Tunisien au nom du Musulman d'Orient, n'ont aucun effet sur la variation des réponses. Ni l'effet simple de sexe ni de pratique ni d'interaction sexe et pratique n'ont d'effet sur la variabilité des connotations attribuées aux associations. Nous retenons H0 et nous écartons H1, les étudiants, qu'ils soient garçons ou filles, pratiquants ou non pratiquants, ont produit majoritairement des méta-stéréotypes négatifs du Musulman Tunisien. En contexte de substitution, les variances des différents scores moyens des connotations sont plus ou moins identiques quels que le sujet répondant.

3.6. Comparaisons intra-sujets entre les connotations des représentations des contextes normal et de substitution

3.6.1. Les hypothèses statistiques

H0 : les variances des différents scores moyens des connotations du contexte normal sont identiques à celles du contexte de substitution quels que soient le genre de l'étudiant et sa pratique ou non pratique religieuse, donc, les variances des différents scores moyens des connotations sont identiques quelle que soit la consigne d'énonciation.

H1 : les variances des différents scores moyens des connotations du contexte normal ne sont identiques à celles du contexte de substitution quels que soient le genre de l'étudiant et sa pratique ou non pratique religieuse, donc, les variances des différents scores moyens des connotations ne sont pas identiques et varient en fonction de la consigne d'énonciation.

3.6.2. Résultats de l'Anova intra-sujets

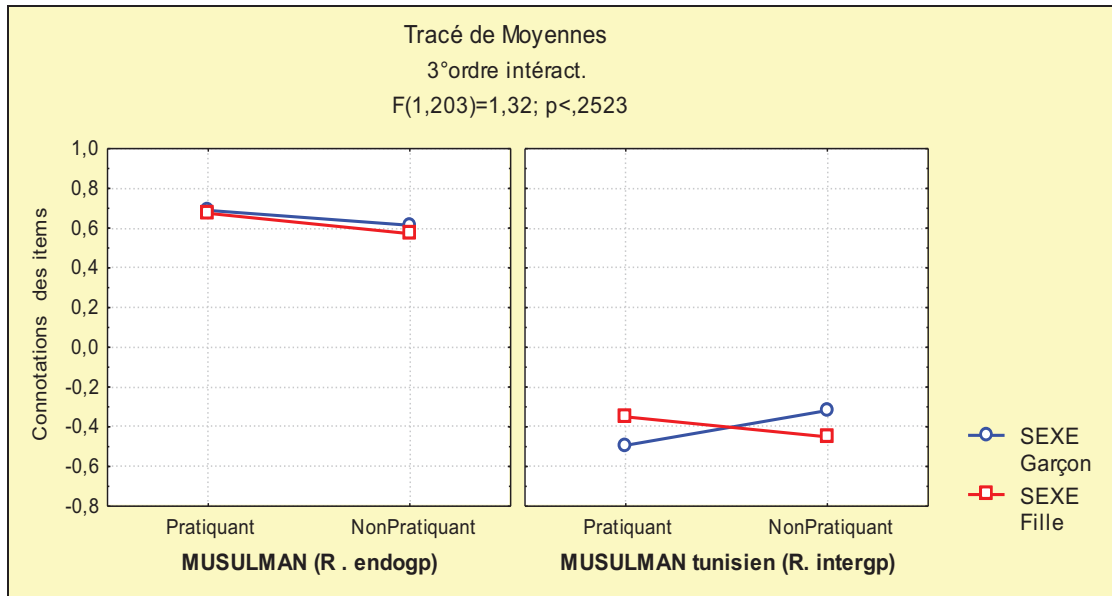
Le tableau ci-dessus illustre l'écart important entre les réponses du même sujet concernant les scores moyens des connotations relatives aux représentations du Musulman (endogroupes) et celles relatives aux représentations du Musulman Tunisien (intergroupes).

Tableau 14. Scores moyens des connotations attribuées aux items cités sous les inducteurs Musulman et Musulman Tunisien

Sexe	Pratique	Scores moyens en contexte normal	Scores moyens en contexte de substitution
Garçons	Pratiquant	,689	-,493
Garçons	Non pratiquants	,614	-,317
Filles	Pratiquantes	,674	-,350
Filles	Non pratiquantes	,572	-,451

L'Anova montre une différence statistiquement significative entre les variances des scores moyens des connotations des représentations du Musulman ($m = ,637$) et les variances des scores moyens des représentations intergroupes ($m = -,403$) avec $F(1,203) = 366,71$; $p = 0000 < .0001$. Nous retenons alors H1 et nous rejetons H0, les étudiants, qu'ils soient garçons ou filles, pratiquants ou non pratiquants, ont produit, en contexte de substitution, tous des représentations statistiquement différentes et très négatives par rapport aux représentations citées en contexte normal.

Figure 11. Graphe des scores moyens des connotations liées aux « Musulman » et «Musulman Tunisien »



Nous constatons que tous les prototypes du Musulman ont des scores moyens des connotations supérieurs à la valeur 0,4. Partant, les représentations endogroupes sont consensuelles et majoritairement positives. Nous constatons aussi que tous les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien ont des scores moyens des connotations inférieurs à -0,4, donc, les représentations intergroupes sont majoritairement négatives. Le croisement des axes dans la deuxième courbe indique sur la présence d'un petit désaccord entre les garçons et les filles au niveau des représentations du Musulman Tunisien, les variables sexe et pratique ne permettent pas de confirmer statistiquement que les garçons pratiquants sont les plus influencés par les méta-stéréotypes négatifs, il faut chercher donc l'effet des jugements négatifs sur les jeunes tunisiens dans d'autres variables explicatives.

IV- Synthèse des résultats de deux études 1 et 2

1- La substitution et les biais socio-centrés

La consigne substitutive a pu montrer un biais cognitif de stéréotypie et de discrimination. Pour la théorie de l'identité sociale (Tajfel et Turner, 1986), la discrimination est le produit du processus de catégorisation et de comparaison sociale. Dans l'expérience du paradigme des groupes minimaux menée par Tajfel, Billig et Bundy (1971), les auteurs ont montré que la simple catégorisation des sujets en endogroupe et exogroupe suffit pour les amener à produire un favoritisme endogroupe qui se manifeste par une sur-accentuation des opinions positives attribuées à l'endogroupe et des opinions négatives attribuées à l'exogroupe, d'autres recherches ont montré aussi que la catégorisation qui se fait entre des groupes de statuts différents conduit à la stéréotypisation de l'exogroupe. Mais lorsque la comparaison est asymétrique, c'est-à-dire faite avec un groupe supérieur, les règles changent à l'inverse et induisent une identité sociale négative du groupe d'appartenance. Aussi, dans le cas des groupes religieux, Jackson et Hunsberger (1999), en appliquant une double approche psychosociale, induisant une différenciation intra et inter-catégorielle entre un grand nombre de profils religieux de différentes confessions religieuses, trouvent que c'est l'identification au groupe d'appartenance qui favorise le biais de discrimination et de favoritisme endogroupe et non pas le profil du croyant normatif ou intrinsèque (Allport et Ross, 1967). L'identité négative du Musulman Tunisien pourrait alors être expliquée non pas parce que le Musulman d'Orient est plus normatif et plus engagé dans les pratiques religieuses mais par les processus de catégorisation et de comparaison sociale asymétrique qui ont induit les méta-stéréotypes négatifs. L'appartenance à un groupe minoritaire a augmenté l'influence de ces méta-stéréotypes et a conduit les jeunes Tunisiens à se représenter leur endogroupe sous un jour défavorable. Les stéréotypes ont joué ici de biens sombres aspects : ils ont discriminé le Musulman Tunisien, justifié son rejet par le Musulman d'Orient, ce qui a provoqué chez les jeunes tunisiens un sentiment de haine de soi. Les jeunes ont alors non seulement une identité sociale négative mais aussi menacée.

La question qui se pose maintenant, ces stéréotypes sont-ils simplement dus au processus socio centrés de catégorisation et de stéréotypie mobilisés par l'expérimentation ou à des facteurs historiques, politiques et idéologiques qui ont influencés et déterminé les rapports d'interaction et de communication entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient ?

2. Réinterprétations des résultats en fonction du contexte Tunisien

Nous tenterons, dans ce qui suit, d'offrir une autre explication des résultats obtenus à la lumière de certains éléments du contexte socio-politique tunisien. Il s'agit à la fois d'une réponse aux questions posées et d'une conclusion de la première et deuxième étude. Nous rappelons d'abord dans le tableau ci-dessous un résumé des résultats de l'étude 1 et 2 portant sur les représentations du Musulman et celles du Musulman Tunisien.

Tableau 15. Récapitulatif des associations citées sous les inducteurs « Musulman » et « Musulman Tunisien »

VI		Représentations endogroupes (ou prototypes du Musulman)	Représentations intergroupes (ou méta-stéréotypes du Musulman Tunisien)
Garçons Pratiquants	NC	La majorité valorise le Musulman croyant <u>pratiquant</u> sa prière et tolérant	La majorité qualifie le Tunisien de mécréance et d'hypocrisie et met en cause sa pratique religieuse, sa croyance, son engagement et sa moralité.
	EP	Un sous-groupe minoritaire valorise le Musulman pratiquant qui fait le jeûne et qui a une bonne moralité.	Un sous-groupe minoritaire est favorable à l'esprit civilisé et modéré du Musulman Tunisien.
Garçons non pratiquants	NC	La majorité valorise le Musulman <u>croyant</u> et ouvert	La majorité qualifie le Tunisien de dissolue , d'hypocrisie et met en cause sa pratique religieuse, sa croyance, son engagement et sa moralité.
	EP	Un sous-groupe minoritaire idéalise le Musulman <u>pratiquant</u> prieur et jeûneur ayant une bonne moralité.	Une minorité valorise chez le Tunisien son ouverture sur l'Occident et sa <u>pratique religieuse</u> .
Filles pratiquantes	NC	La majorité idéalise le Musulman qui a une bonne moralité, <u>croyant</u> et <u>pratiquant</u> sa prière,	La majorité qualifie le Tunisien de faux Musulman , d'hypocrisie et met en cause sa pratique religieuse, sa croyance et son engagement.
	EP	une minorité valorise le Musulman <u>altruiste</u> et ouvert .	Une minorité est favorable à l' ouverture du Musulman Tunisien.
Filles non pratiquantes	NC	La majorité produit deux modèles contradictoires du Musulman, le <u>pratiquant croyant</u> qui a une bonne moralité et le <u>pratiquant fanatique</u>	La majorité qualifie le Tunisien d'hypocrisie , de « non Musulman » et d'ouvert sur l'Occident et met en cause sa croyance, son engagement, sa pratique religieuse et sa moralité.
	EP	Une minorité produit deux images contradictoires, favorable au Musulman jeûneur et <u>tolérant</u> et défavorable au Musulman <u>intransigent</u> .	une minorité se surestime avec l'esprit <u>tolérant</u> du Tunisien.

NB : NC= Noyau Central / EP= Elément Périphérique

Selon la perspective structurale, le noyau central de la représentation contient le système de normes auxquelles se réfèrent les individus et le groupe, ces normes déterminent

la signification de la représentation, quant aux éléments périphériques, ils « actualisent les éléments du noyau, c'est-à-dire, ils « permettent l'expression concrète des principes descriptifs de l'objet », ce sont « les éléments les plus actifs parce que les plus directement accessibles aux individus, (leur permettant) d'agir, de communiquer ou de prévoir (Moliner, 1992, p.103). Par conséquent, deux représentations ne diffèrent que si leurs noyaux centraux sont différents et deux représentations fonctionnent différemment parce que certains de leurs éléments centraux ou périphériques sont mis en cause. De nombreuses autres études empiriques sur la structure de la représentation montrent aussi que les éléments centraux et périphériques jouent des rôles différents, Guimelli (1989, 1993) souligne, dans ce cadre, qu'ils n'ont pas le même dynamisme, Rouquette et Guimelli (1995) observent des modes de raisonnement différents selon qu'un élément central ou périphérique est mis en cause, Mugny, Moliner et Flament (1997), quant à eux, indiquent clairement dans leurs recherches que les modalités d'influence ont des effets différenciés selon qu'elles sont dirigées vers les éléments centraux ou périphériques de la représentation (Lheureux et al, 2008). Ce dynamisme du noyau central a été aussi identifié dans les représentations que nous avons recueillies, nous le démontrerons dans l'analyse qui suit.

Une lecture verticale du tableau montre la stabilité des deux éléments centraux, « croyant », et « pratiquant » dans les représentations endogroupes et de l'élément central « hypocrite » dans les représentations intergroupes de tous les sujets interrogés. Alors qu'une lecture horizontale du tableau montre une contradiction au niveau de la centralité entre les traits typiques du Musulman et ceux du Musulman Tunisien mais une similitude entre les traits périphériques.

Pourquoi les attributs positifs du Musulman se sont convertis en des attributs négatifs contre le Musulman Tunisien et comment expliquer la ressemblance entre les périphéries des représentations endogroupes et intergroupes et la contradiction entre la centralité et la périphérie de la même représentation ?

La réponse à ces questions, nous appelle à expliquer tout d'abord ce que signifie en Islam le terme « hypocrite », le trait repéré le plus typique du Musulman Tunisien.

Précisons d'abord que dans le dictionnaire Larousse « hypocrite » désigne « une attitude qui consiste à déguiser (ou dissimuler) son véritable caractère ou ses intentions véritables, à manifester des opinions, des sentiments et spécialement des vertus qu'on n'a

pas » (1995, p.1116) « pour se présenter sous un jour favorable et inspirer confiance ». En Islam l'hypocrisie (*Annifaq*) signifie faire semblant d'être Musulman tout en étant non croyant dans son cœur. A l'époque du prophète, on distingue hypocrisie majeure, celle de l'acte de hypocrisie mineure, celle du cœur, la première autorise à la communauté musulmane d'expulser l'hypocrite de la religion, la seconde étant difficile à décrypter, le jugement de l'hypocrite est laissé à Dieu (le jour dernier). Ainsi, en apercevant certains Musulmans Tunisiens ne pratiquant pas leurs devoirs religieux, les Musulmans d'Orient les jugent d'hypocrisie afin de légitimer leur expulsion de la religion musulmane d'où les items « **non Musulman** », « **faux Musulman** », « **mécréant** », « **dissolu** ».

C'est le régime politique tunisien qui a favorisé l'apparition de ce stéréotype. Bourguiba a, en effet, interdit le port du voile et la polygamie tout en critiquant certaines pratiques religieuses comme le jeûne et le sacrifice du mouton, il est allé jusqu'à rompre le jeûne de ramadan en direct en l'an 1964 afin de mettre fin à cette « orgie de mangeaille », dit-il (1970). Selon lui, « la Tunisie » a besoin d'hommes bien forts et bien vigilants pour la bâtir après soixante quinze ans de colonisation. Avec Ben Ali, la politique de sanction et de contrôle se poursuit, le décret 108, promulgué par Bourguiba, interdisant le port du voile dans les établissements scolaires et les administrations reste toujours valable. Le voile, pour Ben Ali, est « un habit sectaire importé de l'extérieur (du hors groupe) », dit-il (2006), il est le symbole de l'Islamisme intégriste, la raison pour laquelle il a créé un ministère structurant administrativement l'Islam et les affaires religieuses et un dispositif de contrôle et de surveillance des lieux de culte.

Quand cette politique a mis en cause les croyances centrales de l'Islam, comme la prière, le jeûne et le voile, le Musulman d'Orient, le détenteur de la norme islamique, se lève « pour réduire cette contradiction à néant ». Il n'a vu dans cette « marginalisation douloureuse » (Mucchielli, 2002) du Musulman Tunisien qu'une rupture du contrat social, une déviance de la norme, un « refus lucide, systématique et agressif de l'appartenance » (Ibid.), il réagit dès lors pour « dénier (au déviant) toute existence réelle » (Moliner, 2001), réfuter la nouveauté qu'il a apporté et le rejeter. Les stéréotypes négatifs sont élaborés par le groupe de référence pour servir à cette stratégie défensive, à force d'être diffusés abondamment et continuellement dans les médias et les chaînes de télévision religieuses satellitaires, les jeunes tunisiens les ont assimilés, ce sont les mêmes stéréotypes que nous avons pu mobiliser avec la consigne de substitution. Le « noyau de vérité » (Eagly, 1987 ; Kate et Braly, 1933) des stéréotypes du Musulman Tunisien est bien ancré dans son

contexte socioculturel et politique, véhiculé et amplifié par les médias et les échanges communicationnels et intériorisé par le processus d'influence sociale.

Toutefois, il ne s'agit pas d'une totale rupture d'appartenance puisque face à ces jugements négatifs, les jeunes étudiants ont produit deux représentations intergroupes contradictoires, négatives au niveau central et positives au niveau périphérique. Il semble, en effet, que dans la périphérie des représentations intergroupes « les désaccords de la réalité » se trouvent absorbés mais contrairement à une représentation ordinaire, ce désaccord est en faveur de l'endogroupe. Ainsi, l'existence, au sein des représentations des quatre groupes, des méta-stéréotypes périphériques positifs qui contredisent les méta-stéréotypes centraux négatifs ne pourrait être expliquée que par le phénomène de sous-catégorisation ou de sous-typage dont parlent Weber et Crocker (1983).

Le phénomène de sous-typage apparaît selon Moliner (2001) dans la phase de transformation résistante de la représentation (Abric, 1994), quand certains membres de la catégorie sont différents et ne confirment pas les stéréotypes du groupe non conforme, dans ce cas, ces individus sont reconnus comme une sous-catégorie à part pour ne pas leur attribuer les traits communs de la catégorie désavantagée. Etant placés au niveau de la périphérie, « la zone du tampon, le pare-choc du noyau central » avec d'autres éléments négatifs, ces sous-groupes vont jouer un rôle important et très actif dans la transformation de l'image de l'endogroupe Musulman Tunisien. En effet, ces traits positifs produits par des sous-groupes minoritaires qui surgissent très souvent dans la réalité concrète et dans les discours des sujets vont rationaliser les contradictions, dénier certains traits négatifs et survaloriser certains autres en développant ce que Flament appelle schèmes étranges (1989). Pour Flament (2003), ce canevas de raisonnement permet de modifier le sens de la représentation. C'est de cette façon que des élaborations conceptuelles et des arguments et explications para-normatives ou anti-normatives se sont élaborées pour que les sujets puissent supporter la contradiction et la déviance de leur endogroupe.

Voyons comment chacun des groupes a tenté de raisonner la déviance et la non-conformité du Musulman tunisien au référent religieux.

3. Schèmes étranges et processus de rationalisation de la non conformité du Musulman Tunisien

Flament (1989) distingue dans le schème étrange quatre cognitions élémentaires, le rappel du normal, la désignation de la nouveauté, l'affirmation de la contradiction et l'argumentation.

Tableau 16. Schèmes périphériques contradictoires cités pour décrire le Musulman Tunisien

	GP	GNP	FP	FNP
Rappel du normal	croyant	Prière	Prie	Les deux témoignages
Le nouveau	Foi faible Mécréant Non engagé Menteur	Non discipliné Non engagé Menteur Non Musulman	Néglige sa prière Contradictoire Loin de l'islam Superficiel Indifférent	Mécréant Faux Musulman Non Musulman menteur
La contradiction	Modéré Solidaire Equilibré frère	Entraide solidaire	Tolérant	Frère Tolérant
Proposition des arguments	Ignorant (la religion)	Ouvert sur l'Occident	Ignorant (la religion) Libéral Musulman européen Ouvert	Ouvert Imite l'Occident

Pour les garçons pratiquants, le Musulman Tunisien est normalement « croyant ». Or, il arrive que le croyant ait une « foi faible », soit « mécréant », « non engagé » et « menteur », pourtant il est « équilibré », « modéré », « solidaire » et « fraternel », il est ainsi parce qu'il « ignore la religion », il arrive alors qu'un « croyant » soit « ignorant ».

Pour les trois autres groupes, le Musulman Tunisien est normalement « pieux » et « monothéiste » (croyant). Or, il arrive parfois qu'il « néglige sa prière », qu'il soit « mécréant », « non discipliné » et « non engagé ». Pourtant il est « solidaire » et « tolérant ». C'est parce qu'il « ignore la religion », qu'il est « ouvert sur l'Occident », qu'il « imite

l'Occident », qu'il est « Musulman européen » et influencé par le « libéralisme », il arrive donc qu'un Musulman « pieux » ait un esprit « européen » et « libéral ».

Chacun des groupes a fondé alors son raisonnement sur une norme qu'il conçoit plus importante en Islam, la foi ou la pratique religieuse tout en essayant d'expliquer la contradiction et la déviation du Musulman Tunisien avec des arguments sociologiques comme l'ouverture et l'imitation de l'Occident, des arguments psychologiques ou institutionnels comme l'ignorance de la religion et des arguments idéologiques comme le libéralisme. L'ouverture à l'Occident entraîne une distanciation à la norme mais la tolérance et la solidarité permettent de réintégrer la normalité.

Force est de conclure que les sous-groupes qui se sont arrangés pour se comparer positivement au Musulman d'Orient sont motivés pour minimiser leur sentiment d'anxiété dû à l'incohérence avec la norme. Nous pensons que les opérations de sous-typage et des schèmes étranges observés au niveau de la périphérie sont effectuées par certains sujets pour élever leur estime de soi, pour Flament, c'est aussi « le symptôme de changement au sein d'une collectivité » (2003, p.143). Et là, nous nous demandons, si la multiplication de ces schèmes étranges au cours des interactions intergroupes ne finit pas par l'émiettement des stéréotypes négatifs pour que la comparaison devienne favorable à l'endogroupe.

Notons que l'existence au niveau central des représentations endogroupes des filles non pratiquantes des éléments « pratiquant (+) » opposé à l'élément « pratiquant (-) » prouve une division du noyau de la représentation. Cet éclatement du noyau central a deux explications, selon Flament il s'agit d'une réfutation d'un élément central ou d'une catégorie sociale en désaccord avec les normes du groupe d'appartenance (qui sont ici les mauvais pratiquants). Pour Turner et al. (1987) il s'agit d'un mécanisme de dé-catégorisation cognitive, ce mécanisme intervient pour que le nouveau groupe « pratiquant tolérant » puisse se comparer positivement au nouveau exogroupe « pratiquant fanatique » issu de cette division, cette dé-catégorisation peut aussi s'expliquer par une désidentification de l'endogroupe afin de réduire l'anxiété sociale et de hausser l'estime de soi. Pour Festinger (1954), il s'agit d'une redéfinition des frontières de l'endogroupe par exclusion des non conformes. Les filles non pratiquantes ont d'ailleurs donné plus de connotations positives au Musulman (35%) contre les filles pratiquantes (20%), les garçons non pratiquants (27%), les garçons pratiquants (30%) et moins de connotations négatives attribuées au Musulman Tunisien (56,54%) contre les garçons non pratiquants (63%) et les garçons pratiquants (58%). C'est le groupe le moins

identifié à l'endogroupe et le plus influencé par les jugements négatifs émis par les Musulman d'Orient à l'égard du Musulman Tunisien mais, il a agi et réussi à se redéfinir positivement en tant que Musulman.

Si le Musulman d'Orient procède par la logique de la réfutation du non conforme, et que le Musulman Tunisien procède par la logique du raisonnement et de transformation, l'origine du conflit réside dans la mentalité de chacun de ces deux groupes, d'appartenance et de référence, et sa perception de la situation intergroupe, sa propre « grille de lecture » (Moliner, 1992) de la réalité sociale qui est déterminée par la stratification sociale de chacun. Le Musulman d'Orient perçoit la politique de réforme et de changement en Tunisie comme une déviation (voire une situation irréversible) qui menace l'Islam et le Musulman alors que le Musulman Tunisien perçoit l'innovation comme bénéfique (et transitoire) pour évoluer positivement et s'adapter aux changements du contexte social. Ces deux logiques différentes expliquent la rigidité du Musulman d'Orient (situé au centre) et la souplesse du Musulman Tunisien (situé au niveau de la périphérie), ces deux groupes agissant au niveau central et périphérique de la représentation du Musulman. « On voit » comme disaient Flament et Rouquette « que les modes de raisonnement liés à la mise en œuvre ou la mise à l'épreuve d'une représentation sociale sont des effets de structure et de situation. Comme tels, ils relèvent bien de la dynamique sociale et non d'un besoin individuel, d'une disposition du caractère ou d'un effet sémiotique » (2003, pp.141-142).

Nous concluons après cette analyse que l'influence sociale du Musulman d'Orient, n'est pas faite à travers un rapport asymétrique unidimensionnel (Mugny, Quiamzade, Tafani, 2001) mais à travers une interaction constructiviste (Moscovici, 1979). De fait, face aux stéréotypes et aux jugements négatifs, le jeune étudiant tunisien n'est pas resté muet et sans action, l'évocation de quelques traits positifs dans la description du Musulman Tunisien au nom du Musulman d'Orient prouve que ce Musulman est lui aussi influencé par les attributs positifs du Musulman Tunisien, cette influence latente n'est-ce pas le phénomène de conversion dont parle Moscovici (1979, 1980)? Pour cet auteur, les normes et les croyances ne sont pas immuables mais plurielles et changeantes et les groupes minoritaires ont de ce fait toute possibilité d'exercer une influence sur la source. Moscovici précise qu'il y a deux types d'influences, influence manifeste ou superficielle associé au pouvoir et influence latente associée à la minorité, plus profonde parce qu'elle se traduit par des comportements cognitifs. De nombreuses autres recherches en psychologie sociale ont montré aussi que les différences identitaires entre dominant et dominé ne sont pas systématiques et immuables et

que les groupes minoritaires de faible statut, lorsqu'ils sont placés dans des conditions sociales qui leur confèrent un certain pouvoir, discriminent le hors groupe comme le font les individus au statut élevé (Sachdev et Bourhis, 1991 ; Bourhis, Gagnon et Moïse, 1994). Dans ce cas le comportement discriminatoire des groupes minoritaires peut être interprété comme une stratégie de revalorisation d'une identité sociale négative et/ou menacée (Soubiale et Abassi, 2008, p.93). Il en résulte que les items « tolérant », « ouvert », « modéré » verbalisés au niveau périphérique de la représentation du Musulman Tunisien nous amènent à supposer que les jeunes étudiants ne sont pas soumis à leur sort négatif, qu'ils sont en désaccord avec l'image négative de leur groupe d'appartenance. Il s'agit bien des stratégies individuelles superficielles (Deschamps et Moliner, 2008) mobilisées pour infirmer les stéréotypes négatifs que les Musulmans d'orient émettent à l'égard de leur endogroupe. Or, vont-ils adopter des stratégies collectives pour émettre les stéréotypes négatifs et renverser la situation intergroupe en leur faveur. ?

C'est ce que nous tentons d'explorer dans les deux études suivantes portant sur les représentations sociales de l'Islam citées au nom propre puis au nom du Musulman d'Orient.

D'abord ils vous ignorent
ensuite ils vous raillent
puis ils vous combattent
et enfin vous gagnez

Gandhi

Chapitre 4. Les représentations sociales de l'Islam et les stratégies identitaires de changement

I- Les représentations sociales de l'Islam, sa zone muette et le processus de comparaison sociale

1. Vue d'ensemble des deux études 3 et 4

Le groupe de référence positive (Newcomb, 1943) est celui qui guide les modes de pensée et d'action, on le choisit pour s'y identifier, pour se sentir appartenant à un groupe accepté et valorisé mais quand le référent perd sa valeur positive, il devient une source anxiogène, il contraint à donner du sens et de la cohérence au groupe d'appartenance. En d'autres termes, quand le groupe de référence ne satisfait pas aux attentes du groupe qui le suit, les membres de ce groupe vont vivre des problèmes affectifs liés au besoin d'une appartenance positive et des problèmes cognitifs liés à la recherche de cohérence et de certitude cognitive, les représentations sociales et les représentations collectives interviennent dans ce cadre pour agir, comme le dit Levine (1999) « la pensée collective sert à l'action collective » (cité par Fiske, 2008). Ainsi, une forte adhésion aux représentations collectives dominantes peut augmenter d'une part les similitudes entre les membres de l'endogroupe, de l'autre, la conformité et la continuité entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence. Dans le sens inverse, une moindre adhésion aux représentations collectives peut augmenter l'écart entre l'individu et son groupe et aussi l'écart entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence. Cet écart est dû à un désir de changement que les individus et les groupes justifient en remodelant et transformant les représentations collectives.

Les quelques témoignages que nous avons pu récolter lors de la passation du questionnaire d'évocation libre montrent jusqu'à quel point les jeunes étudiants tunisiens ont transformé les croyances collectives en leur faveur. En effet, les sujets ont verbalisé deux types de discours, certains ont carrément dit « les Musulmans d'Orient sont mieux que nous, ils pratiquent correctement l'Islam, dommage que nous n'avons pas comme eux de bonnes conditions ! », les autres, en grimaçant ou en haussant les épaules, se sont contentés de dire « Ce sont des ignorants, des ânes ... notre Islam est le meilleur ! ». Ces propos sont importants car ils montrent jusqu'à quel point la recherche d'une identité sociale positive et

d'une estime de soi élevée peut amener les individus à transformer leur perception de la réalité sociale.

Dans ces deux études, nous considérons le Musulman d'Orient comme étant le référent religieux, vu qu'il est le premier enseignant de la norme islamique en Tunisie. Avec cette considération, nous pouvons comprendre comment les représentations sociales de l'Islam sont pensées du point de vu du groupe d'appartenance et du point de vue du groupe de référence, et quelles seraient les stratégies identitaires défensives adoptées par les jeunes étudiants pour restaurer l'identité sociale négative de leur groupe d'appartenance.

Rappelons que les représentations sociales ont pour rôle de justifier les prises de positions et les comportements intergroupes (Doise, 1969), réguler les conflits identitaires et construire une identité sociale gratifiante (Mugny et Carugati, 1985). A travers les représentations, les individus s'ajustent au monde environnant et agissent (Flament et Rouquette, 2003) sur ce monde pour le changer. C'est dans ce sens que Moliner les décrit comme « l'expression d'une certaine forme de liberté » (2001, p.17).

2. Méthodologie des études 3 et 4

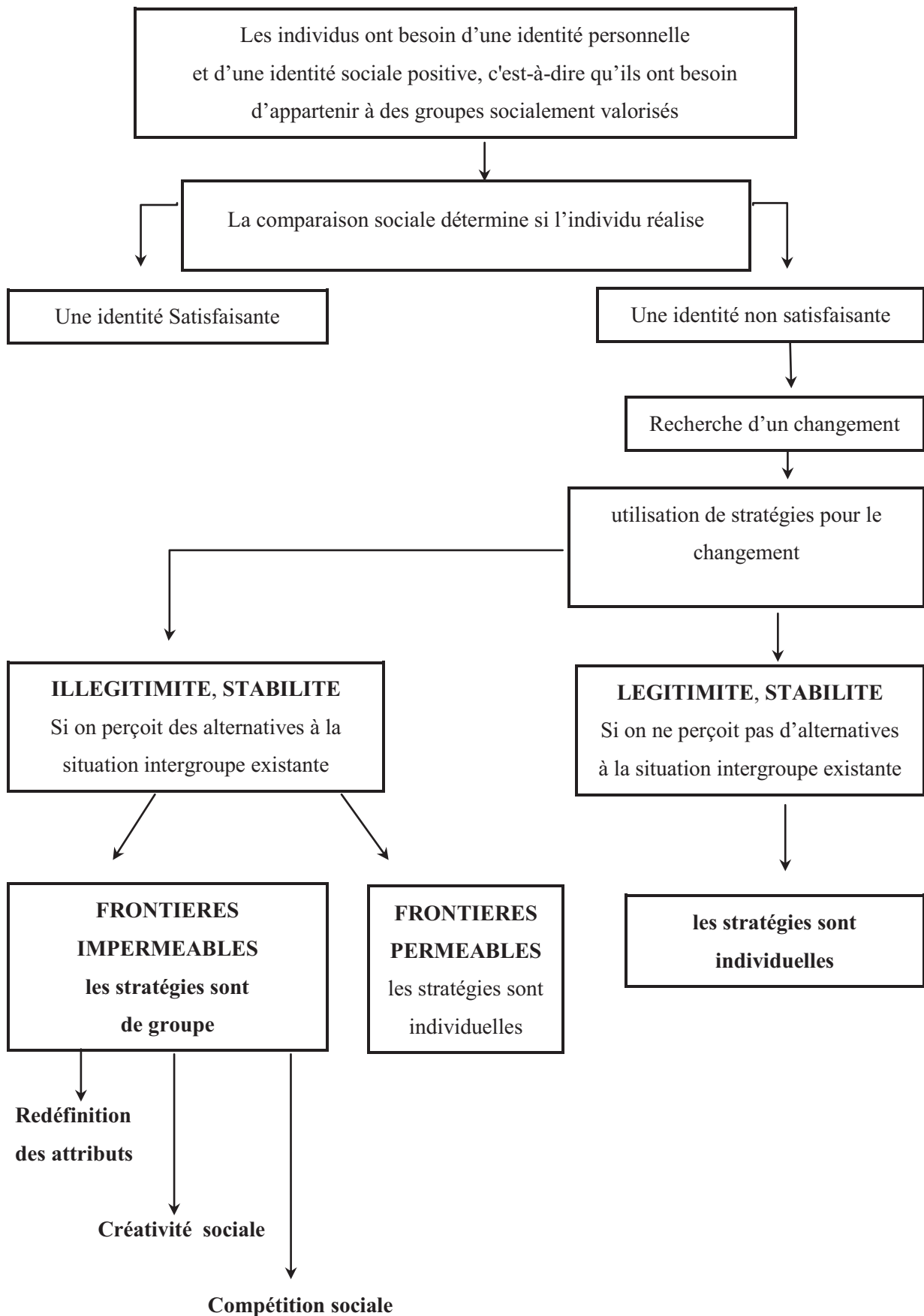
Pour Moliner (1992), c'est la transformation du noyau central qui engendre la transformation de la représentation toute entière. « Compte tenu de cette caractéristique, l'étude d'une représentation doit viser nécessairement le repérage de ses éléments centraux, (...) ce sont les éléments qui organisent et donnent un sens à l'ensemble des autres éléments » (Abric, 1992). Flament (1994) suggère d'étudier la question de transformation des représentations sous l'effet du contexte. Pour explorer les stratégies identitaires de changement, nous proposons d'étudier la transformation des représentations sociales de l'Islam sous l'effet du contexte d'énonciation, notamment, la consigne de substitution. Nous nous interrogeons, dans ce cas, si les jeunes étudiants tunisiens transforment le contenu et la signification de leurs représentations sociales de l'Islam lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient, c'est-à-dire au nom du groupe qui les juge très négativement. Ces transformations visent à infirmer les stéréotypes négatifs qui portent sur leur groupe d'appartenance.

Ainsi, en réduisant le niveau d'implication du sujet interrogé avec la technique de substitution (Guimelli et Deschamps, 2000 et Deschamps et Guimelli, 2002), nous allons démasquer la zone de la représentation où habitent des opinions et les représentations

négligentes que les jeunes étudiants ont élaboré sur l'islam et le musulman d'Orient, c'est ce que Guimelli et Deschamps (2000) et Deschamps et Guimelli (2002) désignent par zone muette de la représentation. De nombreuses études appliquant la substitution (Guimelli et Deschamps, 2000 ; Abric, 2003 ; Chokier et Moliner, 2006 ; Chokier et Rateau, 2009 ; Flament, Guimelli et Abric, 2006 ; Flament et al., 2004 ; Moliner, Brigaud-Charbonnier et Maarouf, 2007 ; Deschamps et Guimelli, 2004) ont d'ailleurs montré que cette forme de consigne mobilise non seulement les opinions contre normatives que le sujet ne peut pas exprimer en contexte normal mais aussi des jugements, des stéréotypes et des émotions négatives cachés parce que le sujet a peur de donner de lui-même une image non gratifiante, alors la substitution peut activer des éléments centraux négatifs, pour Abric (2003), ils permettent de comprendre la vraie signification de la représentation. Avec la consigne normale et substitution, il devient alors possible d'identifier si les éléments centraux de la représentation sociale de l'islam changent et se transforment en faveur de l'endogroupe parce que les jeunes veulent restaurer l'identité négative de leur groupe d'appartenance. Les représentations sont au fait des processus et des produits sociocognitifs fortement impliqués dans les stratégies de restauration identitaire.

Selon Tajfel (1981), trois variables structurales, la légitimité, la perméabilité et la stabilité, quand elles se combinent, déterminent comment les membres du groupe menacé perçoivent la situation intergroupe et avec quelles stratégies identitaires de changement ils agissent. La figure ci-après résume de manière schématique ces trois variables, nous les confrontons d'abord à notre terrain de recherche où s'actualise l'identité sociale du musulman tunisien.

Figure 12. Représentation graphique de la TIS et des stratégies identitaires de changement, d'après Taylor et Moghaddam (1987), Capozza et Volpato (1984)



Légitimité ou illégitimité du statut social

Il s'agit ici de connaître si les sujets perçoivent la situation intergroupe juste ou injuste et s'ils vont accepter d'appartenir à un groupe stéréotypé et de faible statut parce qu'ils considèrent sa discrimination comme légitime (juste) ou vont réfuter la situation en la considérant comme illégitime (injuste). De fait, notre première et deuxième étude nous ont déjà donné une première idée sur la façon dont les jeunes étudiants se représentent leur groupe d'appartenance, le consensus fort entre les représentations endogroupes et les items positifs cités dans les représentations intergroupes montrent que les sujets sont attachés à leur groupe et qu'ils auraient tendance à percevoir leur discrimination par le Musulman d'Orient comme injuste ou illégitime.

Stabilité ou instabilité du statut du groupe

La stabilité désigne la possibilité d'introduire un changement dans les statuts des deux groupes. En effet, si les individus perçoivent le désavantage de l'endogroupe stable (inaltérable) et légitime (juste), les stratégies adoptées sont de type individuel, si, en revanche, le désavantage de l'endogroupe est jugé illégitime (injuste) ou instable (susceptible d'être changé), les individus adoptent des stratégies collectives pour élever l'estime de soi et infirmer les stéréotypes pour pouvoir établir une identité sociale positive. Dans ce cas, c'est l'endogroupe qui est l'acteur de ce changement et non le hasard (Wright et Tropp, 2002). Ainsi, le fait de s'auto-évaluer négativement par rapport au Musulman d'Orient donne à penser que les rapports entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence sont stables, vu la domination culturelle et religieuse de ce groupe de référence.

Perméabilité ou imperméabilité des frontières du groupe

La perméabilité indique si les frontières entre les deux groupes sont ouvertes ou fermées. Un groupe aux frontières perméables entraîne ses membres à la possibilité d'une mobilité individuelle, c'est-à-dire quitter le groupe d'appartenance à la recherche d'un autre de statut plus valorisé. Par contre, des frontières imperméables ne tolèrent pas à l'individu du groupe désavantagé l'accès physique ou psychologique à un groupe de statut élevé. Ainsi, en Tunisie, au moment où l'on a interrogé les sujets, il y avait une forte pression politique sur la liberté d'expression accentuée par une interdiction de certaines pratiques religieuses, ce qui a engendré l'exclusion du Musulman Tunisien perçu comme déviant. Tous ces critères nourrissent un système de croyances qui ne tolère pas la mobilité sociale vers le groupe

dominant, mais il reste à voir si l'individu a un engagement fort ou faible pour restaurer l'image sociale négative de son groupe d'appartenance.

L'examen du champ social tunisien, le terrain de notre recherche, montre qu'il y a illégitimité, stabilité et imperméabilité, ce qui peut engendrer une perception ambiguë de la situation intergroupe. Ellemers et al. (1999, 2002) ont affiné cette hypothèse, en montrant que ce n'est pas la façon dont ces variables varient qui déterminent la nature des stratégies identitaires mais la façon dont les individus s'engagent avec leur groupe et le type d'action cognitif qu'ils adoptent. En effet, quand les membres du groupe menacé sont inquiets au sujet de leur exclusion et de la valeur négative de leur appartenance, ils peuvent réagir de deux manières, selon le niveau de leur engagement au groupe : avec un engagement faible, les individus se représentent moins comme membres du groupe d'appartenance, s'en distancient pour restaurer la valeur de leur identité personnelle. Avec un engagement fort, les individus vont augmenter leur identification au groupe menacé, pour affirmer collectivement leur appartenance, l'augmentation de l'identification va de pair avec l'interdépendance des membres de l'endogroupe pour atteindre le même objectif. Les comparaisons entre les représentations sociales de l'Islam produites avec la consigne normale et de substitution vont nous permettre de mesurer cette proximité et distance de nos sujets par rapport à leur groupe d'appartenance et de comprendre le niveau de leur engagement faible ou fort

3. Technique et procédure de repérage des stratégies de changement identitaire

Les chercheurs en psychologie sociale sont tous d'accord que les stratégies de changement identitaire sont surtout cognitives et comportementales. Ainsi, comme le comportement est « déterminé par tout un ensemble indissociable de facteurs, conscients et inconscients, intellectuels, affectifs, sociaux en interaction réciproque » (Sillamy, 2001, p.179), le questionnaire d'évocation que nous avons préparé va permettre de tenir compte de tous ces aspects du comportement, aspects cognitifs et affectifs (les associations et les connotations), aspects conscients (consigne normale) et inconscients (consigne de substitution), aspect social (comparaison sociale et représentation intergroupe induites par la substitution). Aussi, comme le comportement est déterminé par les attitudes, connaître ces attitudes c'est connaître les motivations de ces comportements. Dans ce cas, deux stratégies identitaires seront envisagées dans cette étude, les stratégies cognitives et les stratégies attitudinales ou motivationnelles.

3.1. Les stratégies cognitives

Elles seront repérées en comparant les représentations sociales de l'Islam des quatre groupes d'étudiants, produites en leur nom propre et au nom du Musulman d'Orient. Les stratégies cognitives que nous comptons identifier sont:

- 1- la créativité sociale : la création de nouvelles dimensions de comparaison (Tajfel, 1979, 1986) ou de nouveaux critères culturels chez l'endogroupe (Camilleri, 1973),
- 2- la re-catégorisation sociale au niveau supra-ordonné : l'assimilation des normes valorisées pour se décrire (ou comparer) similaire au groupe musulman d'Orient (Turner, 1981),
- 3- le déni de l'importance de certaines croyances pour l'exogroupe (Deschamps et Moliner, 2008),
- 4- le déni de l'importance de certaines croyances pour l'endogroupe (Deschamps et Moliner, 2008),
- 5- la survalorisation de certaines croyances de l'endogroupe (Deschamps et Moliner, 2008).

3.2. Les stratégies motivationnelles

Elles seront étudiées en comparant les connotations des représentations sociales de l'Islam des quatre groupes d'étudiants, produites en leur nom propre et au nom du Musulman d'Orient, ces comparaisons s'appuient sur les hypothèses de faux consensus, de fausse unicité et de similitude. Alors, les trois stratégies motivationnelles que nous comptons identifier seront:

- 1- le renversement des positions des groupes en projetant sur l'exogroupe les opinions et les traits indésirables (Tajfel, 1979, 1986) tout en les réduisant chez soi par effet de contraste de type faux consensus.
- 2- la compétition sociale (Tajfel) ou l'assimilation inconditionnelle des traits positifs de l'exogroupe (Deschamps et Moliner, 2008) ou stratégies d'accroissement du soi par effet de contraste de type fausse unicité.
- 3- les revendications de conformité et de singularité (Camilleri, 1973 avec le groupe de référence par effets de similitude et de contraste.

II- Etude 3 : Les représentations sociales de l'Islam et les stratégies cognitives de changement

Les deux consignes avec lesquelles nous avons recueilli les représentations sociales de l'Islam et leurs zones muettes sont les suivantes :

Q1 « Lorsqu'on vous dit « Islam » quels sont les 5 mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit ».

Q3 « D'après vous, lorsqu'un Musulman d'Orient pense à « l'Islam » quels sont les 5 mots ou expressions qui lui viennent spontanément à l'esprit ».

En se prononçant sur l'Islam en leur nom propre puis au nom du Musulman d'Orient les sujets auraient tendance à être identiques à eux-mêmes et différents du groupe qui les juge négativement. Les réponses différentes seraient dues au démasquage de la zone muette (Guimelli, 1998) et au processus de comparaison sociale mobilisés par la consigne de substitution. Les variables sexe et pratique permettent d'étudier s'il y a cohésion entre les quatre groupes et identification avec l'endogroupe, la variable consigne permet de connaître s'il y a transformation des représentations sociales de l'Islam en faveur de l'endogroupe.

1. Hypothèses de l'étude 3

1.1. Hypothèse générale

Hypothèse: pour restaurer leur identité sociale négative, les jeunes musulmans tunisiens, se représentent positivement l'Islam lorsqu'ils se prononcent en leur nom propre et négativement lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient. Nous nous attendons aussi à ce que les sujets évaluent négativement l'Islam du Musulman d'Orient sur les mêmes dimensions sur lesquelles leur groupe d'appartenance est évalué négativement.

Pour rendre cette hypothèse opérationnelle, nous proposons quatre hypothèses empiriques qui tiennent compte des deux processus identitaires de similitude et de différenciation. Les analyses comparatives inter et intra-catégorielles sur le contenu prototypique des associations et sur les catégories lexicales et leurs relations de similitude vont permettre de comprendre le rôle que jouent ces processus dans les stratégies identitaires de changement.

1.2. Hypothèses opérationnelles

Hypothèse 1 : le contenu des représentations sociales de l'islam varie au niveau central et périphérique en fonction du groupe de sexe et de pratique auquel appartient l'étudiant.

Hypothèse 2 : le contenu des représentations sociales de l'islam varie au niveau central et périphérique en fonction de la consigne d'énonciation.

Hypothèse 3 : la structure et la signification des représentations sociales de l'islam varient en fonction du groupe de sexe et de pratique auquel appartient l'étudiant.

Hypothèse 4 : la structure et la signification des représentations sociales de l'islam varient en fonction de la consigne d'énonciation.

2. Résultats 1 de l'étude 3: le contenu des représentations sociales de l'islam

2.1. Analyse prototypique des évocations des quatre groupes produites avec les consignes normale et de substitution sous l'inducteur « Islam »

L'analyse du contenu prototypique des représentations sociales vise à quantifier toutes les associations des sujets en considérant la fréquence et le rang moyen de leur apparition.

En effet, le nombre total des associations liées au mot inducteur « Islam », produites avec la consigne normale est de 1126 mots dont 378 sont des mots différents, soit 33,57%. Les mots cités une seule fois sont 257. Le mot générique est « Allah » évoqué au premier rang, viennent ensuite « prière », « tolérance », « foi » et enfin « religion ». En contexte de substitution, le total des évocations est de 1111 mots avec plus de mots différents (fq=497), soit 44,73% et 332 mots cités une seule fois. Le mot générique est « prière », viennent ensuite « tolérance », « pratique des devoirs », « adoration », « jihad », « fanatisme » et enfin « intransigeance ».

Nous présentons dans les tableaux ci-dessous les items produits par les quatre groupes lorsqu'ils s'expriment sur l'islam en leur nom propre (consigne normale) et au nom du Musulman d'Orient (consigne de substitution). Pour une analyse détaillée (voir annexe 4).

2.1.1. Items centraux dominants produits avec les consignes normale et de substitution sous l'inducteur « Islam »

Directement liés aux valeurs et aux normes partagées dans la même société, les éléments centraux définissent les principes fondamentaux autour desquels s'organise une représentation. Ce sont les éléments les plus stables qui assurent la pérennité de la représentation.

Tableau 17. Items centraux produits en contextes normal et de substitution sous l'inducteur « Islam »

	Islam en contexte normal	Islam en contexte de substitution
GP	Allah, foi, prière, tolérance	fanatisme, jihad, religion
GNP	Allah, Mohamed, adoration, jeûne, prière, religion, tolérance	adoration, fanatisme, les deux témoignages, prière
FP	Allah, Mohamed, prière, religion, Tolérance	intransigeance, pratique, prière, tolérance
FNP	Allah, jeûne, les deux témoignages, prière, tolérance	adoration, pratiques religieuses, prière, tolérance

GP= Garçons pratiquants, GNP= garçons non pratiquants, FP= filles pratiquantes, FNP= filles non pratiquantes

Nous constatons que les variables genre et pratique n'ont pas d'effet remarquable sur la variation des éléments centraux des représentations sociales de l'Islam chez les quatre groupes d'étudiants, le contenu du noyau ne change réellement que quand la consigne d'énonciation change. La consigne normale mobilise beaucoup d'éléments positifs tandis que la consigne de substitution mobilise une variété d'éléments positifs et négatifs.

Avec la consigne normale, quand les sujets se prononcent en leur nom propre sur l'Islam, les items « Allah », « prière » et « tolérance » sont centraux et constants dans les réponses de tous les groupes. Ces noyaux valorisent trois dimensions dans l'Islam de l'endogroupe ; la foi (Allah), la pratique religieuse (prière) et l'ouverture sociale (tolérance), cela prouve que les deux dimensions, normative et fonctionnelle du noyau sont mobilisées dans les représentations sociales de l'Islam des quatre groupes contrairement aux résultats observés au niveau des représentations du Musulman où ces deux dimensions ne sont mobilisées ensemble que dans les représentations des pratiquants (garçons et filles). Notons que ce sont toujours les non pratiquants qui ont exprimé une préférence à la pratique religieuse « jeûne », ce qui confirme les résultats de la première étude portant sur le Musulman.

Avec la consigne de substitution, quand les sujets se prononcent au nom du Musulman d'Orient sur l'Islam, les éléments centraux changent, l'item « Allah » disparaît, « prière » et « tolérance » perdent leur importance cédant la place à deux nouveaux éléments centraux « **fanatisme** » et « **intransigeance** » cités par la majorité des sujets. Rappelons que les filles non pratiquantes ont déjà cité l'item « fanatisme » au niveau central de leur représentation endogroupe, nous supposons qu'elles ont un conflit avec le groupe d'appartenance et non de référence. Nous constatons, aussi, la présence des éléments positifs « adoration » et « prière » à côté des éléments négatifs « fanatisme » et « intransigeance », ce qui rend la signification du noyau central ambiguë.

Mais les éléments centraux à eux seuls ne permettent pas de définir l'objet de la représentation. Comme ils sont en dialectique avec la périphérie, ils pourraient avoir plusieurs interprétations qui varient en fonction des contextes et des expériences individuelles (Moliner, 2005). Comme le rappelle Flament « c'est dans la périphérie que se vit une représentation au quotidien » (1984, p.85, cité par Rouquette et Rateau, 1998, p.53). Nous admettons, dans ce cas, qu'un élément central pourrait se manifester au niveau de la périphérie de différentes sortes.

2.1.2. Items périphériques dominants produits avec les consignes normale et de substitution sous l'inducteur « Islam »

Les éléments périphériques comprennent des informations, des croyances, des jugements, des stéréotypes. Ceux qui sont proches du noyau central actualisent la signification de la représentation, ceux qui sont éloignés, expliquent, justifient et défendent cette signification (Abric, 1994). Les éléments périphériques assurent alors trois fonctions, la concrétisation de la représentation, l'individualisation de la représentation par différents comportements et enfin la défense du système central de la représentation. En tenant compte de ces considérations théoriques, nous avons transcrit, dans le tableau suivant, les éléments périphériques des représentations de l'Islam selon leur ordre d'apparition dans les trois cases de la périphérie (voir annexe 4).

Tableau 18. Items périphériques cités en contextes normal et de substitution sous l'inducteur « Islam »

	Islam en contexte normal	Islam en contexte de substitution
GP	Adoration, fraternité, jihad, deux témoignages, liberté, Messenger, monothéisme, piété, religion, solidarité, Mohamed, aumône , moralité, jeûne , paix, paradis, pratique, pèlerinage , égalité.	bonnes actions, fraternité, intransigeance , monothéisme, prière, terrorisme , adoration, fierté.
GNP	Fraternité, pèlerinage , amour, bonnes moralités, engagement, Messenger, paix, aumône, aumône(-), dignité, entraide, sincérité, solidarité, terrorisme .	Foi, jihad, Extrémisme , hypocrisie , jeûne, sincérité, tolérance, entraide, explosion , fierté, isolation , Messenger, paradis, peur , prière, pèlerinage.
FP	Coran, foi, adoration, aumône , amour, dogme, fraternité, liberté, paix, pratique, égalité, amour, moralité, entraide, gratitude des parents, jeûne, deux témoignages, miséricorde, paradis, pèlerinage .	Fraternité, pèlerinage, adoration, religion de facilité, voile , entraide, foi, jeûne, miséricorde.
FNP	Foi, adoration , aumône, fraternité, religion, voile (-) , Mohamed, amour, paix, paradis, pèlerinage.	Autorité de l'homme , bonnes actions, fanatisme , fraternité foi, piété.

GP= Garçons pratiquants, GNP= garçons non pratiquants, FP= filles pratiquantes, FNP= filles non pratiquantes

Au niveau de la périphérie, nous constatons que seule la variable consigne a un effet important sur la variation des réponses des sujets. Et c'est la consigne de substitution qui a mobilisé plus de schèmes périphériques négatifs. Nous interprétons ces schèmes périphériques selon les trois fonctions qu'ils remplissent, la concrétisation des noyaux centraux, l'adaptation de la représentation au contexte et la protection du noyau.

Avec la consigne normale, les garçons pratiquants concrétisent l'élément central « Allah » avec les items « **adoration** », « **fraternité** » (situé au niveau de la première périphérie) alors que les non pratiquants l'actualisent avec les items « **fraternité** » et « **pèlerinage** » qui évoquent l'idée d'ouverture sociale. Dans les représentations des filles pratiquantes, l'élément central « Allah » est objectivé au niveau de la première périphérie avec les termes « **foi** » et « **adoration** », leur représentation est alors dominée par les deux dimensions du noyau, à savoir les dimensions normative et fonctionnelle.

Les pratiquants, garçons et filles, actualisent l'élément central « prière » avec les items « **les deux témoignages** », « **aumône** », « **jeûne** » et « **pèlerinage** », se rapportant tous aux piliers de l'Islam, alors que les non pratiquants ne citent que deux pratiques religieuses, soit « **aumône** » et « **pèlerinage** » qui évoquent l'idée d'ouverture et du contact avec l'Autre. Pour reconforter leur sentiment d'appartenance, les filles non pratiquantes citent en dernier lieu le mot « **paradis** » alors que les garçons non pratiquants citent le mot « **solidarité** ».

Nous constatons aussi que ce sont les non pratiquants, garçons et filles, qui ont évoqué en contexte normal les schèmes négatifs « **terrorisme** » et « **voile** » comme pour justifier leur réticence des islamistes terroristes qui obligent les filles à porter le voile. Nous concluons que les garçons préfèrent plus que les filles les pratiques religieuses favorisant l'ouverture sociale et les non pratiquants (garçons et filles) le font d'autant plus. Les représentations sociales de l'Islam produites avec la consigne normale sont en général homogènes et positives chez les sujets pratiquants et légèrement conflictuelles chez les non pratiquants.

Avec la consigne de substitution, quand les sujets se prononcent sur l'Islam au nom du Musulman d'Orient, beaucoup d'éléments négatifs apparaissent, cités surtout par les non pratiquants, garçons et filles. Ainsi, dans les représentations des garçons pratiquants et non pratiquants, les schèmes périphériques « **terrorisme** », « **extrémisme** », « **hypocrisie** » « **explosion** », « **isolation** » et « **peur** » actualisent les éléments centraux « **jihad** », « **religion** » et « **adoration** », ce qui rend la signification des éléments centraux floue.

En revanche, les filles pratiquantes ont une représentation de l'Islam plus ambiguë lorsqu'elles se prononcent au nom du Musulman d'Orient, puisqu'on n'a pas trouvé d'équivalence de l'item central « fanatisme » au niveau de la périphérie. Aussi, dans les représentations des filles non pratiquantes, les éléments périphériques « **autorité de l'homme** » et « **fanatisme** » semblent en contradiction avec les noyaux centraux « **adoration** » et « **tolérance** ».

Nous constatons, finalement, que les éléments périphériques positifs évoqués en substitution « **fierté** », « **fraternité** », « **sincérité** », « **entraide** », « **bonnes actions** », « **piété** » sont en lien étroit avec l'élément central « tolérance » cité par les quatre groupes d'étudiants. Ces éléments traduisent une revendication d'un groupe de référence ouvert à

l'Autre qui reconnaît et tolère les différences entre les Musulmans et augmente l'estime de soi, justifié par la présence de l'élément « fierté ».

2. 2. Comparaison entre le contenu des représentations de l'Islam citées avec les consignes normale et de substitution

2.2.1. Similitudes et différences inter et intra-sujets

Nous cherchons par cette comparaison les éléments les plus stables parce qu'évoqués par tous les groupes et dans les deux situations expérimentales, ces éléments devraient être les croyances centrales collectives que les jeunes étudiants tunisiens partagent avec le groupe d'appartenance et avec le référent religieux.

Tableau 19. Ressemblances et différences entre les items cités en contextes normal et de substitution

Garçons Pratiques			Garçons Non Pratiques		
	Ressemblance	Différence		Ressemblance	Différence
NC		Allah, foi, prière, tolérance, jihad, fanatisme, religion	NC	adoration, prière	Allah, Mohamed, foi, jeûne, religion, tolérance, deux témoignages
EP1	Adoration, fraternité, monothéisme	Bonnes œuvres, intransigeance, terrorisme, Mohamed, paix	EP1		Fraternité, Pèlerinage

Filles Pratiques			Filles Non Pratiques		
	Ressemblance	Différence		Ressemblance	Différence
NC	prière, tolérance	Allah, Mohamed, religion, pratique, intransigeance,	NC	prière, tolérance	Allah, adoration, jeûne, pratique
EP1		foi, coran, fraternité, pèlerinage	EP1		aumône, jeûne, foi, deux témoignages

Visiblement il y a plus de différence que de ressemblance entre les items évoqués par le même groupe en son nom propre et ceux évoqués au nom du Musulman d'Orient. Les éléments centraux les plus consensuels, partagés par la majorité des groupes sont « adoration », « prière » et « tolérance ». Ainsi, les garçons pratiquants sont les moins conformistes vu qu'ils ne partagent aucun élément central, cette différenciation serait due au processus de distanciation, activé pour écarter le groupe qui menace son identité sociale.

2.3. Comparaisons statistiques entre les items les plus fréquents dans les représentations de l'Islam des quatre groupes citées avec les consignes normale et de substitution

Des comparaisons statistiques avec le test t de Student, intégré dans le Logiciel Evoc. 2003 sur la moyenne de fréquence de certains items montrent :

2.3.1. *L'Islam évoqué au nom propre (consigne normale)*

- les filles pratiquantes ont exprimé une préférence particulière pour l'item **religion** contre les filles non pratiquantes à 10% de t de Student= 1,86.
- les filles non pratiquantes accordent plus d'importance à la pratique religieuse **jeûne** contre les filles pratiquantes à 10% de t de Student= 1,66.
- les filles ont cité plus l'item **prière** contre les garçons à 10% de t de Student= 1,65.
- les garçons ont exprimé une préférence singulière pour les items **adoration** à 10% de t de Student=2,62 et **tolérance** à 10% de t de Student= 1,83. contre les filles. Rappelons qu' « adoration » est un item qui englobe toutes les pratiques religieuses individuelles et collectives.

2.3.2. *L'Islam évoqué au nom du Musulman d'Orient (consigne de substitution)*

- les filles ont cité plus le mot **intransigeance** à 10% de t de Student= 1,90 et **tolérance** à 10% de t de Student= 2,47 contre les garçons qui ne les ont cités que très peu de fois.

3. Conclusion des résultats 1

Les variations observées entre les représentations des quatre groupes se situent plutôt au niveau de la périphérie et portent sur les pratiques religieuses individuelles (prière) et collectives (jeûne) et sur certaines valeurs morales et sociales en Islam. Ces variations traduisent les caractéristiques identitaires de chacun des groupes enquêtés (celui de sexe ou de pratique), les filles ont manifesté, de ce fait, une tendance au repli sur soi alors que les garçons et surtout les non pratiquants ont manifesté un désir d'ouverture sur l'Autre.

Mais les différences les plus importantes restent celles constatées entre les représentations citées avec la consigne normale et celles citées avec la consigne de substitution puisque ce sont les éléments centraux qui ont changé. Ainsi, « fanatisme » et « intransigeance » jouent un rôle important dans la transformation de la signification de ces représentations en faveur de l'endogroupe. Nous supposons, en effet, que ces deux items centraux négatifs « fanatisme » et « intransigeance » concernent plus la représentation que les étudiants se font du « Musulman d'Orient » et non la zone muette de leur propre représentation de l'Islam, ces items sont produits pour infirmer les méta-stéréotypes négatifs concernant le Musulman Tunisien.

Nous confirmons alors la deuxième hypothèse et nous écartons la première. Le contenu des représentations sociales de l'Islam varie aussi bien au niveau central et périphérique en fonction de la consigne d'énonciation, les variables sexe et pratique n'ont pas d'effet important.

Or, comme certains éléments sont polysémiques et difficilement interprétables, nous simplifions la recherche par le biais d'une analyse catégorielle en introduisant dans le champ représentationnel d'autres éléments périphériques susceptibles de donner plus d'information sur la centralité et la vraie signification de la représentation.

4. Résultats 2 de l'étude 3: la structure des représentations sociales de l'Islam

4.1. L'analyse catégorielle des représentations citées en contextes normal et de substitution

Certaines occurrences produites avec les consignes normale et de substitution ont la même importance chez tous les sujets quels que soient leur sexe et leur degré de religiosité, d'autres comme « adoration », « prière » et « tolérance » sont concrétisés au niveau de la périphérie par des schèmes de significations opposées comme « Allah », « amour », « peur », « paix », « terrorisme », « explosion » et « fraternité ». Notre souci consiste alors à connaître la ligne de cohérence entre ces items. Nous nous interrogeons dans ce cas, s'il y a une relation entre « adoration » et « fanatisme », entre « tolérance » et « intransigeance » et si ces items entrent en cohérence ou en divergence. En d'autres mots, est-ce que les éléments qui ressortent comme étant des éléments centraux sont isolés ou au contraire chacun de ces items crée autour de lui une catégorie de mots entretenant un rapport de similitude avec d'autres catégories.

Cette question renvoie au problème de la catégorisation. En effet, si le repérage des mots centraux de fréquence forte ne présente pas de difficultés majeures, une certaine proximité sémantique ou lexicale entre les mots crée une réelle confusion de sorte que le mot cité perd son premier sens et nous obtenons le plus souvent une signification tout à fait différente de celle relevée dans l'analyse prototypique. D'où l'effort et l'attention que nous devons déployer au cours de cette phase de catégorisation. La tâche consiste à prendre en considération l'ensemble des associations recueillies, pour les trier et les classer dans des catégories que nous avons voulu lexicales, où les mots entretiennent entre eux un rapport de sens. Par exemple, nous avons regroupé sous la catégorie « adoration » les items « prière, prie, jeûne, adorer, pèlerinage, aumône, pratiquant etc., », ce sont des substantifs, des verbes et des expressions qui se rapportent à l'idée d'adoration et de pratiques religieuses.

Les résultats présentés dans le tableau ci-dessous acceptent une double lecture, verticale et horizontale, permettant d'estimer la qualité et le poids (quantité des items) de chaque catégorie lexicale obtenue.

Tableau 20. Attribution catégorielle des items obtenus en contextes normal et de substitution sous l'inducteur « Islam »

	Catégories	GP	GP	GNP	GNP	FP	FP	FNP	FNP	Total
		N	S	N	S	N	S	N	S	
Catégories similaires	Identité	7	21	16	18	15	20	13	5	148
	Moralité	6	12	18	20	20	29	23	18	146
	Foi	15	29	6	16	20	12	16	10	132
	Adoration	11	16	15	14	23	18	16	27	124
	guerre-	5-	6-	3 -	9-	5-	5-	3-	4-	65
	jihad+	4+	6+	6+	6+	0	1+	0	0	
	=guerre/jihad	9	12	13	13	5	6	3	4	
	Paix	11	7	5	3	10	3	5	4	
	tolérance	6	3	4	3	9	5	3	5	38
	Universel	6	10	1	6	5	7	2	3	38
	Mohamed	8	2	3	3	6	1	4	3	30
Amour	3	2	2	1	6	4	5	5	28	
Catégories peu différentes	Fanatisme		16	16	21	3	36		22	114
	Obéissance	5		3	5	3	10	9	11	46
	Engagement		4	4	7	4	7	3		29
	Allah	2		3		1	5	5	2	18
Catégories différentes	Immoralité		1		5		6		14	26
	Désobéissance			4	6		7			17
	savoir et référence		10	5		5	3	4		27
	Ouverture		3		3		5	1		12
	Déchirement		5		7				2	14
	Règle de vie	7			2		7	2		18
	Secte								1	1
	autorité homme		3			2	4		4	13
	Femme (-)					2				2
	Ignorance				3					3
	Civilisation			4						4
Solidarité			3						3	
Total		125	166	130	166	145	201	113	148	1193

NB. Notons que la catégorie « jihad » renferme des items connotés tous positivement par les sujets alors que la catégorie « guerre » contient des items connotés négativement.

Visiblement, il y a des catégories évoquées par tous les groupes et dans tous les contextes et des catégories qui ne sont évoquées que par certains groupes et dans certains contextes. Cependant, quoique l'analyse prototypique nous a confirmé le statut central des éléments

« Allah », « Mohamed » et « tolérance » en contexte normal, le tri par champ lexical a montré que ces trois catégories sont moins importantes que les catégories « identité » et « moralité ». Cela prouve que c'est la qualité de l'élément et non sa fréquence qui fait de lui un élément central, ainsi, ces éléments bien qu'ils soient très fréquents dans le discours des sujets, sous l'influence des éléments périphériques, ils ont changé de sens et d'importance.

« Identité », « moralité », « foi » et « adoration » sont quatre catégories centrales valorisées en contextes normal et de substitution par la majorité des groupes. Toutefois, si l'Islam d'Orient est valorisé avec ces quatre catégories, il se trouve dévalorisé avec les catégories « fanatisme », « guerre », « immoralité » « déchirement » et « autorité de l'homme ». De même, si l'Islam Tunisien est surestimé avec ces catégories, il est sous-estimé avec la catégorie « guerre ».

Comment expliquer l'adhésion des sujets à certaines croyances collectives et leur rejet de certaines autres, et quels rôles jouent les items négatifs dans les représentations de l'Islam d'Orient. La réponse à ces questions nécessite un inventaire des relations de similitude entre les catégories pour pouvoir comprendre leur vraie signification. L'étape suivante consiste à présenter une illustration de l'organisation générale des représentations sociales de l'Islam évoquées par les quatre groupes en contextes normal et de substitution.

4.2. L'analyse de similitude sur les catégories lexicales relatives aux représentations sociales de l'Islam produites avec les consignes normale et de substitution

« La signification centrale de la représentation ne peut se réduire à la somme des significations de chaque élément central pris isolément (...) ce sont les relations de proximité (...) qui relient entre les éléments centraux formant un ensemble de structure dont la signification dépasse largement le sens de chacun des éléments qui le constituent » (Moliner, 1992, p.16). La technique privilégiée permettant d'analyser la force des relations entre les catégories lexicales est l'analyse de similitude (Flament, 1962 ; Degenne et Vergès, 1973 ; Flament ; 1981 ; Vergès, 1984, Degenne, 1985), issue de la théorie des graphes.

L'analyse de similitude repose sur le postulat suivant : si certaines catégories sont très fortement reliées aux autres, c'est qu'elles constituent les éléments organisateurs de la représentation. Les catégories faiblement reliées ou isolées seraient quant à elles périphériques parce que moins connexes.

Nous sommes, de ce fait, toujours à la recherche des éléments centraux pour comprendre la vraie signification des représentations sociales de l'islam. Cette opération ne s'effectue que par le calcul d'un indice de majorité qui met en évidence la grandeur et le poids des différentes variables, c'est-à-dire combien de fois deux catégories sont évoquées ensemble par les sujets et quelle importance a chacune pour les sujets. Puisque nous cherchons un phénomène majoritaire, nous optons pour *l'indice de cooccurrence* qui mesure les réponses collectives les plus saillantes et les plus connexes. Aussi, avec cet indice, il y a plus de chance de trouver une similitude forte entre les catégories centrale de forte fréquence qu'entre celles périphériques, de fréquence plus faible.

Comme l'analyse de similitude repose sur la théorie des graphes, l'interprétation des graphiques exige une définition de quelques concepts :

- **Un graphe** : est constitué par des sommets (les catégories) et des arêtes (les traits qui relient les sommets).
- **Un graphe complet** est un graphe connexe dont les sommets sont inter-reliés.
- **Un graphe valué** renseigne sur la force des liens entre les catégories (sommets).
- **Une chaîne** est une séquence de sommets et d'arêtes et permet de passer d'un sommet (catégorie) à un autre par un parcours empruntant des arêtes toutes différentes qui aboutissent au point du départ.
- **Un cycle** quand la chaîne des sommets nous ramène au point de départ, le cycle renseigne sur l'existence de deux dimensions dans la représentation, voire de deux visions différentes exprimées par deux sous-groupes.
- **Une clique** est une arête entre deux sommets.
- **Une composante connexe** est une chaîne qui a deux sommets.
- **Un arbre** est un graphe connexe incluant une chaîne permettant d'aller de n'importe quel point ou sommet à n'importe quel autre sommet.
- **Un arbre avec cycle** a la forme d'un cercle
- **Un arbre sans cycle**, le premier point (sommet) de la chaîne n'est pas identique au dernier.

- **Un arbre maximum** est un ensemble de chaînes maximales avec le minimum d'arêtes car si l'on enlève une seule arête, on détruit l'arbre. Parfois la réunion entre plusieurs arbres devient nécessaire puisque les valeurs de leurs arêtes sont identiques, on ne peut alors choisir l'un des deux arbres, tous les deux sont maximaux. Ce cas est très fréquent dans les graphes que nous avons obtenus par l'analyse de similitude sur les catégories lexicales relatives à l'Islam.
- **Un graphe-Seuil** ($G_s=x$) est un graphe où l'on ne garde que les valeurs supérieures ou égales au seuil indiqué, par exemple si l'on choisit le seuil « 2 », le logiciel efface les valeurs inférieures à ce seuil.

Les chercheurs en représentations ont posé certains critères pour le repérage de l'élément central lors de l'analyse de similitude. Selon Aissani (1991) et Katérélos (1993), il s'agit des éléments « ayant une propriété de maximisation de certaines de leur caractéristiques » (Bouriche, 2003, p.250), c'est-à-dire fortement valués. Flament (1991) a montré l'inverse, selon lui, l'élément central de la représentation se trouve au bout de la chaîne et constitue un générateur de dimensions dans le champ représentationnel, ce sont ainsi les éléments situés à l'extrémité qui polarisent la représentation dans un sens ou dans un autre. Katérélos (1993) suppose aussi que les éléments centraux pourraient être situés au milieu, dans des groupes intermédiaires de sommets. Il y a alors plusieurs critères pour identifier l'élément central. Pour notre étude, nous n'allons pas tenir compte de la position de la catégorie mais de sa valeur dans le graphe qui se comprend par la force et le nombre de ses liens, c'est à dire sa connexité avec les autres catégories, dans ce cas, l'élément central peut-être situé au bout de la chaîne ou en son centre.

Précisons que les catégories « guerre » et « jihad » sont regroupés dans certains groupes en une seule catégorie pour pouvoir la conserver et estimer ses associations possibles avec les autres catégories.

Rappelons d'abord les hypothèses de cette troisième étude :

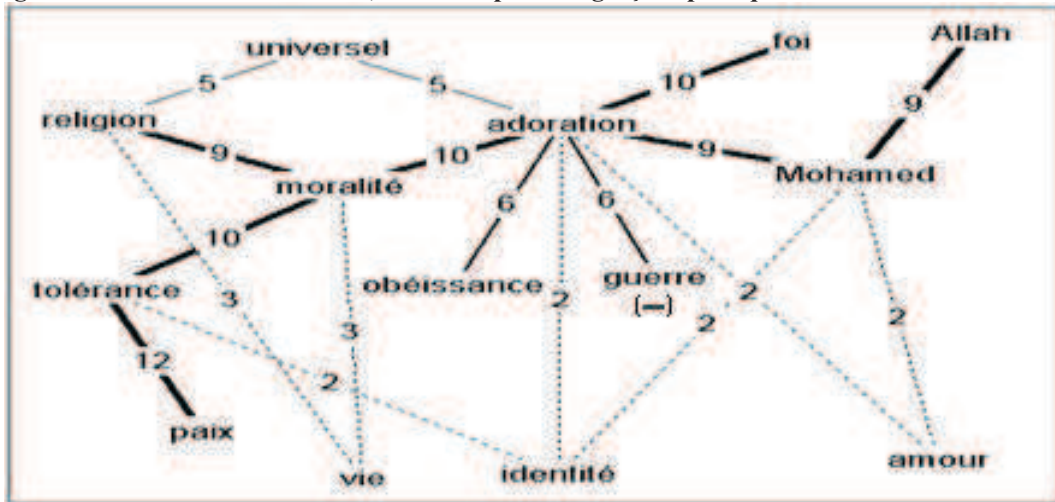
Hypothèses

Hypothèse 1 : la structure et la signification des représentations sociales de l'Islam varient en fonction du groupe de sexe et de pratique auquel appartient le sujet.

Hypothèse 2 : la structure et la signification des représentations sociales de l'Islam varient en fonction de la consigne d'énonciation.

4.2.1. Analyse de similitude des catégories lexicales des garçons pratiquants produites sous l'inducteur « Islam » avec la consigne normale

Figure 13. Arbre maximum Gs=2, « Islam » pour les garçons pratiquants en contexte normal



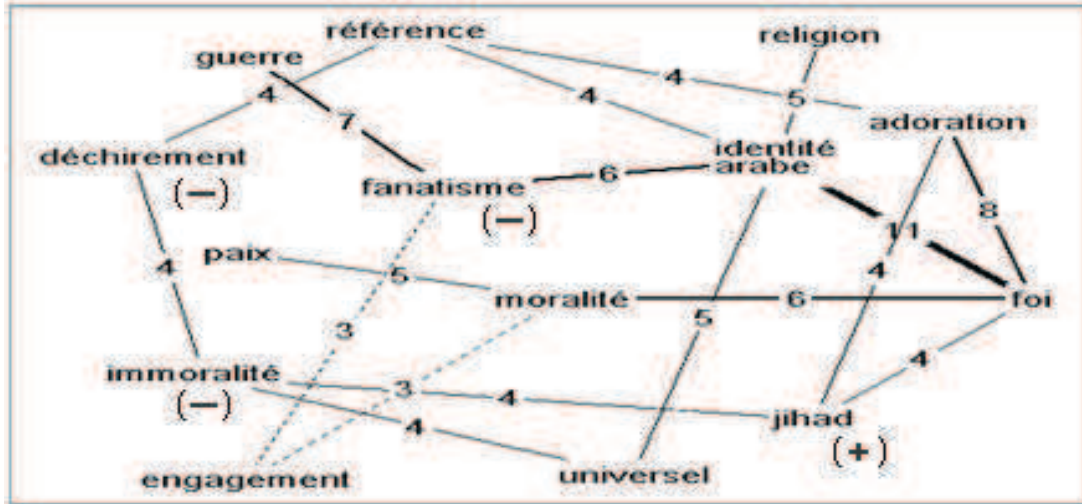
Quand les garçons pratiquants se prononcent sur l'Islam en leur nom propre, la représentation est majoritairement positive. Ainsi, au seuil 2, émerge un graphe complet et connexe composé de huit sommets. Ce graphe est aussi formé de plusieurs arbres maximaux enchevêtrés dans un axe fermé, indiquant une variabilité interindividuelle importante au sein de ce groupe.

L'axe de l'arbre maximum est un grand cercle où « adoration » est placée au centre d'une étoile rejoignant trois catégories périphériques « guerre », « obéissance », « universel ». A l'intérieur du cycle (grand cercle) existe une représentation ambivalente, favorable et défavorable à l'Islam. Pour la majorité des garçons pratiquants, l'Islam est « foi », « pratique », « bonne moralité », « tolérance » et « amour » de « Mohamed » auquel tout Musulman doit « s'identifier » pour développer le trait « tolérance ». Or, « adoration » peut rendre le Musulman violent d'où la catégorie « guerre ». Un autre sous-groupe minoritaire a par contre une conception sociale, voire pragmatique de l'Islam, réunissant les sommets « religion », « universelle » fondée sur la « bonne moralité » qui organise « la vie ».

Cependant, il est étonnant de trouver les catégories « paix » et « tolérance » fortement associée ($f_q=12$) et plus importantes que les catégories « Allah » et « Mohamed » ($f_q=9$), ces deux dernières catégories ont seulement pour rôle de générer des dimensions centrales sur lesquelles repose la signification de la représentation.

4.2.2. Analyse de similitude des catégories lexicales des garçons pratiquants produites sous l'inducteur « Islam » avec la consigne de substitution

Figure 14. Arbre maximum Gs=3, « Islam » pour les garçons pratiquants en contexte de substitution



En consigne de substitution et au seuil 3, quand les garçons pratiquants se prononcent sur l'islam au nom du Musulman d'Orient, nous obtenons une représentation sociale nettement différente, illustrée par un axe fermé indiquant la présence de plusieurs dimensions explicatives, les catégories positives et négatives montrent, aussi, que ces dimensions sont contradictoires.

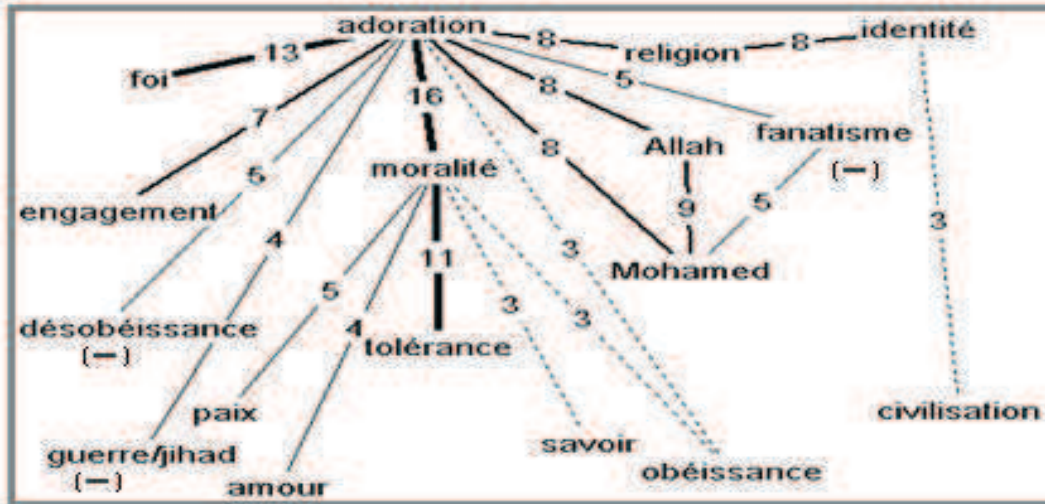
En effet, toutes les catégories centrales telles que « foi », « adoration », « identité » et « moralité » sont associées indirectement à des catégories négatives. Ainsi, « identité arabe » est placée entre « foi » et « fanatisme » tout comme « référence » est placée entre « adoration », « déchirement » et « immoralité », cela prouve que ce n'est ni la foi ni les pratiques religieuses qui sont mises en cause dans l'islam d'Orient mais l'« identité arabe » par le fait qu'elle soit un référent religieux. Ce groupe pense que cette identité ethnocentrique cause la « guerre » et le « fanatisme » et ne traduit pas les valeurs « universelles » de l'islam.

Les garçons pratiquants semblent rappeler le référent religieux que l'« adoration » est avant tout une lutte interne « jihad » contre les vices de l'âme « immoralité », un effort que tout Musulman doit déployer pour se purifier et sans lequel le « déchirement » peut régner dans son âme. Cette représentation reflète un grand débat sur l'identité ethnique et « arabe ».

Signalons aussi l'absence des catégories « Allah » et « Mohamed » dans cette représentation, ce qui doit être très significatif.

4.2.3. Analyse de similitude des catégories lexicales des garçons non pratiquants produites sous l'inducteur « Islam » avec la consigne normale

Figure 15. Arbre maximum $G_s=3$, « Islam » pour les garçons non pratiquants en contexte normal



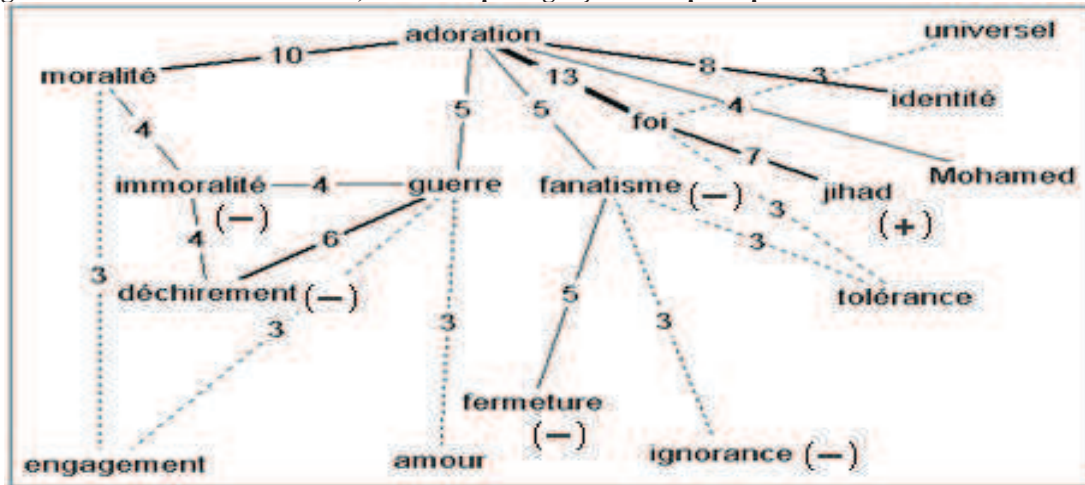
Avec les garçons non pratiquants, et en contexte normal, nous obtenons au seuil 3 un graphe squelettique formé de plusieurs axes ouverts où la catégorie centrale « adoration » est associée à trois éléments négatifs.

Cinq arêtes inter-reliées ont la valeur (8), soit « identité-religion-adoration-Allah-Mohamed » dont trois forment un arbre connexe avec cycle soit « adoration-Allah-Mohamed », nous supposons, en effet, l'existence d'un sous-groupe qui ne partage pas le point de vue de la majorité. A cet effet, si la majorité des garçons non pratiquants pense que l'« adoration » d'Allah cultive les valeurs morales et sociales « tolérance » chez le Musulman, une minorité pense que « adoration » peut générer la « guerre », le « fanatisme » et la « désobéissance », dans ce cas, le profil du croyant pratiquant ne semble pas conforme à la norme islamique parce qu'il oscille entre excès « fanatisme » ($f_q=5$) et défaut, « désobéissance ». Cette définition de l'Islam nous rappelle le vieil adage de Socrate au sujet de la vertu « *la vertu est une méditée entre un excès et un défaut* ». La contradiction existe entre différents sous-groupes et au niveau de l'individu même, puisque les items négatifs se situent au niveau des axes fermés et des axes ouverts.

Les garçons non pratiquants sous-estiment les musulmans pratiquants de leur groupe d'appartenance, ce que nous avons déjà constaté lors de l'analyse prototypique. Par contre, cette attitude n'était pas exprimée dans leurs représentations du Musulman (de l'endogroupe).

4.2.4. Analyse de similitude des catégories lexicales des garçons non pratiquants produites sous l'inducteur « Islam » avec la consigne de substitution

Figure 16. Arbre maximum Gs=3, « Islam » pour garçons non pratiquants en contexte de substitution

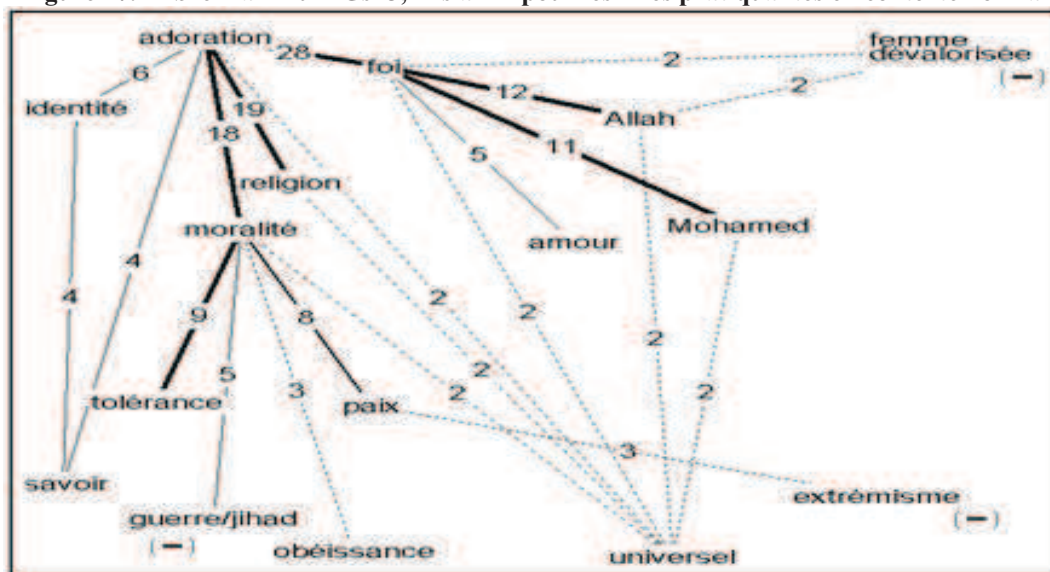


En contexte de substitution, la représentation sociale de l'Islam chez les garçons non pratiquants est très négative. Ainsi, au seuil 3, nous obtenons un arbre maximum traversé par des axes ouverts et inter-reliés à deux arbres cycliques enchevêtrés, ce qui permet d'exclure l'idée d'une seule dimension explicative. Le sommet principal est « adoration » placé au centre d'une étoile rejoignant des items négatifs et positifs. Les items positifs sont les plus fortement valués et constituent les éléments centraux, ce sont « foi » (fq.=13), « moralité » (fq.=10) et « identité » (fq.=8). Cette hiérarchie des items positifs puis négatifs suit une stratégie de raisonnement.

Les garçons non pratiquants qui ont jugé le Musulman Tunisien carrément « mécréants », en le comparant au Musulman d'Orient, tentent dans leur représentation de l'Islam de montrer le contraire. Ils procèdent d'abord par une définition de ce que signifie « foi », « adoration » et « moralité ». Pour eux « Foi » et « jihad » sont une lutte contre les tares de l'âme, « adoration » est l'essence de l'identité du Musulman, « moralité » dépend d'une bonne pratique religieuse, or l'« ignorance » du Musulman d'Orient et sa « fermeture » rendent son acte d'« adoration » ou ses cultes sans essence et sans valeur, ce deux défauts sont à l'origine de son « fanatisme ». L'« engagement » pour la guerre est aussi la cause du « déchirement » et l'« immoralité ». Les dimensions principales en Islam telles que « foi », « adoration », « engagement » et « moralité » sont toutes mises en cause pour délégitimer son statut positif du groupe de référence. Notons aussi l'absence de la catégorie « Allah » en contexte de substitution.

4.2.5. Analyse de similitude des catégories lexicales des filles pratiquantes produites sous l'inducteur « Islam » avec la consigne normale

Figure 17. Arbre maximum $G_s=3$, « islam » pour les filles pratiquantes en contexte normal



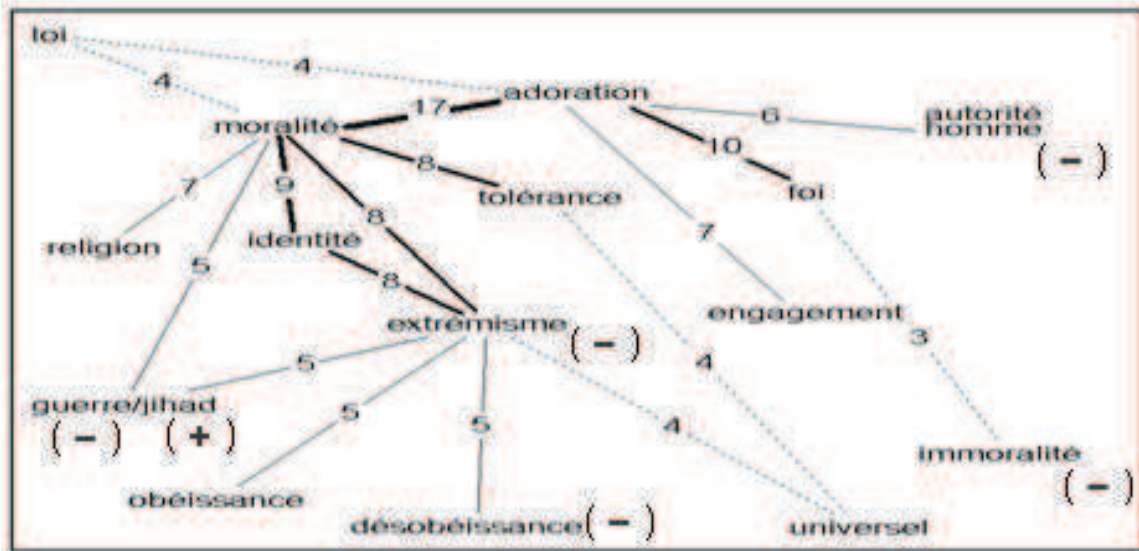
En contexte normal, la représentation sociale de l'islam chez les filles pratiquantes est ambivalente. Ainsi, au seuil 3, nous obtenons un graphe complexe composé de chaînes ouvertes et de quelques arbres cycliques faiblement valués, représentant les opinions de quelques groupes minoritaires. Il y a un consensus fort autour des items « foi », « adoration » et « bonnes moralités ». Mais ces items sont sujet de discussion puisque les filles pratiquantes leur attribuent plusieurs significations :

Outre sa fonction normative, « adoration » peut aboutir à l'« extrémisme ». Pour ce groupe, une pratique religieuse saine engendre de la « tolérance » et une pratique religieuse malsaine engendre de « l'extrémisme ». « Adoration » a aussi une fonction de savoir pour les filles pratiquantes, illustrée par la triade « adoration-identité-savoir », le savoir dont parlent les filles est le « savoir vivre », la « pensée humaine », celle de la « science moderne » (mots cités), c'est la seule condition pour avoir une « identité » sociale positive.

La catégorie « foi », a deux significations, négative illustrée par la triade « foi-Allah-femme dévalorisée » et positive illustrée par le cycle « Allah » ou « Mohamed » et « universel », qui a une connotation identitaire. La catégorie « moralité » oscille aussi entre « obéissance » et « guerre/jihad », rappelons que cette catégorie comprend des éléments négatifs et positifs comme « peur, terrorisme, guerre, lutte, jihad ». Pour les pratiquantes, une bonne moralité prévient le Musulman de la violence.

4.2.6. Analyse de similitude des catégories lexicales des filles pratiquantes produites sous l'inducteur « Islam » avec la consigne de substitution

Figure 18. Arbre maximum Gs=3, « Islam » pour les filles pratiquantes en contexte de substitution

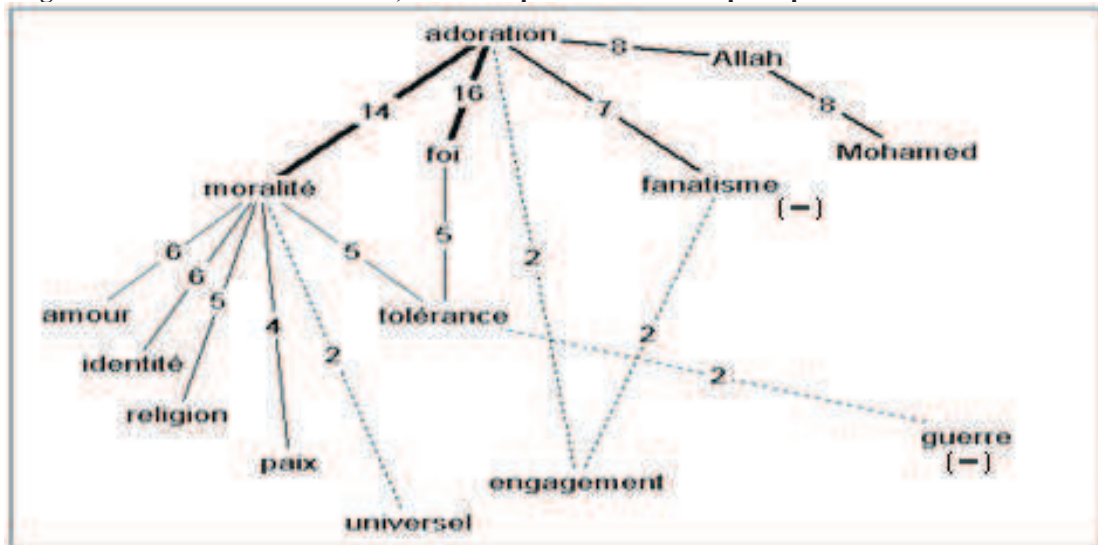


En contexte de substitution, quand les filles pratiquantes se prononcent sur l'islam au nom du Musulman d'Orient, plusieurs catégories négatives apparaissent.

Au seuil 3, le graphe est composé d'axes ouverts inter-reliés à deux arbres cycliques connexes traduisant une variabilité interindividuelle importante au sein de ce groupe. En effet, à l'intérieur de l'arbre connexe, nous constatons la présence d'une clique maximale composée par la triade « moralité-identité-extrémisme ». A l'extérieur de la clique, trois items forment un cycle « moralité », « extrémisme » et « guerre/jihad ». C'est là, autour de l'élément « extrémisme » que le consensus semble fort, nous voyons déjà comment cette catégorie est placée au cœur d'une étoile affectant la signification de toutes les catégories positives auxquelles elle est associée, telles que « moralité », « identité », « obéissance », « universel », tout ce que le Musulman d'Orient voit comme normatif dans son Islam est perçu par ce groupe comme un excès, de l'« extrémisme » où l'obéissance (fq=5) et la désobéissance (fq.=5) deviennent égales. En haut de l'axe, « adoration » constitue la catégorie la plus centrale, associée aux catégories « foi » (fq.=10) et « moralité » (fq.=17), mais la pratique religieuse n'a aucun sens dans une société « immorale » qui donne beaucoup de faveur à l'homme, à « l'autorité de l'homme ». Toutes les bonnes valeurs « universelles » de l'Islam sont alors menacées par l'« extrémisme » et « l'autorité de l'homme » Oriental. Notons à la fin l'absence des catégories « Allah » et « Mohamed » dans la représentation de l'Islam citée au nom du Musulman d'Orient.

4.2.7. Analyse de similitude des catégories lexicales des filles non pratiquantes produites sous l'inducteur « Islam » avec la consigne normale

Figure 19. Arbre maximum Gs=2, « Islam » pour les filles non pratiquantes en contexte normal



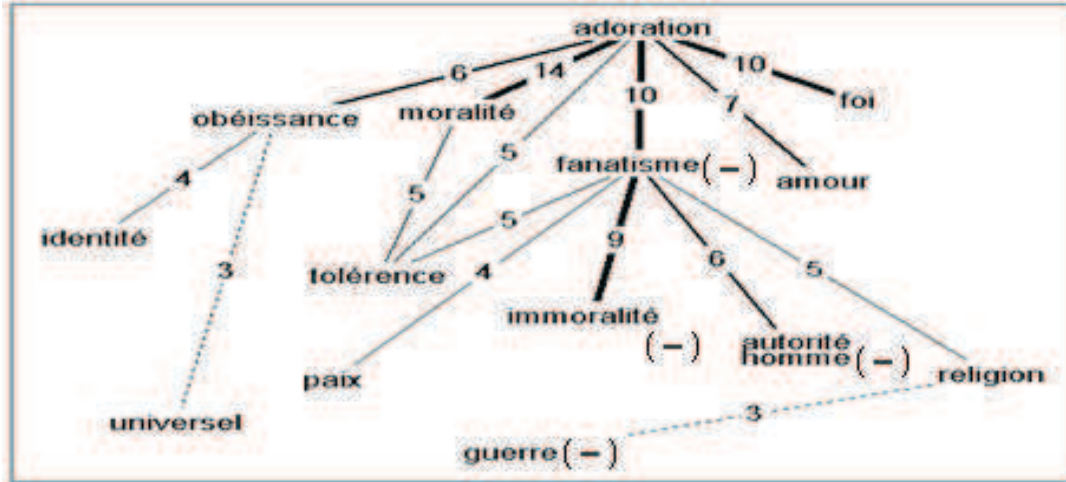
En contexte normal et au seuil 2, nous obtenons un graphe partiel avec plusieurs dimensions explicatives. En effet, ce graphe est traversé par un axe dont le premier bout est la dyade « Mohamed », et « Allah » d'où naissent deux arbres cycliques réunissant les catégories centrales. Les sommets principaux de ces deux arbres sont « adoration », « foi » et « moralité ».

Comme les pratiquantes, les filles non pratiquantes considèrent aussi la « tolérance » comme une valeur morale qui, lorsqu'elle est absente, s'engendre la « guerre ». La moralité est un trait spécifique de l'« identité » du Musulman et elle doit s'exprimer dans les valeurs de l'« amour » et de la « paix ».

Nous constatons aussi la présence d'une deuxième représentation négative de l'Islam exprimée par un sous-groupe minoritaire, ayant pour centre « adoration » et constituée d'un cycle à trois éléments « adoration-fanatisme-engagement », pour ce sous-groupe de filles non pratiquantes, un excès (d'où l'item « engagement ») d'« adoration », ne donne que du « fanatisme ». Les pratiques religieuses du Musulman Tunisien (le Musulman de l'endogroupe) sont alors critiquées.

4.2.8. Analyse de similitude des catégories lexicales des filles non pratiquantes produites sous l'inducteur « Islam » avec la consigne de substitution

Figure 20. Arbre maximum Gs=3, Islam pour les filles non pratiquantes en contexte de substitution



En contexte de substitution, quand les filles non pratiquantes se prononcent au nom du Musulman d'Orient, la représentation de l'Islam devient nettement différente.

Dans le graphe obtenu au seuil 3, la plupart des arêtes sont ouvertes et émergent d'une catégorie centrale « adoration » fortement associée à une deuxième catégorie centrale négative « fanatisme ». Ainsi, ce graphe illustre deux représentations contradictoires de l'Islam mais d'importance égale pour tous les membres de ce groupe. La première représentation est favorable et a pour noyau central « adoration » fondée sur « moralité », « foi », « amour », « tolérance », « obéissance », soit les bonnes valeurs « universelles » de l'Islam. La seconde représentation est défavorable à l'Islam d'Orient et est organisée autour du noyau central « fanatisme » associé à « immoralité », « autorité de l'homme » et « religion » de « guerre ». Les filles non pratiquantes, qui ont qualifié le Musulman de l'endogroupe de « non Musulman », « faux Musulman », « frivole » et « libéral » parce qu'il « imite l'Occident », en se représentant l'Islam d'Orient, elles ont manifesté un rejet de ce Musulman. L'axe allant du sommet « identité », passant par « obéissance », « adoration » et enfin « fanatisme » explique, pour ce groupe, que le Musulman d'Orient n'a pas le profil du bon Musulman et du référent religieux positif.

Dans cette représentation aussi, les catégories « Allah » et « Mohamed » sont absentes, ce qui prouve l'existence d'un mécanisme cognitif commun et intentionnel pour effectuer cette transformation de la représentation de l'Islam.

5. Conclusion des résultats 2

5.1. La consigne d'énonciation et les biais égocentrés

Bien que l'analyse prototypique ait pu montrer un consensus intra et inter-catégoriel sur l'item central « adoration » dans les représentations des quatre groupes, l'analyse de similitude a illustré une importante variabilité entre les réponses des groupes et celles du même groupe au niveau de la signification de cette catégorie (adoration). Les pratiques religieuses du Musulman sont alors au centre d'un grand débat. N'oublions pas que c'est la dimension principale sur laquelle le Musulman Tunisien est jugé négativement par le Musulman d'Orient. En contexte normal, cette catégorie a deux significations contradictoires, positive pour la majorité et négative pour quelques membres de chaque groupe. En contexte de substitution, « adoration » a une signification plutôt négative pour la majorité des sujets interrogés. D'autres catégories centrales ont été aussi identifiées négatives en contexte de substitution et positives en contexte normal, nous rappelons dans le tableau ci-dessous ces catégories et leurs associations positives et négatives puis nous les commentons.

	adoration		foi		identité		Tolérance	
	CN	CS	CN	CS	CN	CS	CN	CS
GP	Foi Moralité Mohamed Obéissance Guerre	Foi Référence Jihad	Adoration	Adoration Identité Moralité Jihad	Mohamed Adoration Tolérance	Référence Fanatisme Guerre Immoralité Déchirement Fermeture	Paix Moralité	
GNP	Moralité Foi Fanatisme Désobéissance Guerre	foi Moralité Identité Fanatisme Fermeture Ignorance Guerre Déchirement Immoralité	Adoration	Adoration Jihad Universel Tolérance	Religion Civilisation	Adoration	Moralité	Fanatisme Foi
FP	Foi Religion Moralité	Moralité foi Fanatisme Déchirement Autorité de l'homme	Adoration Allah Mohamed Amour universel Femme révisionnée	Adoration Immoralité	Adoration Savoir	Moralité Extrémisme Immoralité Désobéissance	Moralité	Moralité Universelle Extrémisme
FNp	Foi Moralité Allah Fanatisme	Moralité Foi Fanatisme Immoralité Autorité de l'homme	Adoration Tolérance	Adoration	Moralité	Obéissance	Foi Moralité Guerre	Moralité Adoration Fanatisme

- En Islam, un bon Musulman croyant pratiquant est celui qui a une bonne moralité. Or, nous constatons que les jeunes étudiants tunisiens contestent ce profil du Musulman, et interprètent différemment la catégorie « adoration ». En effet, lorsque les sujets parlent en leur nom propre « adoration » peut aussi être à l'origine de la « guerre » (selon les garçons pratiquants et non pratiquants) et du « fanatisme » (selon les non pratiquants, garçons et filles). Quand les sujets parlent au nom du Musulman d'Orient « adoration » est fortement liée au « fanatisme », à la « fermeture », à « l'ignorance », au « déchirement » (selon la majorité des sujets) et à « l'autorité de l'homme » (selon les filles). Chacun des groupes élabore ses propres arguments pour justifier et expliquer son attitude défavorable à l'égard des pratiques religieuses du groupe d'appartenance et aussi sa position très négative vis-à-vis des pratiques religieuses du Musulman d'Orient.
- Même l'« adoration » « fanatique » est signifiée différemment par les sujets. Pour les garçons non pratiquants, elle a un lien avec « Mohamed ». Pour les filles non pratiquantes elle est due à « l'engagement » du Musulman, elles ont d'ailleurs précisé qu'il s'agit d'un engagement moral.
- Le « fanatisme » est aussi signifié différemment par les groupes, pour les non pratiquants cela est dû aux pratiques religieuses (adoration) du Musulman (Tunisien ou Oriental). Pour les pratiquants, par contre, le fanatisme revient à l'« identité arabe », l'identité du « référent » religieux qu'ils qualifient d'« extrémisme », de « fermeture », d'« immoralité » et de « désobéissance ».
- « identité » est aussi une catégorie ambivalente dans les représentations de l'Islam d'Orient. Pour les pratiquants (garçons et filles), « identité » est à la fois « référence », mais la cause de l'« extrémisme », du « fanatisme », de l'« immoralité », de la « fermeture » et du « déchirement ».
- « Tolérance » est une catégorie centrale dans presque toutes les représentations de l'Islam. En contexte normal, elle est utilisée pour mettre en cause l'Islam politique d'où son lien avec la catégorie « guerre », en contexte de substitution, c'est l'Islam identitaire qui est contesté par les jeunes d'où la relation de similitude de cette catégorie avec « fanatisme » et « extrémisme », elle a, ici, une valeur stratégique, celle d'infirmier les stéréotypes négatifs émis par le Musulman d'Orient.

Avec l'analyse de similitude, on comprend pourquoi certains items centraux sont plus importants que d'autres et pourquoi certains éléments périphériques apparaissent en contexte

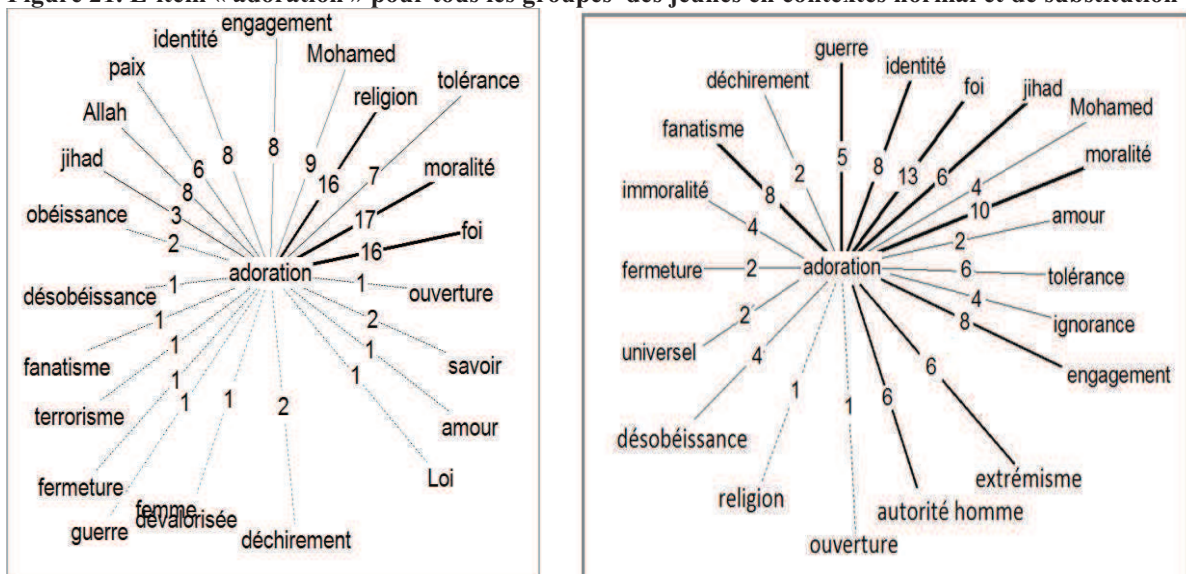
normal et disparaissent en contexte de substitution. Il s'est avéré que les items centraux sont surinvesties par des processus égocentrés afin d'augmenter la ressemblance et l'identification des sujets à leur groupe d'appartenance et leur différence et écart du groupe de référence. Les Musulmans d'Orient constituent alors un groupe auquel les jeunes étudiants tunisiens ne veulent pas appartenir et s'y identifier, ils sont perçus comme un groupe de référence négatif (Newcomb,1943) menaçant l'identité sociale de l'endogroupe. En mobilisant ce processus, les sujets ont réussi à transformer la signification des représentations sociales de l'Islam et à atteindre un favoritisme endogroupe. Voyons encore mieux, dans les illustrations suivantes, comment s'est opéré ce favoritisme endogroupe.

5.2. Les catégories lexicales surinvesties par les biais égocentrés

Ces graphes de mots montrent comment fonctionnent les biais égocentrés de similitude et de différenciation au sein des représentations de l'Islam de tous les sujets.

2.3.1. L'item «Adoration»

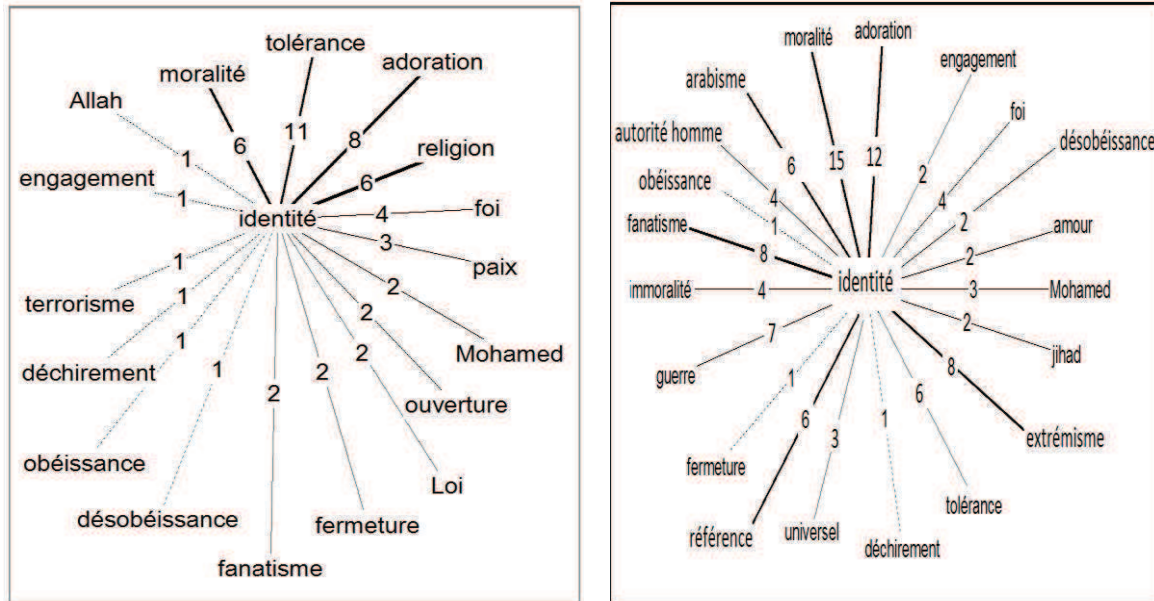
Figure 21. L'item « adoration » pour tous les groupes des jeunes en contextes normal et de substitution



En contexte normal, la catégorie centrale « adoration » a plus de poids, illustré par le grand nombre d'éléments positifs qui l'entourent et par son association forte aux catégories centrales « foi » et « moralité ». En contexte de substitution, elle perd sa valeur, illustré par son association à de nombreuses catégories périphériques négatives comme « immoralité », « fanatisme », « déchirement », « extrémisme », « fermeture », « désobéissance » et « guerre ». Mais, son association aux catégories centrales positives « foi » et « moralité » montre aussi l'adhésion des jeunes aux croyances collectives et leur désir de continuité avec le Musulman d'Orient.

2.3.2. L'item « identité »

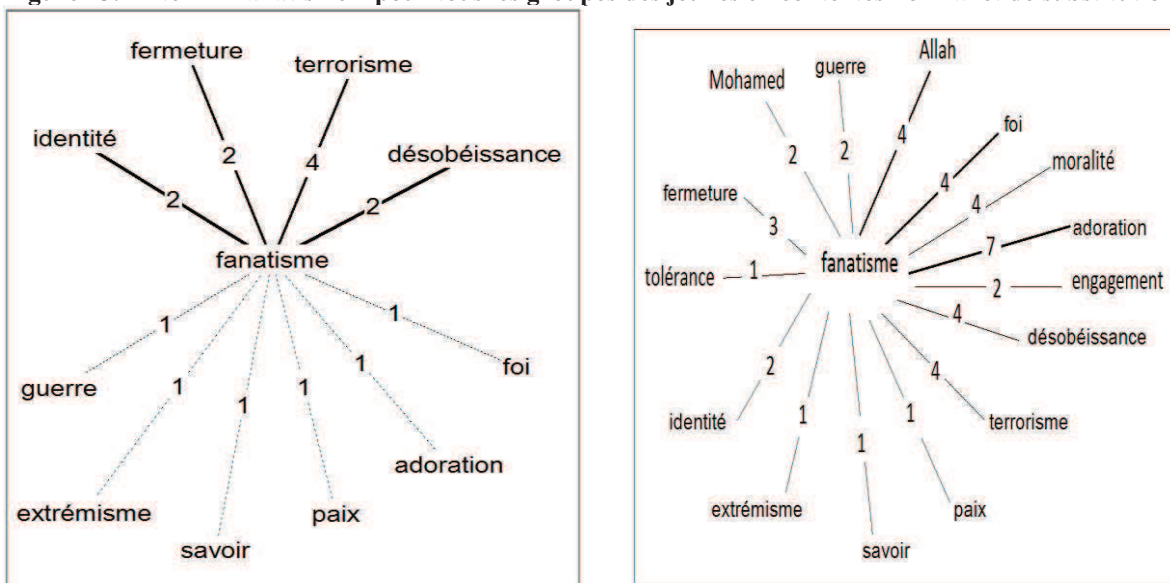
Figure 22. L'item « identité » pour tous les groupes des jeunes en contextes normal et de substitution



La catégorie «identité» a de nombreuses associations positives et négatives, en contextes normal et de substitution. Cette catégorie est utilisée par les jeunes tunisiens pour faire la différence entre le bon et le mauvais Islam aussi bien celui de l'endogroupe (« tolérance », « adoration », « bonne morale » vs fermeture et fanatisme) et celui du groupe de référence (« arabisme », « référence », « adoration », « bonne morale » vs « fanatisme » « guerre »).

2.3.3. L'item « Fanatisme »

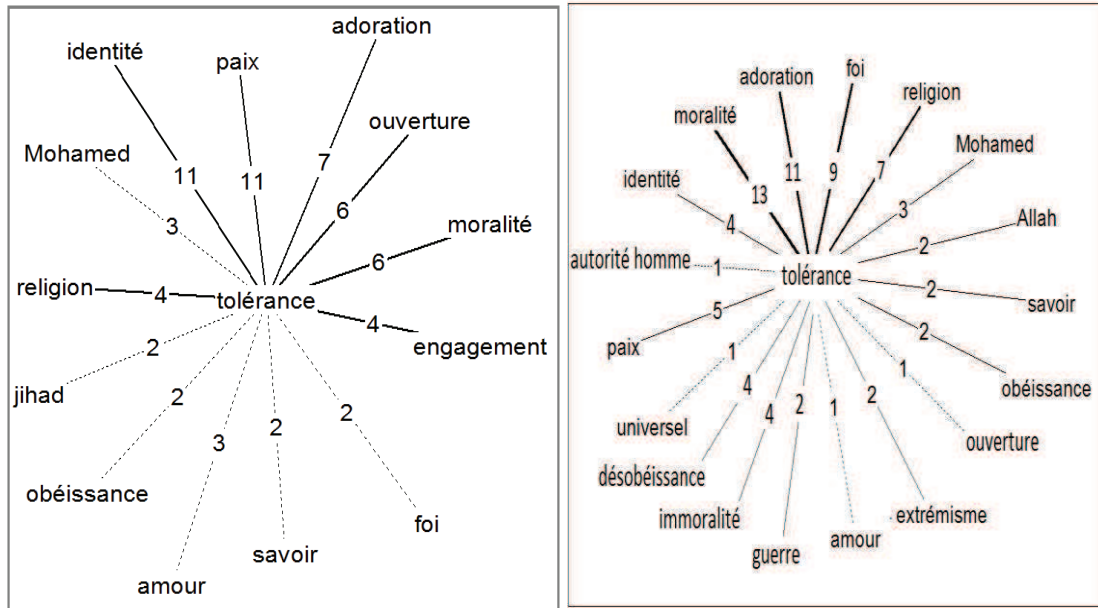
Figure 23. L'item « Fanatisme » pour tous les groupes des jeunes en contextes normal et de substitution



La catégorie « fanatisme » a plus de poids et de présence en contexte de substitution, elle est aussi utilisée pour différencier entre le bon et le mauvais Islam de l'endogroupe et celui du groupe de référence. Les jeunes tunisiens utilisent alors cette catégorie pour dévaloriser surtout la «foi » et les pratiques religieuses, soit «adoration», du Musulman d'Orient.

2.3.4. L'item « tolérance »

Figure 24. L'item « tolérance » pour tous les groupes des jeunes en contextes normal et de substitution



La catégorie « tolérance » a une connotation positive en contexte normal et une connotation plutôt négative en contexte de substitution. Elle est instrumentalisée par les jeunes pour opposer l'islam Tunisien à l'islam d'Orient qualifié d'« extrémiste », de «terrorisme» et de « guerre» qui favorise « l'autorité de l'homme » et sa supériorité sur la femme.

6. Conclusion

L'analyse de similitude a montré une variabilité inter et intra-sujets entre la structure et la signification des représentations sociales de l'Islam. Cette variabilité est régie par un double processus de similitude et de différenciation. Avec la similitude les sujets approuvent surtout le bon Islam de l'endogroupe et celui du référent religieux, avec la différenciation, ils contestent le mauvais Islam de l'endogroupe mais surtout du référent religieux, L'Islam est contesté aussi bien au niveau de l'endogroupe que de l'exogroupe. Le processus de similitude est d'autant plus actif quand les sujets se prononcent en leur nom propre alors que le processus de différenciation et de distanciation est d'autant plus actif quand ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient. C'est pourquoi les représentations de l'Islam produites avec la consigne substitutive sont plus négatives et plus conflictuelles que celles produites avec la consigne normale, cela nous amène à conclure qu'il y a valorisation de l'Islam Tunisien et dévalorisation de l'Islam d'Orient.

Ainsi, d'une représentation sociale de l'Islam qui survalorise la foi, la pratique religieuse, la moralité et l'ouverture sociale du groupe d'appartenance nous passons à une représentation de l'Islam qui met en cause la foi, la pratique religieuse, la moralité et même l'identité arabe du groupe de référence. Les jeunes étudiants ont tous jugé le Musulman d'Orient négativement sur les mêmes dimensions que ce référent a jugé négativement le Musulman Tunisiens. Il s'agit bien, ici, d'une stratégie identitaire collective régie par un processus égocentré. Nous écartons la troisième hypothèse et nous confirmons la quatrième, la structure et la signification des représentations sociales de l'Islam varient en fonction de la consigne d'énonciation, les variables sexe et pratique religieuse n'ont pas d'effet important.

Pour vérifier si les représentations sociales de l'Islam produites par les quatre groupes et dans les deux situations expérimentales sont statistiquement significatives, nous proposons, dans ce qui suit, une analyse comparative sur les connotations des ces représentations.

III. Comparaison inter et intra-sujets entre les connotations des représentations de l'Islam

1. Procédure

Cette comparaison porte sur les connotations attribuées par les sujets à leurs propres associations. Par cette comparaison, nous voulons vérifier si les différences observées entre les représentations de l'Islam chez le même sujet dans les deux situations expérimentales et entre les sujets des quatre groupes sont statistiquement significatives.

Voici, en résumé, les étapes des mesures effectuées :

Objectifs : - étudier l'effet principal des trois variables indépendantes, sexe, pratique et consigne sur la connotation positive ou négative des associations produites,
 - étudier l'effet d'interaction de toutes les variables sur la connotation positive ou négative des associations produites,
 - comprendre les processus cognitifs mobilisés au niveau de la zone muette de la représentation et leur impact sur la représentation produite,

Matériel : questionnaire d'évocation libre où le sujet est invité à s'exprimer sous l'inducteur Islam puis à attribuer une connotation aux mots cités.

Étapes : a/- en contexte normal le sujet est convoqué à s'exprimer en son nom propre puis à évaluer chacun des mots cités comme étant positif (+), négatif (-).

b/- en contexte de Substitution, le sujet est convoqué à s'exprimer au nom du Musulman d'Orient puis à évaluer chacun des mots cités comme étant positif (+), négatif (-), ou neutre (0).

Analyse : effectuer une analyse de variance Anova à plan factoriel (2 2 2).

Calculs effectués : les réponses obtenues sont catégorisées en fonction du score moyen calculé sur les connotations positives et négatives attribuées par chaque sujet à ses propres associations. Ce score résulte de la somme des connotations positives moins la somme des connotations négatives sur le nombre total des associations attribuées par chaque sujet.

La formule du calcul du score moyen des connotations positives et négatives est la suivante :

$$\text{Score moyen} = \frac{[(\text{somme des signes (+)})] - [(\text{somme des signes (-)})]}{\text{total des mot associés}}$$

2. Hypothèses statistiques

L'hypothèse H1 : la connotation de l'objet Islam varie selon que le sujet interrogé est garçon ou fille.

L'hypothèse H2 : la connotation de l'objet Islam varie selon que le sujet est pratiquant ou non pratiquant (ses devoirs religieux).

L'hypothèse H3: la connotation de l'objet Islam varie en fonction de la consigne d'énonciation, normale et de substitution.

L'hypothèse H4 : la connotation de l'objet Islam varie en fonction de l'interaction des variables sexe/pratique religieuse ou des variables sexe/consigne ou des variables pratique religieuse /consigne ou des variables sexe/pratique religieuse/consigne.

3. Les résultats

Dans le tableau ci-dessous figurent les scores moyens et les écart-types calculés sur les réponses des sujets interrogés, recueillis dans les deux situations expérimentales. L'écart-type est utilisé, ici, pour mesurer la dispersion des scores moyens des réponses positives et négatives. Rappelons que l'écart-type est l'écart moyen à la moyenne des réponses produites. Pour ce faire, un écart-type fort est celui qui est supérieur à la moyenne sur deux, un écart-type faible est celui qui est inférieur à la moyenne sur deux. S'il est élevé, les variations sont fortes et largement distribuées au niveau des scores moyens des connotations positives et négatives, et les réponses des sujets sont hétérogènes. S'il est faible les variations des scores moyens des connotations réponses positives et négatives sont faibles, et les réponses sont similaires et homogènes.

$$\text{écart-type fort} = S > \frac{\bar{X}}{2} \quad / \quad \text{écart-type faible} = S < \frac{\bar{X}}{2}$$

Moyenne= meilleur indicateur de centralité des réponses positives et négatives

Ecart-type= meilleur indicateur de la distribution des réponses autour de la moyenne

Tableau 21. Scores moyens des connotations positives et négatives attribuées aux items liés mot "Islam"

	Islam		Islam	
	en Contexte Normal		en Contexte de Substitution	
	Moyennes	Ecart-types	Moyennes	Ecart-types
Garçons Praticants	,77	,30	,32	,66
Garçons Non Praticants	,68	,46	,36	,57
Filles Praticantes	,84	,33	,33	,69
Filles Non Praticantes	,80	,31	,35	,61

Nous constatons un écart entre les scores moyens des connotations attribuées en contexte normal et ceux attribués en contexte de substitution. Les écarts-types faibles du contexte normal prouvent l'existence d'une forte homogénéité entre les réponses positives alors que les écarts-types élevés, du contexte de substitution, est un indicateur d'hétérogénéité et de variabilité interindividuelle assez importante entre les réponses produites. Toutefois, bien que l'écart-type soit la mesure de dispersion la plus simple et couramment utilisée, l'analyse de la variance reste la méthode la plus adéquate aux plans expérimentaux complexes.

3.1. L'analyse de variance à plan factoriel (2 2 2)

Cette analyse teste simultanément l'effet de toutes les variables sur les réponses positives et négatives des sujets. Autrement dit, nous allons vérifier si les variables indépendantes sexe, pratique et consigne ont un effet sur la variation des score moyens des connotations des associations et si ces variables agissent l'une en fonction de l'autre. Nous procédons, de ce fait, par des analyses Anova selon le plan de deux groupes à mesures répétées : Sexe2 (Hommes vs Femmes) x Pratique2 (Oui vs Non) dans deux situations expérimentales Consigne2 (Normale vs Substitution). Dans ce plan, les variables "Sexe" et "Pratique" sont interindividuelles et la variable "Consigne" est intra-individuelle.

Cette analyse implique sept tests :

- 1- un pour l'effet principal de la variable sexe,
- 2- un pour l'effet principal de la variable pratique
- 3- un pour l'effet principal de la variable consigne,
- 4- un pour l'effet d'interaction sexe/pratique
- 5- un pour l'effet d'interaction sexe/consigne
- 6- un pour l'effet d'interaction pratique/consigne
- 7- un pour l'effet d'interaction sexe/pratique/consigne

Nous allons comparer, alors, entre les réponses des sujets des quatre groupes, produites, d'abord avec la consigne normale ensuite avec la consigne de substitution enfin entre les réponses produites avec les deux consignes, normale et de substitution.

3.2. Comparaisons inter-sujets (entre les réponses des quatre groupes d'étudiants)

Nous cherchons par cette comparaison si les ressemblances observées lors des analyses prototypiques, catégorielles et de similitude entre les représentations sociales de l'Islam des quatre groupes, citées en contexte normal ou de substitution, sont corrélées à une ressemblance entre les connotations de ces représentations.

Tableau 22. Analyses de Variance sur les scores moyens des connotations des représentations de l'Islam

Synthèse de tous les Effets						
1-SEXE, 2-PRATIQUE, 3-CONSIGNE						
Effet	DI Effet	MC Effet	DI Erreur	MC Erreur	F	Niveau P
1 (sexe)	1	,19226	203	,291970	,65850	,418040
2 (pratique)	1	,02803	203	,291970	,09599	,757016
3 (consigne)	1	19,06665	203	,250609	76,25141	,000000
12 (sexe*pratique)	1	,00545	203	,291970	,01866	,891489
13 (sexe*consigne)	1	,25085	203	,250609	1,00096	,318270
23 (pratique*consigne)	1	,24540	203	,250609	,97921	,323571
123 (sexe*pratique*consigne)	1	,02463	203	,250609	,09826	,754245

a- Vérification de l'hypothèse 1 : effet du sexe

Il n'y a aucune différence significative entre les scores moyens des garçons et ceux des filles quelle que soit la consigne d'énonciation ($p = ,41$). Nous rejetons dans ce cas l'hypothèse H1, les garçons et les filles ont connoté identiquement leur représentations sociales de l'Islam.

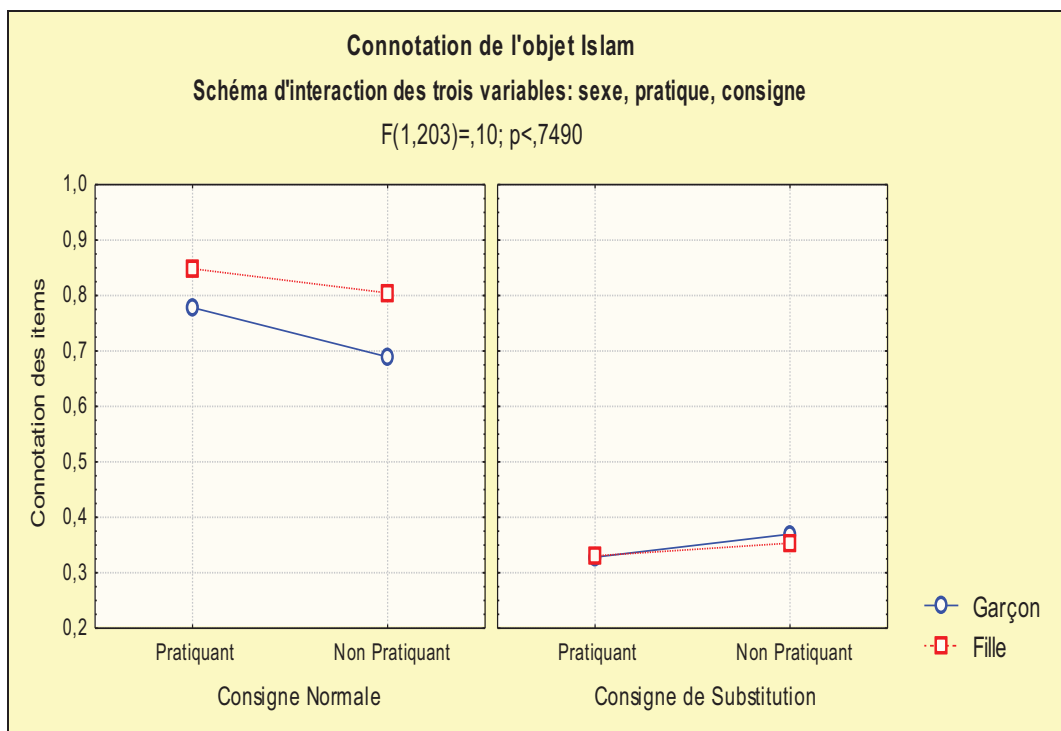
b- Vérification de l'hypothèse 2 : effet de la pratique ou la non pratique religieuse

Il n'ya aucune différence significative entre les scores moyens des pratiquants et ceux des non pratiquants quelle que soit la consigne d'énonciation ($p = ,75$). Nous rejetons donc l'hypothèse H2, les pratiquants et les non pratiquants ont connoté identiquement leurs représentations sociales de l'Islam..

c- Vérification de l'hypothèse 4 : effet de l'interaction des variables sexe/pratique/consigne

L'Anova a mis en évidence l'absence d'effet d'interaction entre les variables sexe/pratique ($p = ,89$, ns), sexe/consigne ($p = ,31$, ns), pratique/consigne ($p = ,32$, ns) et sexe/pratique/consigne ($p = ,75$, ns). Donc, pas d'effet d'interaction entre les différentes variables sur les scores moyens des quatre groupes, les jeunes étudiants ont noté tous identiquement leurs représentations de l'Islam, l'hypothèse H4 est rejetée.

Figure 25. Interaction des trois variables et leur effet simple sur la connotation des représentations de l'Islam



Ce schéma illustre bien une cohésion forte entre les quatre groupes de sexe et de pratique en contexte de substitution, cela devrait être expliqué par la présence des stratégies défensives collectives mobilisées pour faire face à la menace des stéréotypes négatifs émis par le Musulman d'Orient repérés dans la deuxième étude.

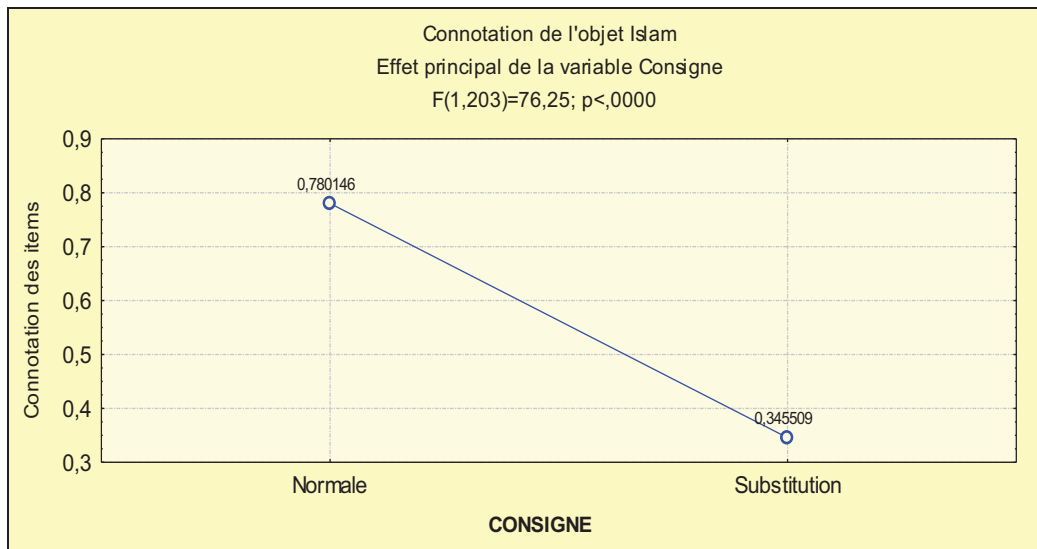
3.3. Comparaisons intra-sujets (entre les réponses du même sujet dans les deux contextes, normal et de substitution)

Cette comparaison vise à vérifier si la représentation sociale de l'Islam produite au nom propre est significativement différente, par effet de contraste, de celle produite au nom du Musulman d'Orient.

Vérification de l'hypothèse 3 : effet de la consigne

Nous avons déjà constaté dans la courbe précédente (figure 25) une baisse des scores moyens des connotations positives en contexte de substitution.

Figure 26. Effet de la variable consigne sur la connotation des représentations de l'Islam



L'Anova a mis en évidence la présence d'un effet principal de la consigne d'énonciation sur les scores moyens des connotations attribuées à l'objet Islam. Ainsi, lorsque les sujets répondent au nom du Musulman d'Orient, leurs représentations sociales de l'Islam ont une connotation significativement plus négative que lorsqu'ils se prononcent en leur nom propre avec $F(1,203) = 76,25 ; p = 0,000$. Cela indique bien l'effet du contraste attendu de la comparaison et confirme les résultats observés dans les analyses prototypiques, catégorielles et de similitudes précédentes.

L'hypothèse H3 est confirmée, seule la variable consigne a un effet sur la variation des scores moyens des connotations. Donc, les représentations de l'Islam produites avec la consigne normale sont statistiquement et significativement plus positives de celles produites avec la consigne de substitution. Les étudiants tunisiens, garçons et filles pratiquants et non pratiquants se représentent positivement l'Islam lorsqu'ils se prononcent en leur nom propre et négativement lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient, les variations observées entre les contenus et les significations des représentations n'ont aucun effet sur le consensus et les représentations collectives des sujets.

4. Les stratégies cognitives de restauration identitaire

Puisque le consensus est fort et la comparaison intergroupe est statistiquement et significativement en faveur de l'endogroupe, nous pouvons d'ores et déjà affirmer l'existence

des stratégies cognitives de restauration identitaire mobilisées par les jeunes tunisiens pour infirmer les stéréotypes négatifs émis à l'égard de leur endogroupe afin d'édifier et de préserver une image positive du Soi Musulman.

C'est pourquoi certaines catégories centrales ont plus de poids en contexte normal et moins de poids en contexte de substitution. Ces catégories constituent en réalité les noyaux centraux de différents types de représentations de l'Islam, élaborées et utilisées tantôt comme produits identitaires, tantôt comme régulateurs identitaires et tantôt comme marqueurs identitaires.

4.1. La re-catégorisation supra-ordonnée

Cette stratégie cognitive est régie par les catégories centrales « adoration », « foi », « bonne moralité ». Étant centrales dans les représentations de l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient, ces catégories ont accentué la similitude entre l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient, assurant par cela aux jeunes un sentiment de continuité avec le référent religieux. La re-catégorisation supra-ordonnée a permis alors aux sujets de réduire la saillance de l'identité sociale négative de leur endogroupe au profit d'une identité collective positive ce qui va augmenter leur estime de soi et la valeur sociale de leur endogroupe. Ces trois catégories sont les éléments d'une représentation jouant le rôle de régulateur identitaire.

4.2. La créativité sociale

Elle est effectuée avec la catégorie centrale « tolérance » survalorisée en contexte normal. Il s'agit d'une création sociale et culturelle réalisée pour augmenter la différence entre l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient. Cette catégorie constitue le noyau d'une représentation instrumentalisée pour augmenter l'intégrité et la cohésion du groupe d'appartenance tout en le différenciant et le distinguant positivement du groupe de référence. Elle est bien à la fois produit et marqueur identitaire.

4.3. Le déni de l'importance de certaines croyances pour l'exogroupe

Le déni est effectué avec trois catégories centrales qui sont associées à de nombreuses catégories périphériques de valence négative, ce sont « adoration », « moralité », « engagement » liées à « fanatisme », « immoralité », « déchirement », « extrémisme », « guerre », « désobéissance » et « ignorance ». Étant citées avec la consigne de substitution, ces catégories ont bien dévalorisé le profil croyant pratiquant du Musulman d'Orient et son

statut de référent religieux. Ce sont les éléments d'une représentation qui joue le rôle de régulateur identitaire.

4.4. Le déni de l'importance de certaines croyances pour l'endogroupe

Le déni est effectué avec les catégories « fanatisme », « terrorisme », « déchirement », « désobéissance » et « déchirement » associées à la catégorie centrale « identité ». Cette décatégorisation au niveau subordonnée (située au niveau de l'endogroupe) est faite pour distinguer entre le bon et le mauvais Islam Tunisien ce qui permet de réduire la saillance d'une identité sociale négative au profit d'une identité personnelle positive. Ces catégories constituent les éléments d'une représentation jouant le rôle d'un régulateur identitaire.

4.5. La survalorisation de certaines croyances pour l'endogroupe

Elle est effectuée avec la catégorie « Allah » qui n'apparaît qu'en contexte normal pour valider les croyances de l'endogroupe, justifier ses comportements et ses conduites et augmenter sa valeur sociale, sous-estimée par le Musulman d'Orient. Cette catégorie est le noyau central d'une représentation qui joue le rôle d'un marqueur identitaire puisqu'elle augmente la similitude et la cohésion entre les membres de l'endogroupe.

5. Débat sur certains items spécifiques cités dans les représentations des filles

Deux catégories spécifiques marquent les représentations sociales de l'Islam chez les filles, ce sont « femme dévalorisée » produites uniquement avec la consigne normale et « autorité de l'homme » produite uniquement avec la consigne de substitution. Ces catégories posent, en effet, la problématique du statut de la femme dans les sociétés arabo-musulmanes. En réalité, il s'agit de deux faces de la même figure ; femme dominée ou homme dominant. Les jeunes étudiantes pensent que malgré les changements socio-économiques de la société tunisienne et l'émancipation de la femme par Bourguiba, la femme tunisienne est encore sous la tutelle masculine et souffre de l'autorité de l'homme, ainsi dans toutes les sociétés arabo-musulmanes, la femme est privée d'un statut social positif. Une étude, sur « *La zone muette de la représentation sociale de la femme Tunisienne chez une population d'étudiants Tunisiens* » (Hidoussi, 2006) confirme bien cette interprétation, en effet, les résultats indiquent que les termes positifs dominent en contexte normal, quand l'étudiant se prononce en son nom propre sur « la femme Tunisienne » (56,1% versus 38,1%) alors que les termes négatifs l'emportent en contexte de substitution, lorsque les étudiants se prononcent sur « la femme tunisienne » au nom des hommes tunisiens en général (63,5% versus 23,9%). De

même, quatre éléments sont repérés centraux dans la représentation de la femme, son « niveau supérieur des études », « matérialiste », « superficielle » et « incompréhensive ». Cela veut dire que ni l'émancipation de la femme par Bourguiba ni son niveau d'étude supérieur n'ont empêché de la considérer comme une femme naïve (superficielle) et matérielle. Le problème est alors beaucoup plus profond et semble en liaison avec toute une mentalité de « séparation » et d'inégalité « de sexes ».

Les jeunes étudiants tunisiens ont bien utilisé des stratégies cognitives pour se différencier du Musulman d'Orient. Or, selon Tajfel, pour avoir une identité sociale positive les groupes cherchent à se distinguer aussi des autres groupes. Nous cherchons dans l'étude 4 comment les sujets vont satisfaire ce besoin de distinctivité.

6. Débat sur l'origine culturelle de certains traits caractérisant l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient

6.1. Tolérance

un bref survol des manuels scolaires tunisiens en matière d'éducation islamique et civique et des langues française et arabe au niveau des classes primaires, préparatoires et secondaires fait montre du rôle que joue l'Etat Tunisien dans l'apprentissage de la valeur de tolérance auprès de la jeunesse scolaire. Au niveau universitaire, l'Etat a même créé la Chaire Ben Ali pour le dialogue des civilisations et des religions en 2001. Son objectif étant d'apprendre aux jeunes l'ouverture et le dialogue avec les autres religions et civilisations. Tolérant n'est pas seulement une création socio-culturelle mais aussi politique ayant pour finalité valoriser l'identité du Musulman Tunisien.

6.2. Fanatisme

La consigne de substitution a mobilisé l'item « fanatisme » situé au niveau central qui à forte connotation négative. Cet item apparaît surtout lorsqu'on a désimpliqué les sujets de leur contexte socioculturel en les faisant parler au nom d'un autre groupe de Musulman. En effet, ce jugement négatif est toujours utilisé pour qualifier le Musulman intransigeant dans divers moments de l'histoire, lointaine et récente, de l'Islam. Quand un jugement négatif concernant un groupe de personnes reste stable dans le temps, Rouquette parle de nexus. La consigne de substitution a donc mis en évidence un effet de nexus.

Rouquette (1994) définit le nexus comme étant « une forme de connaissance emblématique qui s'exprime dans « des opinions fortement tranchées, des prises de position

fortement marquées ou des slogans largement mobilisateurs». Ce sont des noyaux de sens irraisonnés, « des termes du langage commun, des étiquettes verbales à forte valeur affective » (Rouquette, 2010)¹, ils sont de l'ordre de l'évidence et non des élaborations sociales, développées, discutées et argumentées lors des échanges sociaux, donc, ils « ne résultent pas d'une analyse réfléchie et rationnelle » (Guimelli, 1999). Les nexus complètent le noyau central de la représentation et « assurent le lien entre plusieurs attitudes ou prises de position, fondées essentiellement sur une forte polarité affective et permettant sans aucune ambiguïté l'adhésion ou le rejet » (Ibid., 1999, pp.99-100). Ces noyaux de sens irraisonnés expriment alors la composante affective et émotionnelle de la représentation. Pour vérifier si « fanatisme » est un nexus, nous proposons, dans ce qui suit, de l'examiner avec les six conditions de son apparition :

- 1- le nexus est partagé par une large communauté, une nation toute entière ;
- 2- il occulte les différences inter-groupales et fonctionne comme une identité psychosociale ;
- 3- il est activé dans les situations de crise, lorsque l'individu se sent menacé au fond de lui-même ;
- 4- c'est une élaboration de l'imaginaire social ;
- 5- il n'a pas d'équivalent synonymique, il réunit à lui seul l'ensemble des impressions ;
- 6- il est exprimé dans un contexte longuement préparé.

« Fanatisme » est une opinion largement partagée et saillante dans les discours de la majorité lorsque l'on parle, actuellement, des Musulmans. Pour l'Européen, un Arabe ou un Musulman a toujours un caractère typique, le fanatisme, pour certains Tunisiens aussi, un Musulman traditionaliste est fanatique, ce stéréotype est utilisé pour discriminer une identité psychosociale non conforme à la norme de la modernité, il a alors le pouvoir de réduire la divergence intra-catégorielle et d'exclure un groupe stigmatisé. Il est saillant dans les réponses des sujets parce qu'ils se sentent menacés dans leur identité sociale nationale moderne. Cette croyance puise ses racines dans des attitudes et pensées hostiles à l'Islam, dans des jugements négatifs qui remontent au Moyen-âge, aux croisades, à la philosophie des Lumières et récemment aux attentats de 11 Septembre. En effet, quand on parle de l'Islam et du fanatisme, on ne peut pas ignorer la tragédie de Voltaire « Le fanatisme ou Mohamed le

¹ Cette définition m'a été dictée par Rouquette lors du congrès international des représentations sociales qui a eu lieu en Tunisie, juin 2010.

prophète » qui, sans nulle doute, a marqué les représentations sociales de l’Islam et du Musulman pendant des siècles. Voyons un aperçu sur l’œuvre de Voltaire.

6.2.1. Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet XVIII*



Dans sa carrière de philosophe et d’historien, Voltaire a parlé de Mohamet et de sa religion dans près de trente textes dont nous citons la tragédie « Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète » (1742) consacrée toute entière à l’Islam. Cette tragédie met en scène Mohamet le prophète comme un homme politique fanatique et fourbe » (Saï Tlili, 2009, p.11), voire comme l’emblème du débauché et de l’intégriste religieux.

En écrivant cette tragédie, « Voltaire écrit aussi l’histoire de son époque et énonce volontairement ou involontairement les opinions de ses contemporains » (Ibid., p.14) hostiles à toutes les religions. Mais au fil de ses lectures, Voltaire découvre la tolérance des Turcs et change de position vis-à-vis de l’Islam. Vers les années soixante, il parle de l’Islam sur un ton nouveau loin des stéréotypes, il écrit dans une lettre¹ en 1863 : « *j’ai dit qu’on reconnut Mahomet pour un grand homme ; rien n’est plus impie, dites-vous. Je vous répondrai que ce n’est pas ma faute si ce petit homme a changé la face d’une partie du monde, s’il a gagné des batailles contre des armées dix fois plus nombreuses que les siennes, s’il a fait trembler l’empire romain, s’il a donné les premiers coups à ce colosse que ses successeurs ont écrasé, et s’il a été législateur de l’Asie, de l’Afrique, et d’une partie de l’Europe* ». Pour défendre sa position, il ajoute « *quand on a détruit une erreur, il se trouve toujours quelqu’un qui la ressuscite* »².

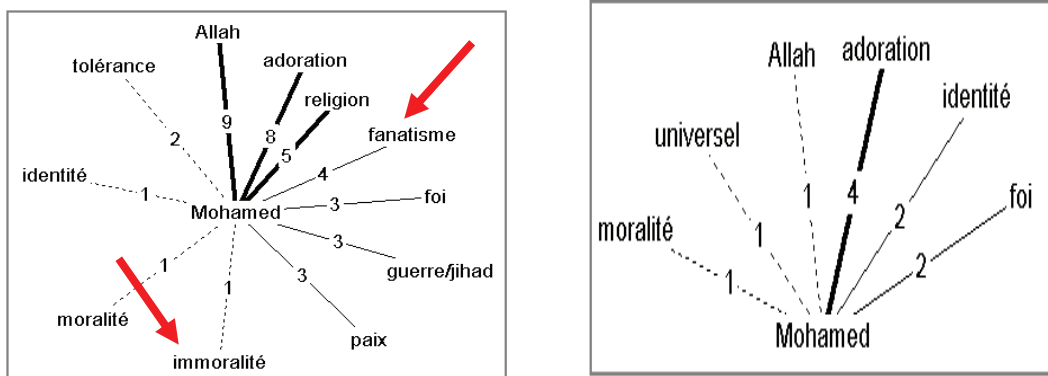
Mais, le « fanatisme » du Musulman n’est pas atténué avec Voltaire puisqu’il continue aujourd’hui à constituer des slogans mobilisateurs des croyances défavorables à l’Islam. Ce nexus est bien le produit de l’imaginaire social, longuement préparé dans l’histoire et resté stable dans la culture arabo-musulmane. Ainsi, nous avons trouvé que ce

¹ En réponse à la Critique de l’Histoire universelle de M. de Voltaire au sujet de Mohamed et de mahométisme.

² Dictionnaire philosophique 1764.

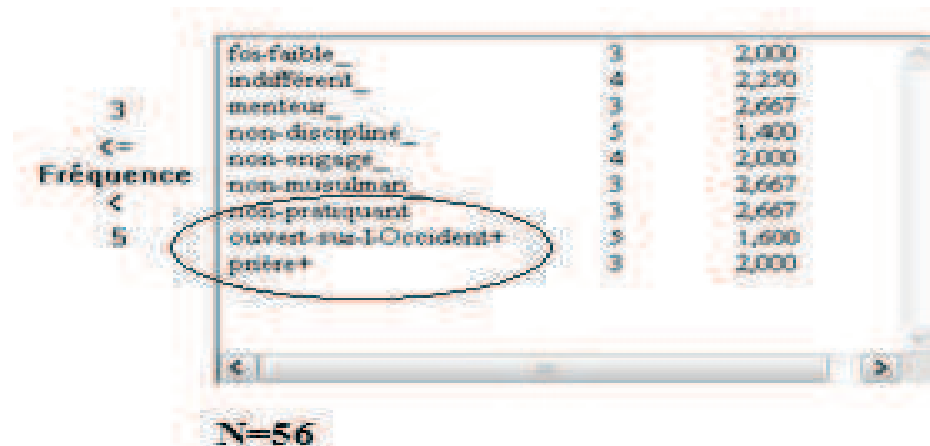
sont surtout les non pratiquants (notamment les garçons) qui ont associé la catégorie « Mohamed » à la catégorie « fanatisme ». La variable « non pratique religieuse » a un lien avec l'apparition du nexus « fanatisme ». Les graphes suivants du mot « Mohamed », cités dans les deux contextes, illustrent bien nos propos.

Figure 27. L'item «Mohamed» en contextes normal et de substitution pour les GNP



En contexte normal, la catégorie « Mohamed » a une connotation plutôt négative, ses liens forts avec les catégories « Allah », « adoration » et « religion » sont nuancés par ses associations aux catégories « fanatisme » et « immoralité ». Mais en contexte de substitution, lorsque les garçons non pratiquants se prononcent sur l'Islam au nom du Musulman d'Orient, toutes les associations sont positives. Il convient de se poser à la fin la question suivante: pourquoi ce lien entre Mohamed et fanatisme se manifeste-t-il dans les représentations du contexte normal et non celles du contexte de substitution. Tentant de trouver un élément de réponse à cette question nous avons constaté que les garçons pratiquants ont connoté positivement l'item « ouverture sur l'Occident » dans l'évaluation de l'endogroupe, ce qui nécessite une étude plus approfondie sur le thème "fanatisme et Mohamed".

Figure 28. Case périphérique des représentations du Musulman Tunisien chez les GNP



V- Etude 4 : La dimension émotionnelle de la représentation sociale de l'Islam et les stratégies motivationnelles de restauration identitaire

1. Méthodologie de l'étude 4

Dans les stratégies cognitives de restauration identitaire, les sujets ont procédé par une distanciation du Musulman d'Orient en transformant la signification de l'Islam d'Orient. Mais, si ces représentations permettent de comprendre comment les sujets perçoivent l'Islam, dans les situations expérimentales, elles ne permettent pas de comprendre quelle valeur sociale donnent les sujets à leurs propres représentations. Ainsi, « comme l'individu a besoin (...) de donner du sens à ce qui l'entoure, il a aussi besoin de cerner la valeur sociale des objets et des êtres (qui l'entourent). Les représentations n'échappent (donc) pas à cette règle » (Moliner, 2001, p.32).

En effet, en demandant aux jeunes étudiants de connoter les associations qu'ils ont citées sous l'inducteur « Islam » au nom propre et au nom du Musulman d'Orient, nous allons focaliser leur attention sur leur soi Musulman et sur leurs attitudes (Verlhiac et Milhabet, 1977), ce qui va augmenter leur perception de leur groupe d'appartenance et sa position par rapport au groupe de référence. Rendues saillantes dans l'esprit des enquêtés, ces informations vont guider leurs jugements sur les réponses qu'ils vont produire dans chacune des deux situations expérimentales. Ces jugements seraient guidés par le désir de réduire la menace identitaire (Campbell, 1986 ; Goethals, 1986) et le désir d'avoir une identité sociale positive et distincte. Dans ce cas, si les sujets estiment que leur Islam est différent et distinct de l'Islam du Musulman d'Orient, ils vont accentuer le consensus entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence sur les opinions indésirables, par effet de faux consensus (Goethals, Messick et Allison, 1991; Suls et Wan, 1987), tout en le minimisant sur les opinions désirables par rapport aux leurs, par effet de fausse unicité (Goethals, Messick et Allison, 1991; Suls et Wan, 1987). Si, par contre, les sujets estiment que leur Islam est semblable à l'Islam du Musulman d'Orient (le référent religieux), ils vont accentuer le consensus entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence sur les opinions positives par effet d'assimilation. Le faux consensus a pour fonction l'autoprotection de soi (Monteil et al. (1996 ; Verlhiac, 1995, 1997), la fausse unicité est une stratégie d'accroissement du Soi (Manstead et al., 1992 ; Marks, 1984), la similitude (Mussweiler, 1999; Craig Mc Garty et John Turner, 1992) est une stratégie qui assure la continuité du soi par son adhésion aux

croyanances collectives et partagées. Il s'agit en effet de construire une nouvelle signification de la situation sociale du groupe menacé.

Nous supposons qu'avec ces stratégies motivationnelles, les jeunes étudiants tunisiens vont chercher à se distinguer du Musulman d'Orient de trois manières :

- renverser les statuts des groupes de manière à ce que l'Islam d'Orient obtienne plus de connotations négatives par rapport à celles attribuées à l'Islam Tunisien et moins de connotations positives, par rapport à celles attribuées à l'Islam Tunisien.
- Se considérer les meilleurs en s'auto-attribuant les valeurs (dimensions) les plus importantes de l'Islam, significativement les plus positives tout en les déniaut au Musulman d'Orient.
- Revendiquer des similitudes avec le Musulman d'Orient sur des traits spécifiques sans renoncer à se singulariser de ce Musulman.

Rappelons que pour Heider et al, (1954) le consensus a une fonction normative, il indique le niveau de conformité des individus à leur groupe d'appartenance et de référence, et des fonctions comparatives évaluatives qui servent à valider la comparaison de l'endogroupe avec le groupe de référence (Kelley, 1952 ; Hilton Smith et Aliche, 1988).

Ces mesures sur les connotations seront complétées par une étude de spécificité réalisée avec le Logiciel Evoc. 2003 afin de connaître ce que les sujets aiment et n'aiment pas dans l'Islam du groupe d'appartenance et l'Islam du groupe de référence.

2. Hypothèses de l'étude 4

Le repérage de ces stratégies motivationnelles nous appelle à émettre trois hypothèses :

L'hypothèse du faux consensus (Goethals, Messick et Allison, 1991; Suls et Wan, 1987): les jeunes étudiants tunisiens surestiment les connotations négatives attribuées à l'Islam d'Orient par rapport aux leurs parce qu'ils considèrent leurs traits négatifs comme très répandus chez le Musulman d'Orient.

L'hypothèse de la fausse unicité (Goethals, Messick et Allison, 1991 ; Suls et Wan, 1987): les jeunes étudiants tunisiens sous-estiment les connotations positives attribuées à l'Islam d'Orient par rapport aux leurs parce qu'ils se considèrent comme exceptionnels et meilleurs.

L'hypothèse de similitude (Mussweiler, 1999; Craig Mc Garty et John Turner, 1992) les jeunes étudiants tunisiens estiment une égalité entre les connotations positives attribuées aux associations produites sous l'inducteur « Islam » en leur nom propre et au nom du Musulman d'Orient parce qu'ils se considèrent similaires et conformes aux normes et valeurs du référent religieux.

3. Résultats de l'étude 4

4. Les stratégies motivationnelles de changement identitaire

4.1. Stratégies de renversement des statuts des groupes

Pour vérifier les hypothèses de faux consensus et de fausse unicité, nous proposons l'histogramme ci-dessous qui illustre comment se distribuent les connotations positives et négatives en fonction de la consigne d'énonciation.

Figure 29. Distribution des connotations (+) et (-) attribuées à l'Islam en contextes normal / substitution



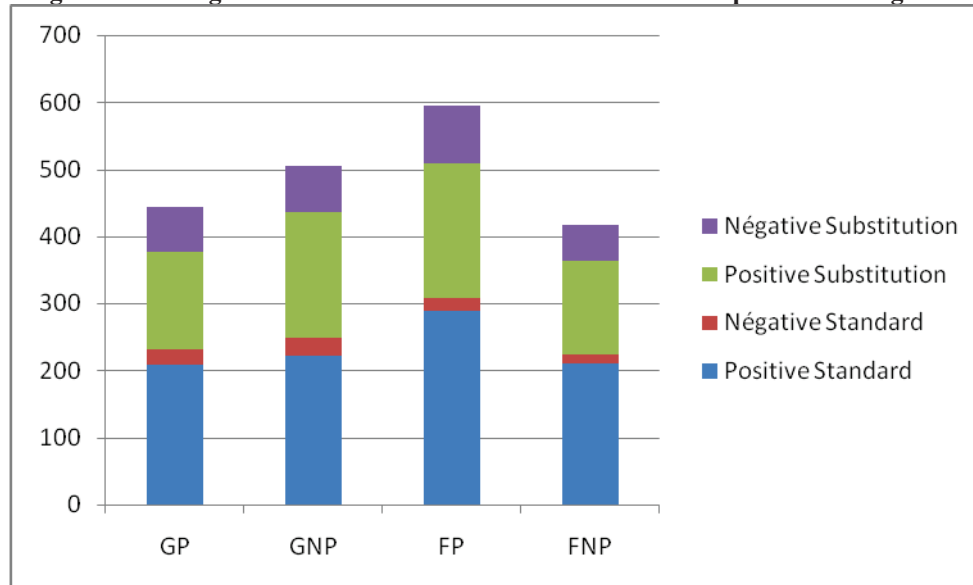
Il paraît bien évident que la comparaison a produit un effet de contraste de type faux consensus sur les connotations négatives. La majorité des sujets ont ainsi attribué plus de connotations négatives à leurs réponses lorsqu'ils se sont prononcés sur l'Islam au nom du Musulman d'Orient et corollairement moins de connotations négatives lorsqu'ils se sont prononcés sur l'Islam en leur nom propre, ce qui veut dire que les jeunes Musulmans Tunisiens ont tendance à projeter leurs traits négatifs sur le Musulman d'Orient, supposé être

aussi leur référent religieux. Il y a alors un renversement des statuts des groupes, d'appartenance et de référence.

Néanmoins, nous constatons que la majorité de la population juvénile cherche à confirmer l'hypothèse de similitude sur les connotations positives avec le Musulman d'Orient de sorte qu'il n'y a pas d'effet de contraste, de type fausse unicité, entre les connotations positives produites dans les deux contextes expérimentaux, ce qui confirme les résultats de l'étude 3 mettant en évidence l'existence d'une stratégie de re-catégorisation supra-ordonnée pour rétablir une continuité avec le groupe de référence.

Toutefois, selon le modèle de comparaison sélective de Mussweiler (1999), lorsque les individus se comparent à un groupe donné, ils peuvent se percevoir soit comme similaires soit comme différents de ce groupe. Nos sujets ont de ce fait cherché à confirmer les deux hypothèses, celles de dissemblance, au niveau des connotations négatives et de ressemblance au niveau des connotations positives, ce qui contredit les nombreuses recherches transposées du paradigme de Tajfel et Wilkes (Craig Mc Garty et John Turner, 1992) montrant que la catégorisation d'objets physique ne permet pas d'obtenir simultanément les deux effets de contraste et de similitude, contrairement à la catégorisation d'objets sociaux (personnes). Ainsi, ces mesures qui portent sur l'objet physique « Islam » ont donné les deux effets : une ressemblance au référent sur les items positifs par effet d'assimilation et une différence du référent par effet de contraste sur les items négatifs, cela semble en rapport avec la nature de l'objet représentationnel qui touche de près les croyances religieuses et l'identité sociale des sujets enquêtés. Les jeunes Musulmans Tunisiens perçoivent alors leur Islam comme similaire à celui du référent religieux sur les traits et croyances positives et différent sur les croyances et traits négatifs. Qui parmi les groupes étudiés a une forte assimilation de l'Islam d'Orient et partant une forte identification au groupe de référence ?

Figure 30. Histogramme de la co-occurrence des connotations positives et négatives



Les comparaisons post-hoc (LSD) ont montré que ce sont les filles pratiquantes qui ont produit des connotations positives significativement plus élevées en contexte normal et des connotations positives significativement plus élevées en contexte de substitution ($p < .00000$). Il y a alors, là, une forte assimilation du référent religieux de la part de ce groupe et le graphe ci-dessus illustre bien la conformité de ce groupe. Cela confirme aussi les résultats des trois études précédentes, ainsi que d'autres études en psychologie sociale indiquant que les femmes sont plus conformistes que les hommes (Worchel et Cooper, 1976).

En résumé, les résultats vont significativement dans le sens des deux hypothèses émises. Les jeunes Musulmans Tunisiens perçoivent leur Islam supérieur à celui du Musulman d'Orient parce que:

- en premier, ils sous-estiment l'Islam du Musulman d'Orient en lui attribuant plus de connotations négatives, par effet de faux consensus, donc, ils considèrent leurs traits négatifs comme très répandus chez les autres.
- en second, ils surestiment leur Islam en s'auto-attribuant, par effet de similitude, presque également les mêmes traits et valeurs positifs. Ainsi, avec la sur-attribution des connotations positives, l'endogroupe se considère « semblable au meilleur » (Chokier, 2008).

Pour restaurer l'identité sociale négative de leur endogroupe, les jeunes étudiants tunisiens ont procédé par un renversement des statuts de manière à ce que le Musulman

d'Orient devient dans la stratification sociale la plus faible. Ils cherchent donc à se montrer supérieurs et distingués des Musulmans d'Orient en projetant sur lui leurs croyances négatives. Nous disons que le phénomène de la « zone muette » de la représentation sociale n'est pas lié seulement à des effets de pression normative mais surtout à des processus de comparaison sociale motivant les sujets à favoriser leur propre groupe. C'est ce qui a été aussi démontré dans une recherche réalisée par Chokier et Rateau (2009) sur la représentation sociale de l'insécurité.

4.2. Stratégies de compétition (Nous sommes les meilleurs !)

Nous avons pu constater dans la figure (29) que les jeunes étudiants tunisiens ont attribué à l'Islam autant de dimensions positives aussi bien en contexte normal qu'en contexte de substitution, ce qui ne permet pas de vérifier l'hypothèse de fausse unicité. Pour connaître s'il y a dans ces dimensions positives quelques-unes qui distinguent l'Islam Tunisien de l'Islam d'Orient, nous avons effectué à l'aide du programme COMPLEX intégré dans le Logiciel Evoc. 2003 une analyse comparative sur les mots connotés positivement et cités dans les deux situations expérimentales. Les résultats se présentent dans le tableau suivant.

Tableau 23. Comparaison entre les items communs produits en contextes normal et de substitution

	Items significatifs	moyenne en CN	Moyenne en CS	Test T de Student
1	Allah	3,16	-3,18	4,52 (S)
2	religion	2,94	-2,96	4,22 (S)
3	prière	2,54	-2,55	3,67 (S)
4	foi	2,18	-2, 20	3,15 (S)
5	tolérance	1,93	-1,94	2,79 (S)
6	jeûne	1,75	-1,77	2,53 (S)
7	bonne moralité	1,67	-1,68	2,40 (S)
8	paix	1,63	-1,65	2,35 (S)
9	Coran	1,20	-1,21	1,71 (S)
13	paradis	Fq=13	Fq=9	NS

Ainsi, quand les jeunes étudiants tunisiens se prononcent sur l'Islam en leur nom propre, les items « Allah », « religion », « prière », « foi », « tolérance », « jeûne », « bonne moralité », « paix », « Coran » sont statistiquement et significativement supérieurs dans leurs évocations. Ces items se rapportent tous aux dimensions principales sur lesquelles

le Musulman Tunisien est jugé négativement par le Musulman d'Orient, la sur-valorisation de ces dimensions leur permet de se montrer les meilleurs dans leur foi, pratiques religieuses, tolérance et moralité. Non seulement les sujets cherchent à se distinguer du référent religieux en se survalorisant avec des dimensions positives « Allah », « prière » et « tolérance » mais cherchent aussi à se gratifier avec la dimension « paradis ».

La valeur sociale qui prend le dessus dans l'Islam Tunisien est la « tolérance » surinvestie pour montrer la modération du Musulman Tunisien et sa supériorité sur le Musulman d'Orient. L'hypothèse de fausse unicité est alors vérifiée parce que les sujets ont établi une comparaison en leur faveur sur les dimensions principales en Islam. Les jeunes étudiants se sont attribué un Islam plus conforme aux normes et aux valeurs religieuses et morales que ne l'est l'Islam d'Orient dans le but de se montrer plus normatifs, plus originaires que le référent religieux, ces normes sont assimilées pour supporter la compétition avec le Musulman d'Orient et construire une identité sociale positive et distincte. Il s'agit bien de la « Conformité Supérieure de soi » de Codol (1975). La discrimination du Musulman d'Orient sur ces dimensions principales a permis aux jeunes tunisiens d'infirmer les méta-stéréotypes négatifs.

4.3. Stratégies mixtes : revendications des similitudes sans renoncer aux singularités (Camilleri, 1973)

La coexistence des biais de faux consensus, de fausse unicité et de similitude nous conduit à supposer l'existence des stratégies identitaires de changement intermédiaires ou mixtes (Camilleri, 1973) adoptées par les jeunes pour réaliser à la fois une conformité et distinction du groupe de référence. Les stratégies de conformité et de distinction s'expriment, comme le soulignent Deschamps et Moliner par « l'adhésion aux représentations sociales dominantes de l'endogroupe ou tout simplement par la survalorisation des caractéristiques que l'individu partage avec les membres de l'endogroupe alors que les stratégies de singularité s'expriment « par le rejet au niveau du soi, des caractéristiques de l'endogroupe. Mais (elles pourraient) se faire aussi par la distance que l'individu introduira entre le soi et l'exogroupe (ou les exogroupes). (...) Elle pourra aussi se réaliser par la survalorisation de critères distinctifs dans la comparaison à autrui » (2008, p.140). Camilleri considère ces stratégies comme des revendications d'une appartenance au groupe d'appartenance tout en adoptant la culture du groupe auquel les sujets refusent d'appartenir.

Le repérage de ces stratégies mixtes permet de connaître quelles opinions positives les sujets estiment dans l'Islam d'Orient pour établir une continuité avec le groupe de référence, aussi quelles opinions négatives les sujets rejettent dans l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient pour se distinguer du groupe de référence.

Ces opinions positives et négatives sont repérées à l'aide du programme COMPLEX intégré dans le logiciel Evoc. 2003 et se présentent dans deux types de fichiers:

- liste des mots positifs et négatifs (fq= 263) apparus uniquement dans le fichier Normal (représentations de l'Islam produites au nom propre),
- liste des mots positifs et négatifs (fq= 381) apparus uniquement dans le fichier Substitution (représentations de l'Islam produites au nom du Musulman d'Orient).

Il est à remarquer que les mots positifs et négatifs cités au nom du Musulman d'Orient sont plus élevés, soit $381 > 263$, cette différence serait liée à des stratégies identitaires de restauration.

En conclusion :

- Les mots positifs cités uniquement en contexte normal et uniquement en contexte de substitution sont ceux revendiqués par les jeunes étudiants pour assurer une continuité avec le groupe d'appartenance et le groupe de référence.
- Les mots négatifs cités uniquement en contexte normal et uniquement en contexte de substitution sont ceux revendiqués par les jeunes étudiants pour démarquer le groupe d'appartenance du groupe de référence.

4.3.1. Revendication de conformité et de continuité

Nous avons choisi seulement 44 items positifs parmi les 263 cités uniquement avec la consigne normale et 50 items positifs parmi les 381 cités uniquement avec la consigne de substitution. Ces items traduisent ce que les jeunes aiment et n'aiment pas dans l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient.

Tableau 24. Items communs produits dans les deux contextes par toute la population estudiantine

Items positifs cités en consigne normale		Items positifs cités en consigne de substitution	
Amour du Musulman(+)	<u>Le meilleur(+)</u>	<u>Accepte les différences(+)</u>	Obéissance(+)
Amour de soi(+)	Les cinq piliers(+)	<u>Aimable (+)</u>	Origine(+)
<u>Appartenance (+)</u>	<u>Modération(+)</u>	<u>Altruiste(+)</u>	Piété(+)
Bonne moralité(+)	<u>Nationalité(+)</u>	<u>Apôtre / successeurs (+)</u>	<u>pas d'orgueil(+)</u>
<u>Certitude(+)</u>	<u>Objectivité(+)</u>	<u>Apprend le Coran (+)</u>	<u>Polygamie(+)</u>
<u>Coexistence(+)</u>	<u>Ordre(+)</u>	<u>Arabe (+)</u>	Pratique(+)
Comprendre le Coran(+)	<u>Ouverture(+)</u>	Bonheur (+)	<u>Progrès(+)</u>
Confiance(+)	<u>Pardon(+)</u>	Bonne pratique (+)	Purification(+)
<u>Continuité(+)</u>	Perfection(+)	Civilisation (+)	Pudeur (+)
<u>Contre l'injustice(+)</u>	Pratique(+)	<u>Conformité(+)</u>	<u>Religion du</u>
<u>Contre tyrannie(+)</u>	Probité(+)	Connaissance de la religion	<u>prophète(+)</u>
Correct(+)	Repentance(+)	(+)	<u>identité(+)</u>
<u>Création(+)</u>	Repos(+)	Contemporain (+)	Respect devoirs(+)
<u>Culture(+)</u>	<u>Respect de l'autre(+)</u>	Coran (+)	Réussite(+)
<u>Développement(+)</u>	Rêve(+)	<u>Dialogue(+)</u>	Sacré(+)
<u>Fêtes religieuses(+)</u>	Salafiste (+)	Dignité(+)	<u>Très optimiste(+)</u>
Gratitude(+)	Sécurité(+)	<u>Facilité (+)</u>	Universel(+)
Honneur(+)	Sécurité (+)	Fierté(+)	Valeurs(+)
<u>Idéal(+)</u>	Tolérance(+)	Générosité(+)	<u>Vrai Musulman(+)</u>
Innocent(+)	Sympathie(+)	Grâce de Dieu	<u>Vraie religion(+)</u>
Islam	Tranquillité(+)	Gratification(+)	
<u>Joie(+)</u>	Union(+)	Jihad(+)	
		<u>Justice(+)</u>	
		<u>Langue arabe(+)</u>	
		Des racines(+)	
		<u>Liberté(+)</u>	
		Mecque(+)	
		<u>Mature(+)</u>	
		<u>Même croyance (+)</u>	
		Même pensée(+)	
		Pratique des devoirs (+)	
		Modéré(+)	

Ce que les jeunes étudiants estiment dans l'Islam Tunisien, c'est l'« appartenance », l'« ouverture », la « perfection », la « modération », la « coexistence », la « tolérance », la « continuité », un « Islam national » de « fête », de « gaieté », de « respect de l'autre », de « sécurité », de « réussite », de « vrai Musulman » et de « vraie religion ».

Dans l'Islam d'Orient, ils estiment les « origines », les « racines », la « langue arabe » du « Coran », l'« arabisme », « Mecque », le « dialogue », la « conformité », la « facilité »,

les « pratiques », un « Islam optimiste », « modéré », de « bonheur », de « progrès », de « respect de la loi » et des « valeurs » et de « polygamie », bref, la « religion du prophète ». Les items positifs cités dans les deux contextes bien qu'ils soient différents, sont complémentaires, ils sont choisis pour établir une continuité sans conflit avec le référent religieux et bénéficier des prestiges de l'identité arabe.

4.3.2. Revendication de singularité

Les items négatifs cités uniquement dans le contexte normal et uniquement dans le contexte de substitution traduisent ce que les jeunes étudiants réfutent dans l'Islam singulariser et distinguer le groupe d'appartenance du groupe de référence.

Tableau 25. Items spécifiques produits dans les deux contextes par toute la population estudiantine

Items négatifs cités en consigne normale	Items négatifs en consigne de substitution	
arabe (-)	abstrait(-)	jihad(-)
confiance (-)	Allah (-)	liberté(-)
croissance (-)	antisémite(-)	loi(-)
désordre (-)	arabisme(-)	mauvaise image du musulman(-)
dévalorisation de la femme (-)	autorité de l'homme(-)	mécréant(-)
habitudes (-)	barbe(-)	mieux que nous(-)
homme et femme(-)	Ben Laden(-)	n'accepte pas de dialoguer(-)
idéologie (-)	conciliation(-)	ne réfléchit pas(-)
illusion (-)	division(-)	origine arabe(-)
interprété (-)	égoïsme(-)	paradis(-)
intimidation (-)	émeute(-)	pensée salafiste (-)
Israël (-)	étranger(-)	polygamie(-)
mal compris (-)	exploitation des pauvres(-)	pratique sans religion(-)
morale (-)	explosion(-)	privation des plaisirs(-)
ne pas fréquenter les filles (-)	fanatique(-)	refoulement(-)
non civilisé (-)	fausse compréhension(-)	retard(-)
notre référence (-)	femme au foyer(-)	satisfaction(-)
obligation (-)	femme soumise(-)	séparation des sexes(-)
oppression (-)	force(-)	soumission(-)
passéiste(-)	habit sectaire(-)	suicide(-)
patrimoine(-)	héritage(-)	superficiel(-)
péché(-)	hypocrisie(-)	supériorité(-)
pensée salafiste (-)	ignorant(-)	têtu(-)
prison (-)	image que fait l'occident sur l'Islam(-)	tolérance(-)
punition(-)	imitation(-)	victime(-)
Quraich(-)	insoucieux(-)	violence(-)
relation floue entre	interdit de voir(-)	virginité(-)
rigidité(-)	isolation(-)	
taliban(-)		
terrorisme(-)		
voile(-)		

Les jeunes étudiants n'aiment pas dans « leur Islam Tunisien » l'esprit « passéiste », de « punition », d'« intimidation », « rigide », « non civilisé », de « Taliban », de « terrorisme », de « prison », de « désordre », d'« idéologie », de « péché », de la

« dévalorisation de la femme » et de « pensée salafiste ». Ainsi, ils s'opposent aux traditions et aux modèles éducatifs (patrimoine, habitude) de leurs parents qui trop attachés aux « références », interprètent et « comprennent mal » l'Islam.

Dans l'Islam d'Orient, ils n'aiment pas l'« arabisme », les « origines arabes », la « mécréance », l'« ignorance », « l'autorité de l'homme », la « barbe », « Ben Laden », la « division », l'« égoïsme », les « émeutes », l'« explosion », le « fanatisme », la « supériorité » et la « soumission », le « refoulement », le « retard », la « pensée salafiste » et « antisémite », la « mauvaise image du Musulman » ou « l'image que fait l'Occident de l'Islam(-) », la « pratique sans religion » et la « virginité ».

Les jeunes étudiants tunisiens pensent que ce sont les Musulmans d'Orient qui donnent à l'Occident une mauvaise image de l'Islam, c'est pour cela qu'ils dénoncent cette identité arabe ethnocentrique et raciste qui « ne réfléchit pas », « exploite les pauvres » et crée des « victimes ».

VI- *Débat sur la connotation de certains items problématiques*

1. Polygamie (+) et virginité (-)

Deux items dont le premier « polygamie », connoté positivement, cité avec la consigne normale notamment par les garçons, le second « virginité » connoté négativement et cité avec la consigne de substitution notamment par les filles, traduisent la déchirure que vit la société tunisienne entre deux cultures contradictoires, traditionnelle et moderne.

Pourquoi une revendication de la polygamie et un rejet de la virginité ?

Ces deux items évoquent les rapports asymétriques des deux sexes et mettent en jeu la représentation de la femme et celle de l'homme dans la société arabo-musulmane. La polygamie met en relief l'autorité de l'homme que le Tunisien revendique d'autant plus après l'interdiction de la polygamie en Tunisie. La virginité (connotée négativement en consigne de substitution), elle, à son tour, met en relief le statut de la femme dominé, par l'homme et son avenir d'épouse et de mère. Les filles et les garçons, chacun a utilisé ses propres arguments pour maximiser les avantages liés à son sexe, dans une société misogyne qui ne tolère pas « la fréquentation des filles », établit « la séparation des sexes » et où « la relation entre homme et femme est floue ». Mais ces deux items traduisent aussi un désir de la part des filles et des garçons d'intégrer dans la culture traditionnelle des valeurs modernes, de « liberté » et d'égalité entre l'homme et la femme.

Dès lors, le nouvel Islam que les garçons revendiquent est un Islam de liberté, ouvert aux autres cultures, qui reconnaît son originalité et favorise la continuité. Les filles revendiquent un Islam moderne qui libère de l'autorité de l'homme et s'attaque surtout aux représentations ataviques des femmes.

2. Salafiste (+) et salafiste (-)

Deux items évoqués par très peu de sujets, le premier a une connotation positive et est cité avec la consigne normale, le second a une connotation négative et cité avec la consigne de substitution. Si très peu de sujets ont cité cet item, cela veut dire que le phénomène salafiste n'a presque pas d'existence en Tunisie avant la révolution de 2011. Nous constatons aussi que le Salafisme dans le contexte tunisien a été valorisé pour favoriser l'endogroupe. En effet, si ce terme a une connotation positive dans le contexte tunisien et négative dans le contexte oriental, c'est pour dire que le salafiste tunisien est plus tolérant que le salafiste du Moyen-Orient perçu comme fanatique et violent.

3. Israël (-) et Mecque (+)

Outre les croyances et les opinions, les contenus verbaux d'une représentation sociale peuvent délivrer aussi des figures mentales. Ainsi, Israël, Mecque, paradis, enfer tout comme Ben Laden et l'homme barbu et explosion ne sont que des posters et des scènes picturales témoignant l'existence d'une troisième dimension figurative dans les représentations sociales (Moliner, 2010). Ces éléments figuratifs dotés d'une forte charge affective contribuent à construire, avec les stéréotypes, le scénario de l'Islam d'aujourd'hui qui pose en premier lieu le conflit entre les musulmans et les juifs.

VII- Zone muette des représentations sociales de l'Islam et processus de comparaison sociale

Qui dit jeune dit exaltation, élan de liberté, réflexion personnelle, action pour changer les traditions et le monde présent, défi pour l'avenir. En effet, le démasquage de la zone muette de la représentation sociale de l'Islam montre bien cette réelle volonté exprimée de la part des jeunes étudiants tunisiens pour changer, favoriser et distinguer leur groupe d'appartenance. C'est parce que les Musulmans d'Orient jugent les Tunisiens très négativement sur leur foi, leurs pratiques religieuses et leur engagement et moralité au point de les considérer comme « mécréant » et « faux Musulman » que nous trouvons ces quatre dimensions re-signifiées dans leurs représentations de l'Islam lorsque les jeunes étudiants sont incités à répondre en lieu et place des Musulmans d'Orient. Etant implicitement placés en situation de comparaison intergroupe avec le groupe de référence, ils se sont auto-valorisés en projetant sur lui leurs opinions et traits négatifs tout en les déniaient chez eux.

Les résultats observés en contexte de substitution ne sont pas le simple fait d'une pression normative mais sont aussi le produit d'un processus de comparaison sociale. Cette comparaison a permis de réduire la supériorité du Musulman d'Orient. Le biais de faux consensus a réduit la dissonance cognitive éprouvée par les sujets à cause des stéréotypes négatifs (mécréant, débauché, non musulman), en façonnant la représentation de l'Islam en leur faveur. Ce biais était renforcé par la combinaison de plusieurs facteurs sociaux (Doise, 1993), comme le contexte social tunisien, l'identité sociale menacée, le sentiment de déviance (Frable, 1993), les jugements négatifs portés sur le Musulman Tunisien et diffusés publiquement dans les médias (Monteil et al., 1996) et le contexte évaluatif de l'expérimentation qui ont motivé les sujets à établir un accroissement du soi (Manstead et al., 1992, Marks, 1984). Ce sont aussi les représentations, les préjugés et les stéréotypes qui ont aidé les sujets à minimiser chez le Musulman d'Orient, les traits positifs. En effet, « Ben Laden », évoqué en contexte de substitution, semble le stéréotype qui a influencé le plus les jugements des jeunes à l'égard du Musulman d'Orient, il a servi pour justifier la discrimination de ce Musulman. Il y a bien un effet de stéréotypie sous-jacent au biais de faux consensus.

La consigne de substitution a bien un effet principal sur le démasquage des opinions négatives et sur le processus de comparaison sociale et des biais cognitifs. C'est ce que

montrent les recherches réalisées par Moliner et Chokier (2006), Chokier et Rateau (2009) Deschamps et Guimelli (2002).

En définitive, l'identité est comme l'indique Zavalloni (1973) « moins une substance », une structure, qu'un processus : (elle) émerge du passé, de l'interaction avec autrui, elle a une fonction dans le présent qui est celle de l'ajustement à une situation donnée, et elle est pouvoir de transformation dans le futur dans la mesure où de cet ajustement surgit la nouveauté (Deschamps et Moliner, 2008, p.15).

Chapitre 5. Correspondance entre croyances centrales et stéréotypes

1- Etude 5 : représentation de l'Islam et stéréotype du Musulman

1. Vue d'ensemble

Cette cinquième étude s'inscrit dans le sillon des travaux expérimentaux de Moscovici et Hewstone (1983), de Doise (1973), de Deschamps et Clémence (1987), de Vidal et Moliner (2004) et de nombreux autres chercheurs. Leurs résultats affirment les possibilités de rapprochement entre deux processus cognitifs différents qui assurent la dynamique et la construction du sentiment identitaire.

Dans cette dernière étape, nous tentons de confirmer l'hypothèse de correspondance entre les croyances centrales de la représentation sociale de l'Islam au sens de la théorie du noyau et la stéréotypie du Musulman au sens de la théorie d'identité et de catégorisation sociale et en même temps de faire la synthèse des quatre études précédentes. L'hypothèse consiste donc à montrer s'il existe un lien entre les éléments centraux de la représentation de l'Islam et les éléments stéréotypiques de la représentation du Musulman. Autrement dit, nous nous interrogeons si ces éléments sont identiques et lesquels des stéréotypes du Musulman correspondent le plus aux croyances centrales de l'Islam. La réponse à cette question permet surtout de comprendre comment les représentations sociales de l'Islam sont modulées pour des finalités identitaires. Afin de vérifier cette hypothèse nous partons du postulat que les deux objets « Islam » et « Musulman » sont inclus dans une même représentation sociale. L'analyse va ainsi concerner tous les mots associés par les sujets avec les deux consignes, normale et de substitution.

2. Méthodologie de l'étude 5

Voici les étapes méthodologiques qui seront suivies:

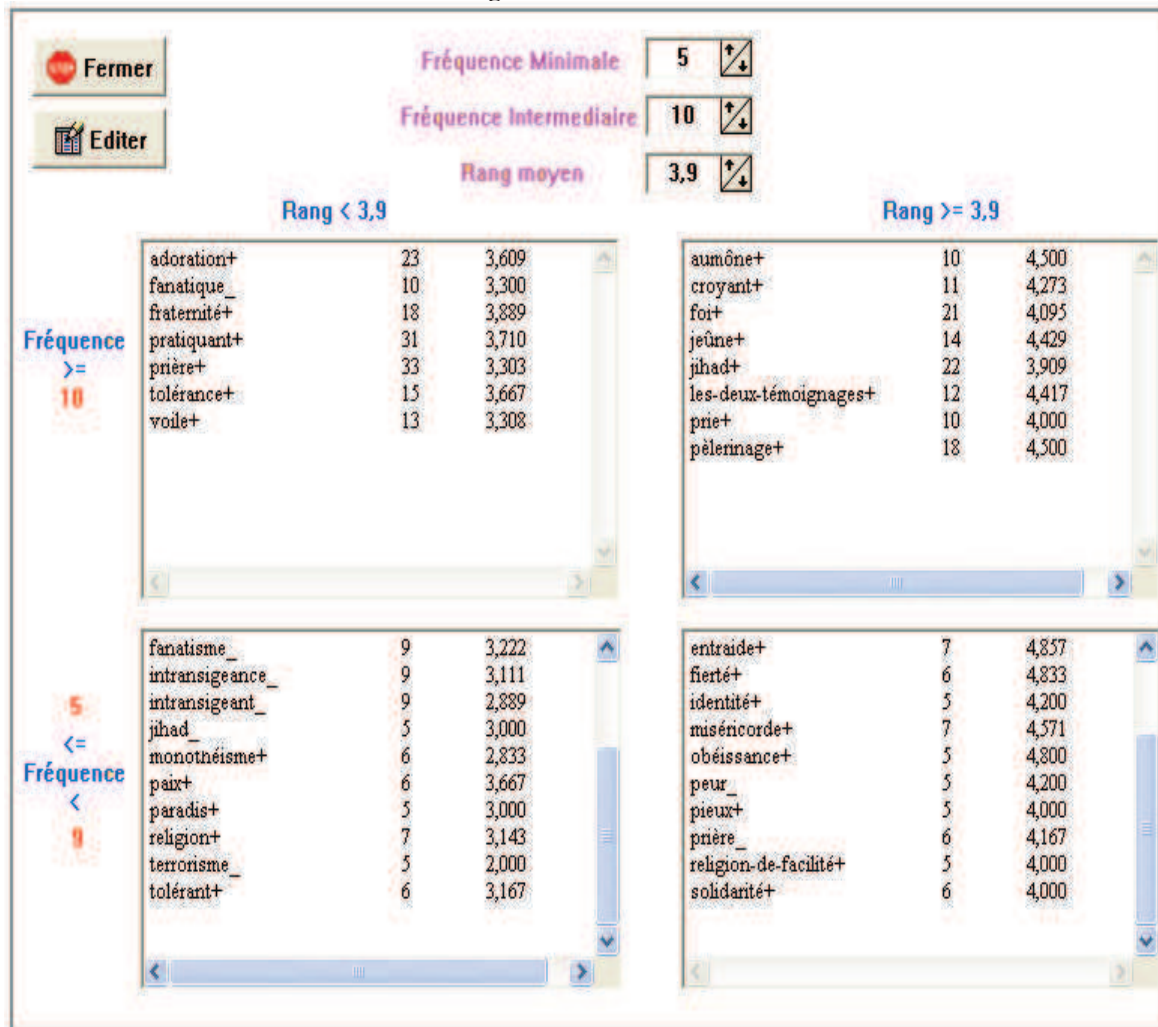
- 1) rassembler dans un même corpus les mots obtenus pour les deux objets Islam et Musulman.
- 2) Traiter le nouveau corpus en termes de "Rang/fréquence".
- 3) Analyser les résultats obtenus sous l'angle de la théorie du noyau.
- 4) Discuter ces résultats sous l'angle de la théorie de l'Identité et de catégorisation sociale.

3. Résultats de l'étude 5

- Rappelons que plus un item est central plus il est placé dans la première case et plus il est partagé par la majorité des sujets interrogés.
- Plus un item est placé dans la zone des éléments contrasté plus il est central pour un sous-groupe minoritaire.
- Plus un item est placé dans les deux périphéries, plus il est en rapport avec le contexte concret des sujets, plus il a une fonction explicative et défensive du noyau central.

3.1. Analyse prototypique des associations citées sous les inducteurs « Islam » et « Musulman » avec les deux consignes normale et de substitution

Figure 31. Analyse prototypique des items cités sous les inducteurs « Islam » et « Musulman » avec les deux consignes normale et de substitution



Dans la zone du noyau, il paraît que la correspondance entre centralité et stéréotypie est vérifiée pour les items « adoration » et « fanatique » et pour les items « prière » et

« pratiquant » (stéréotype positif) repérés centraux dans les représentations de l'objet « Islam » et de la catégorisation « Musulman ».

Aussi, dans la zone des éléments contrastés la correspondance est nettement visible entre les items « intransigeance » et « intransigent » identifiés comme centraux dans les analyses précédentes.

Or, la correspondance entre le noyau « tolérance » et le stéréotype « tolérant » est nuancée vu que l'élément « tolérance » est placé dans la première case et l'élément « tolérant » est placé dans la zone des éléments périphériques. Rappelons que cet item a une moyenne d'apparition plus élevée dans les représentations du Musulman (représentation endogroupe) que dans les représentations du Musulman Tunisien (représentation intergroupes), le test statistique intégré dans le programme Evoc. 2003 a donné une différence significative à 10% t de Student = 3,22. « tolérant » est alors un trait caractéristique de l'endogroupe. Les analyses précédentes ont montré que « tolérant » valorise les membres de l'endogroupe et « tolérance » accentue la similitude entre les membres de l'endogroupe d'appartenance pour le distinguer positivement du groupe de référence. La position de ces deux items, l'un au niveau central, l'autre au niveau périphérique est bien justifiée par le rôle que joue chacun dans la représentation.

En revanche, le stéréotype « fanatique » et la croyance centrale « fanatisme » ne semblent pas jouer le même rôle. Dans les analyses précédentes nous avons trouvé que « fanatique » a avec la même fréquence d'apparition dans les représentations endogroupes ($f_q=18$) que l'item « fanatisme » dans les représentations de l'Islam produites au nom du Musulman d'Orient ($f_q=19$). Alors, ce trait négatif ne concerne pas seulement le Musulman Tunisien, il est utilisé pour différencier entre le bon et le mauvais Islam d'Orient (au sein du groupe de référence). Abric (1994) a bien montré que, dans certaines conditions socio-affectives ou idéologiques, les stéréotypes sont placés au niveau central, donc l'élément « fanatique » est actif au niveau central, voire collectif, pour rejeter le mauvais Musulman et « fanatisme » est actif au niveau périphérique, voire individuel puisque très présent dans les discours des jeunes, pour rejeter le mauvais Islam. La croyance centrale « fanatisme » et le stéréotype « fanatique » jouent le rôle de discrimination dans deux contextes différents, collectifs et individuels.

Finalement, il est intéressant de remarquer que la croyance « adoration » apparaît avant « fanatique », « intransigeance » avant « intransigeant » et « tolérance » avant « tolérant » mais aussi « fanatique » avant « fanatisme ». Ce constat nous amène à comprendre que les croyances prototypiques sont plus centrales que les croyances stéréotypiques et que les croyances stéréotypiques sont plus proches du noyau central que les croyances périphériques puisque la majorité des stéréotypes sont placés à l'extérieur de la case centrale. Il arrive aussi dans le cas d'un objet de représentation sensible, que les stéréotypes soient plus centraux que les croyances centrales.

Nous précisons que les stéréotypes en tant que produit de catégorisation de personnes sont aussi les produits des représentations sociales (Moliner et Vidal, 2003) mais ils n'ont pas le même rôle que le noyau central de la représentation. En effet, « adoration » a un rôle unificateur, celui d'assurer l'interdépendance et la continuité entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence, alors que « fanatique » a un rôle différenciateur, celui de faire la distinction entre le bon et mauvais Musulman, les premiers agissent au niveau collectif, les seconds au niveau individuel.

Pour compléter l'analyse avec une lecture plus approfondie du contenu contradictoire de cette représentation, nous faisons appel au modèle bidimensionnel de Moliner (1994, 1996). L'auteur précise qu'au niveau central et périphérique, la représentation est organisée autour de deux dimensions, descriptive et évaluative, dans cette étude, la dimension descriptive centrale définit ce qu'est l'Islam (adoration, prière, fraternité, prière et voile), la dimension évaluative centrale juge le Musulman « pratiquant » comme étant « fanatique ». Les schèmes placés dans la première périphérie concrétisent le sens abstrait du mot « adoration » et « indiquent ce qu'il est normal de faire ou de dire » (Flament, 1987, 1989), pour être un bon Musulman ; il faut faire « l'aumône, le jeûne, le jihad, la prière, le pèlerinage, et dire les deux témoignages » tout en étant avant tout « croyant ». Un bon Musulman est alors celui qui a la « foi » et qui pratique les cinq piliers de l'Islam. Dans les zones périphériques, descriptive et évaluative, figurent les profils du bon et mauvais Musulman, le bon est le « tolérant » qui a une « identité positive », « fier » de son appartenance, le mauvais Musulman est « l'intransigeant » qui monopolise le « jihad » vers le « terrorisme » et la « peur » et dont la « prière » (connoté négativement) n'a aucune valeur . Il existe alors une contradiction entre la centralité et la périphérie, entre l'Islam normatif et le Musulman contre-normatif, ce qui explique la présence des schèmes périphériques normatifs et contre-normatifs au niveau de toutes les représentations recueillies.

4. Conclusion de l'étude 5

Pour conclure, nous disons, qu'au sein de toute représentation, existe un phénomène de catégorisation, de découpage de l'environnement social en termes de classes pour faciliter sa compréhension et la mise en œuvre des opérations de comparaison et d'évaluation. Aussi au sein de toute catégorisation s'effectue aussi un processus de traitement d'information pour valider les opinions, les jugements et les actions. Mais, c'est le processus représentationnel comme le souligne Moliner (1997, p.284) qui « réalise l'imbrication de plusieurs processus sociocognitifs pour aboutir à la construction d'une réalité sociale cohérente pour l'individu » (cité par Vidal et Brissaud-Le-Poizat, 2009, p.21). Il serait finalement utile et intéressant de confirmer les conclusions de cette cinquième étude et les approfondir avec une étude qualitative des éléments centraux par le biais d'un questionnaire de Mise en Cause (Moliner, 1989). C'est ce que nous projetons de faire plus tard.

DISCUSSION GENERALE

Discussion générale et conclusion

Plus que toute identité, l'identité religieuse est plurielle et polymorphe, elle peut se fragmenter en identité personnelle, sociale, nationale, culturelle, ethnique, raciale ou universelle.

C'est dans sa dimension sociale que nous avons étudié l'identité du jeune Musulman Tunisien. De fait, l'identité sociale n'est pas une image plaquée dans une catégorie d'appartenance mais un processus continu d'auto et d'hétéro-construction. Par définition elle est « la connaissance qu'a un groupe de sa propre appartenance et la signification émotionnelle et évaluative qui résulte de cette appartenance » (Tajfel, 1972, p.292, cité par Deschamps et Moliner, 2008, p.59). En s'appuyant sur cette définition, nous avons tenté d'explorer différentes facettes dans l'identité sociale du jeune Musulman Tunisien, ses faces individuelle, sociale, collective, normative, contre-normative, cognitive, évaluative, émotionnelle et motivationnelle. D'où la nécessaire utilisation d'une stratégie de triangulation afin de pouvoir interpréter avec une approche multi méthodologique les données recueillies. C'est à cette fin que nous avons combiné les approches de catégorisation, d'identité et de représentations sociales.

Pour opérationnaliser ces représentations, nous avons choisi de les étudier à travers deux objets sociaux; un objet de catégorisation « Musulman » et un objet de représentation « Islam », les acteurs de ces représentations sont un échantillon d'étudiants tunisiens composé de quatre groupes, garçons et filles, pratiquants et non pratiquants, de différentes spécialités et origines géographiques.

Dans une première phase, nous avons demandé aux jeunes étudiants d'associer cinq mots ou expressions sous l'inducteur « Musulman ». Dans la deuxième, nous leur avons demandé de citer les cinq caractéristiques les plus typiques du Musulman Tunisien en s'exprimant au nom du Musulman d'Orient puis de connoter avec des signes "plus", "moins" et "zéro" les mots qu'ils ont cités, dans les deux contextes, selon qu'ils ont pour eux un sens positif, négatif ou neutre. Nous voulions, en effet, repérer avec ces deux consignes les représentations endogroupes ou les prototypes du Musulman aussi les représentations intergroupes ou les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien.

La deuxième phase dans l'enquête consiste à demander aux jeunes étudiants d'associer cinq mots ou expressions sous l'inducteur « Islam », d'abord en leur nom propre puis au nom du Musulman d'Orient, et de connoter leurs associations avec des signes "plus", "moins" et "zéro". Nous voulions activer avec la consigne normale, le processus d'assimilation et avec la consigne de substitution les processus de catégorisation, de comparaison et de différenciation sociale en fonction desquelles il devient possible de connaître quelles stratégies cognitives et motivationnelles les sujets vont adopter pour valoriser leurs représentations de l'Islam et restaurer l'identité sociale négative de leur endogroupe.

Notre recherche s'organisait ainsi autour de cinq objectifs :

- 1- repérer les prototypes du Musulman et le degré d'affirmation des jeunes étudiants tunisiens de leur identité musulmane.
- 2- repérer les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien et leurs incidences sur l'identité endogroupe.
- 3- identifier les stratégies cognitives de restauration identitaire
- 4- identifier les stratégies motivationnelles de restauration identitaire.
- 5- comprendre le lien entre les représentations sociales de l'Islam et les stéréotypes du Musulman.

En ce qui concerne le premier objectif, nous avons trouvé que, malgré les variations intra et intergroupes, le consensus est fort aussi bien au niveau des prototypes du Musulman qu'au niveau des représentations sociales de l'Islam traduisant un niveau d'identification élevé des sujets à leur groupe d'appartenance.

Dans la première étude, la variabilité, constatée entre les membres de chaque groupe, portait surtout sur deux traits prototypiques du Musulman, le "croyant prieur" cité au niveau central et le "croyant jeûneur", cité au niveau périphérique. Il y avait alors au sein de l'endogroupe un désaccord sur les pratiques religieuses préférées, bien qu'elles soient toutes obligatoires en Islam. Ce désaccord traduit une réalité sociale en Tunisie, puisque nombreux sont les Tunisiens qui font le jeûne de ramadan sans pour autant pratiquer la prière. Ce fait s'explique aussi par la visibilité sociale de cette pratique religieuse collective et ses pressions normative et de conformité exercées tout le mois de ramadan par le groupe, sans oublier le rôle que joue la famille tunisienne dans l'apprentissage du jeûne aux enfants de bas âge pour les habituer progressivement à cette pratique.

Les critères de variation inter-groupe portait aussi sur les pratiques religieuses. Les pratiquants (garçons et filles) ont, en effet, idéalisé le modèle du Musulman « croyant », « prieur » tandis que les non pratiquants ont idéalisé le modèle du Musulman « croyant », « ouvert » et « pieux », (cités par la majorité), et le modèle du Musulman « droit » et « jeûneur » (cité par un sous-groupe minoritaire). La contradiction entre les deux prototypes du Musulman devient alors plus prononcée lorsque la comparaison est effectuée entre les quatre groupes d'étudiants.

De plus, une différence était constatée entre les filles et les garçons au niveau de l'item « prie » statistiquement et significativement supérieur dans les réponses des filles. En s'appuyant sur des recherches récentes en psychologie sociale, notamment sur la sémantique des traits prototypiques (Mollaret, 1998) qui montrent que les individualistes utilisent des traits plus abstraits pour décrire des personnes de leurs connaissances (Newman, 1991, 1993) alors que les collectivistes utilisent des traits comportementaux plus concrets (des verbes), plus spécifiques et plus contextuels (Shweder et Bourne, 1992). Nous avons conclu que les filles, en utilisant trop le verbe « prie » devraient leur conformisme à une identité collectiviste qui a accentué leur identification au groupe d'appartenance et de référence.

Ces variations s'expliquent par les caractéristiques identitaires de chacun des groupes enquêtés (celui de sexe et de pratique), les filles ont manifesté, de ce fait, une tendance au repli sur soi alors que les garçons et surtout les non pratiquants ont exprimé une ouverture sur l'autre. Nous avons alors deux types de Musulmans en Tunisie, le conformiste introverti et le non conformiste extraverti.

Mais ces variations intra-groupe et intergroupe (au sein de chaque groupe et entre les quatre groupes) n'ont pas empêché de trouver, dans les analyses statistiques de la valence des mots cités, une affirmation très positive de l'identité musulmane de la part de tous les sujets. Pour connaître les dimensions importantes valorisées consensuellement chez le Musulman et qui ont augmenté l'interdépendance et l'identification des jeunes tunisiens à leur groupe d'appartenance, nous avons mené une analyse qualitative sur les dix premiers prototypes cités qui caractérisent un bon Musulman, les résultats ont montré cinq dimensions importantes fortement partagées; « bonne moralité », « pratique », « croyance (ou foi) », « engagement » et « tolérance ». Notons qu'une sixième dimension, faiblement partagée, était aussi identifiée, qualifiant le mauvais Musulman de « fanatisme ».

En ce qui concerne le deuxième objectif portant sur les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien, les résultats ont montré que les stéréotypes émis par les Musulmans d'Orient et que les jeunes étudiants tunisiens ont intériorisés s'opposent catégoriquement aux prototypes du Musulman. De fait, les réponses des jeunes dévoilaient deux identités polarisées entre « croyant » et « mécréant », « pieux » et « débauché », « pratiquant » et « non pratiquant », « sincère » et « hypocrite », « prie » et « non Musulman ». Les stéréotypes étaient si nombreux et si négatifs que les réponses ne semblaient pas être produites par les mêmes sujets. Ces jugements négatifs que les jeunes ont assimilés et en fonction desquels ils ont évalué leur endogroupe traduisaient un rapport plus que conflictuel entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient. Là, il ne fallait oublier ni l'effet de l'asymétrie positionnelle entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient ni l'emprise des stéréotypes culturels (Devine, 1989 ; Devine et al., 1991) ni le rôle des médias dans la diffusion de ces préjugés. Cette contradiction s'explique selon la théorie de l'identité (Tajfel et Turner, 1979, 1986) et de comparaison sociale (Festinger, 1954) par la comparaison asymétrique qui se solde toujours par une identité sociale négative et stéréotypée. Pour la théorie socioculturelle, les préjugés passent dans les groupes sociaux par contagion et s'investissent beaucoup dans les groupes minoritaires. Aussi, selon le modèle idéologique de la dominance sociale, le groupe dominant développe des stéréotypes afin de légitimer son pouvoir sur les groupes inférieurs.

Main mise sur les normes et les valeurs d'une religion qui régnait plus que quatorze siècles, main levée contre les avatars et les déviants de cette religion. Lorsque le régime politique tunisien a entamé des réformes sur l'Islam et le Musulman, les Musulmans d'Orient (le référent religieux) se sont farouchement levés contre les Musulmans Tunisiens pour les juger d'«hypocrisie », de « dissolu », de « faux musulman », de « débauché », justifier leur « mécréance » et par la suite leur exclusion de l'Islam. Il semble que la modernisation de la religion n'a pas plu aux Musulmans d'Orient qui ont accusé les Tunisiens de déviance et d'imitateur de l'Occident. Il faudrait selon ce Musulman se replier sur le passé pour mener à bien la loi religieuse.

Mais les jeunes étudiants n'étaient pas restés bras croisés devant ces jugements négatifs de leur groupe d'appartenance.

En approfondissant l'analyse, nous avons trouvé au niveau de la périphérie de toutes les représentations intergroupes (celles du Musulman Tunisien), des mécanismes de défense

individuelles tentant de réduire l'incohérence normative, qui pesait lourdement sur leur bien-être identitaire, disons une tentative de restauration identitaire « superficielle » (Deschamps et Moliner, 2008). Mais il fallait d'abord qu'un phénomène de sous-typage se produise pour favoriser la mise en œuvre de ce travail de restauration minutieux.

Etant placées au niveau de la périphérie, « le pare-choc du noyau central » les stratégies étaient alors individuelles, quelques membres de chaque groupe ont tenté de transformer les traits négatifs du Musulman Tunisien en des traits positifs, en développant ce que Flament appelle des « schèmes étranges » (1989). C'est de cette façon que des arguments para-normatifs et anti-normatifs se sont élaborés pour expliquer ou rationaliser la contradiction du Musulman Tunisien avec des arguments sociologiques comme l'« ouverture » et « l'imitation de l'Occident », des arguments psychologiques et institutionnels comme l'« ignorance de la religion » et des arguments politico-idéologiques comme le « libéralisme ». Mais ces stratégies individuelles ne pourraient pas infirmer les stéréotypes négatifs que portent les Musulman d'Orient sur les Musulmans Tunisiens.

Parmi les quatre groupes, les filles non pratiquantes formaient le groupe le plus influencé par les méta-stéréotypes négatifs, de sorte qu'elles ont adopté une stratégie de décatégorisation (Turner et al., 1981) au niveau central en divisant le « pratiquant » en deux groupes opposés pour que le nouveau groupe « pratiquant tolérant » soit comparé positivement au groupe « pratiquant fanatique » issu de cette division. Elles étaient les plus remarquables sur le plan identitaire parce qu'elles ont pu se redéfinir positivement en tant que Musulmanes.

Mais il ne suffit pas de définir l'identité sociale par les représentations de notre groupe d'appartenance ni par les jugements et les stéréotypes que les autres groupes émettent à notre égard, il faut aussi voir la part des membres de l'endogroupe et leur façon d'agir sur leur propre définition de soi pour infirmer ces jugements négatifs et stéréotypes. Pour la théorie de l'identité sociale, la façon dont les individus réagissent à une comparaison défavorable dépend du système de croyances auquel ils croient et de leur perception de la situation intergroupe, si le système de croyances ne tolère pas aux individus de sortir de leur groupe, et l'exogroupe dominant n'accepte pas d'accueillir le déviant, les stratégies sont collectives. De fait, les réponses des sujets dans les deux premières études nous ont convaincu que les jeunes étudiants tunisiens auraient tendance à réagir avec des stratégies identitaires collectives pour réduire l'anxiété causée par la comparaison négative.

Nous sommes, ainsi, arrivés au troisième objectif concernant les stratégies cognitives de restauration identitaire. En effet, depuis l'analyse prototypique sur les représentations sociales de l'Islam, ces stratégies ont montré leurs premiers signes, avec la technique de substitution nous avons pu observer des variations dans le contenu et la structure des représentations sociales de l'Islam en faveur de l'endogroupe. Le démasquage de la zone muette permet alors d'étudier le favoritisme endogroupe. Il y avait plus de différence que de ressemblance entre les items cités au nom propre et ceux cités au nom du Musulman d'Orient. Cette différenciation était expliquée par un comportement d'évitement, activé pour se distancier du groupe qui menace l'image du sujet, son identité sociale et les normes qu'ils valorisent et partagent avec son endogroupe. Nous avons constaté, finalement, que les représentations de l'Islam des quatre groupes sont toutes organisées autour des dimensions centrales qui valorisent l'Islam de l'endogroupe et dévalorisent l'Islam d'Orient.

Mais ce favoritisme endogroupe a nécessité un travail cognitif fort coûteux. De fait, pour pouvoir se comparer favorablement à leurs juges, les jeunes se débrouillent pour que quelques éléments centraux normatifs perdent leur poids et changent leurs fonctions. « Allah » une catégorie omniprésente dans les représentations de l'Islam Tunisien était absente dans les représentations de l'Islam d'Orient, cédant la place aux catégories négatives « fanatisme » et « intransigeance ». Un autre canevas de raisonnement était identifié lors de l'analyse de similitude sur les catégories lexicales, nous avons trouvé que les catégories centrales (Allah, adoration, foi, moralité, identité, tolérance, fanatisme) étaient surinvesties par les processus égo-centrés de similitude et de différenciation afin d'augmenter la ressemblance et l'identification des sujets à leur groupe d'appartenance et leur différence et écart du groupe de référence. Toutefois, un désir de continuité a été aussi exprimé par les jeunes qui ont adopté une stratégie de **re-catégorisation supra-ordonnée** (Turner, 1981) afin de réduire la saillance de l'identité sociale négative au profit d'une identité collective positive. Il devient alors possible de se conformer au Musulman d'Orient sur les dimensions auxquelles le Musulman Tunisien était jugé négativement. Nous avons trouvé aussi que le nexus (Rouquette, 1994) « **fanatisme** » qui est un stéréotype négatif très ancien, « resté stable dans le temps », revivifié par les stéréotypes récents et contextuels de « Ben Laden » et « Taliban » constituait la base sur laquelle nos sujets ont fondé leurs arguments pour discriminer le Musulman d'Orient et lui ôter son statut de référent religieux.

En ce qui concerne le quatrième objectif portant sur les stratégies motivationnelles de changement, les hypothèses de faux consensus (Ross et al., 1977), de fausse unicité (Harris et

Wilshire, 1988 ; Ross et al., 1977) et de similitude ont pu montrer comment les jeunes tunisiens comparent l'islam Tunisien à l'islam d'Orient. Ces biais de faux consensus, de fausse unicité et de similitude ont mis en évidence trois stratégies motivationnelles de restauration identitaire, une stratégie de renversement des positions des groupes, d'appartenance et de référence, une stratégie de compétition sociale et une stratégie d'hétérodoxie ou de revendication des similitudes sans renoncer à la singularité (Camilleri, 1973) de l'endogroupe. Le renversement des statuts s'est manifesté par une sur-attribution des connotations négatives à l'islam d'Orient, la compétition sociale s'est manifestée par une assimilation des normes les plus valorisées en Islam, statistiquement et significativement supérieures dans les réponses des quatre groupes, de telle sorte que l'islam Tunisien devenait le meilleur au niveau de la foi (Allah, foi), de la pratique religieuse (prière, jeûne), de l'identité (Mohamed), de l'engagement (Coran, religion), de la moralité et de l'ouverture sociale (tolérance et paix). Les sujets se sont même auto-gratifiés avec l'item « paradis ». Les jeunes étudiants se surestimaient alors avec un Islam plus positif, plus conforme aux normes, plus authentique et plus tolérant que ne l'est l'islam d'Orient, il s'agit bien de la « Conformité Supérieure de soi » dont parle Codol, (1975), encore une fois les jeunes ont réussi à se sur-valoriser sur les dimensions à partir desquelles on a jugé négativement leur endogroupe.

Dans les stratégies de revendication de continuité (Camilleri, 1973), les sujets ont manifesté un désir de partager avec le groupe d'appartenance un Islam de « bonheur », de « perfection », de « nationalité », de « coexistence », de « fête » et de « joie », « modéré(e) » et « objecti(ve) » qui lève les « interdits », encourage la « créativité » et le « développement », et de partager avec le Musulman d'Orient un Islam de « conformité » et d'« identification » aux « origines », aux « racines », à une « identité » de « langue arabe », celle du « Coran » et de la « religion de Mohamed » mais aussi de « polygamie ».

Dans « les stratégies de revendications de singularité » (Camilleri, 1973), les sujets se sont opposés à un Islam Tunisien « passéiste », « non civilisé », celui de « séparation des sexes », de « dévalorisation de la femme », de « punition », de « Taliban » et de « terrorisme », qui « ne satisfait pas aux besoins », « mal compris » et « mal interprété » qui produit une « mauvaise image du Musulman ». Comme ils s'opposaient à un Islam d'Orient, celui de l'« arabisme », de « Quraich », de « l'autorité de l'homme », de la « barbe », de « Ben Laden », de « division », d'« égoïsme », des « émeutes », d'« explosion », des « origines arabes », de « refoulement », de « virginité », de « retard », de « supériorité ». Bref, un Islam qui « exploite les pauvres ».

Depuis l'analyse de similitude, nous avons constaté ce débat sur l'identité arabe, désigné aussi par le terme « référent ». Ce sont surtout les sujets pratiquants qui refusent cette identité « arabe » l'accusant de « fanatisme », d'« extrémisme » et de « fermeture ». L'origine arabe est tout autant revendiquée et rejetée.

« Polygamie » désiré par les garçons alors que « virginité » rejeté par les filles, traduisent le désir des jeunes d'égaliser les avantages et les chances entre l'homme et la femme, et de réconcilier les normes de la culture arabo-musulmane avec les normes de la modernité. L'identité musulmane, chez les jeunes tunisiens, semble en effet vivre un moment historique difficile, rester fidèle à ses origines et résister à ce que la modernité veut lui imposer ou s'ouvrir au monde, intégrer la dimension temporelle dans son crédo et vivre le Message de manière évolutive sans perdre ses repères. Or, il semble que les jeunes étudiants tunisiens ont tenté de forger une identité spécifique et singulière capable de s'adapter aux valeurs anciennes et nouvelles.

Toute une logique cognitive et motivationnelle était alors mobilisée pour que le Musulman d'Orient perde sa validité et son statut de superviseur, il est désormais un groupe de référence négatif (Newcomb, 1943) auquel les jeunes étudiants tunisiens ne veulent pas appartenir et s'y identifier parce qu'il menace leur identité sociale et les normes valorisées qu'ils partagent avec l'endogroupe, comme la tolérance. Ils ont réussi à infirmer les méta-stéréotypes négatifs puis à valoriser leur groupe d'appartenance sur les dimensions à partir desquelles il était évalué négativement par le Musulman d'Orient ce qui leur a permis d'atteindre un favoritisme endogroupe.

En ce qui concerne le cinquième objectif qui vise à étudier la correspondance entre les représentations sociales de l'Islam et les stéréotypes du Musulman, nous avons trouvé un rapprochement entre l'élément central « adoration » et le stéréotype « fanatique », aussi entre « intransigeance » et « intransigeant », « tolérance » et « tolérant », chacun placé après l'autre. Ce qui prouve la primauté des croyances centrales sur les croyances stéréotypiques et des croyances stéréotypiques sur les croyances périphériques, nous avons aussi constaté la primauté du stéréotype « fanatique » sur la croyance centrale « fanatisme », ce qui confirme les propos d'Abric sur le statut central de certains stéréotypes dans certains contextes socio-affectifs ou idéologiques. Les croyances et les stéréotypes, bien qu'ils soient différents, ils accomplissent des rôles complémentaires dans la représentation. Les croyances agissent au niveau du processus représentationnel pour démarquer le bon Islam du mauvais Islam, les

stéréotypes agissent au niveau du processus identitaire pour différencier entre le bon et le mauvais Musulman, ces processus égo et socio-centrés, de similitude, de différenciation, de catégorisation et de comparaison étaient très actifs et ont réussi à construire une identité sociale positive et distincte pour le Musulman Tunisien. Le repérage de ces a permis d'expliquer comment s'opère au niveau cognitif le fonctionnement des stratégies identitaires de changement.

Les résultats de cette étude montrent, ainsi, l'importance de la dimension religieuse dans la définition de soi et du sentiment identitaire, notamment le rôle des représentations sociales du Musulman et de l'Islam dans la détermination des traits psychosociologiques et des processus constitutives de l'identité religieuse. Cette identité était, en effet, exprimée à différents niveaux plus ou moins forts et plus ou moins durables, elle était plus forte chez les pratiquants, plus conformiste et collectiviste chez les filles, plus sociable chez les garçons, plus fanatique et ethnocentrique chez le Musulman d'Orient, plus ouverte et tolérante chez le Musulman Tunisien, plus arabe et originale chez le Musulman d'Orient et plus européenne et occidentale chez le Musulman Tunisien, plus durable dans les croyances centrales et plus changeante dans les croyances stéréotypiques et périphériques. Il s'est avéré aussi que les traits du bon Musulman sont variés et hiérarchisés, les uns sont meilleurs que les autres. Donc, le prototype du Musulman varie selon un ensemble de facteurs, comme l'appartenance religieuse (pratiquant et non pratiquant), l'appartenance de genre (garçon et fille) et l'appartenance culturelle et sociale du groupe. De fait, le processus d'individuation induit par la sécularisation (ou la modernité) a transformé la représentation de la femme (notamment à travers l'item « virginité », connoté négativement par les filles), il a aussi un impact sur les représentations de certaines pratiques religieuses qui se manifestent par une distanciation à l'égard du rite de la prière constatée chez les non pratiquants, la focalisation sur la pratiques de la prière chez les filles, la séparation entre le croire et la pratique chez les non pratiquants, le refus de l'arabisme et de l'identité « arabe », comme étant le seul « référent » religieux par les non pratiquants. Il y a bien là, les produits de la modernité et une tentative de la part des jeunes de substituer à « l'ordre ancien » un ordre nouveau » (Deschamps et Moliner, 2008).

Nous concluons que l'identité sociale du Musulman Tunisien est dominée par deux dimensions, une dimension stable qui est normative, donc purement religieuse et une dimension changeante qui est culturelle. La face culturelle de cette identité est façonnée par deux processus, le processus de socialisation et le processus d'acculturation (Camilleri, 1989). En effet, après l'appropriation des normes collectives au sein de la famille et de

l'école (enculturation), chacun de ces jeunes prend la relève pour s'accuser, s'autocritiquer et prendre une part active par rapport à sa socialisation. Cette autocritique ne s'est pas passée de la même façon et sans influence des méta-stéréotypes négatifs et du contexte politique et social dans lequel s'est trouvé le sujet et s'est déroulé l'enquête. En bref, c'est en somme la dimension culturelle qui a autorisé cette variation et impulsé ce dynamisme dans l'identité religieuse sans pour autant dépasser les limites de la norme, ce qui veut dire que l'identité musulmane tient encore bon dans la société tunisienne bien qu'elle veuille se distinguer de son premier enseignant de la norme islamique.

Il n'est nullement possible de parler de l'Islam sans Musulman ni de Musulman sans Islam. Nombreuses sont les recherches qui ont étudié le Musulman dans un contexte interculturel, dans des sociétés d'accueil, européennes notamment, ces recherches ont confirmé toutes le danger des stéréotypes du Musulman sur l'identité des minorités musulmanes, aussi notre recherche a montré que même dans un contexte intra-culturel et sur son propre territoire, le Musulman est menacé par les stéréotypes négatifs et la discrimination par les autres Musulmans. De plus, les recherches consacrées à l'Islam dans un contexte interculturel ont montré que cet objet de représentation contient une zone muette où résident des cognitions contre-normatives non avouables en contexte normal, de peur d'avoir une image personnelle non gratifiante. Notre recherche a prouvé davantage l'existence de cette zone muette formées des jugements et de méta-stéréotypes négatifs démasqués avec la consigne de substitution.

Selon Abric (1994), le noyau central d'une représentation a deux dimensions, normative et fonctionnelle, dont l'une ou l'autre s'actualise selon la nature de l'objet et la finalité de la situation. Dans les représentations recueillies, nous avons trouvé que ces deux dimensions sont activées simultanément dans la représentation de l'Islam, et pas toujours dans les représentations du Musulman, puisque la dimension fonctionnelle n'apparaît que dans la représentation des pratiquants. Ce constat prouve que le contenu et la structure de la représentation varient en fonction de l'objet représenté, qu'il soit physique ou social, et de la position du sujet enquêté dans le champ social, position déterminée par les rapports sociaux et symboliques qu'il entretient avec l'objet représenté. Nous citons, dans ce cadre, Doise (1992, p. 13) « selon ces positions, les principes organisateurs du méta système varient ; ils peuvent, par exemple, exiger une application rigoureuse de principes logiques lors d'un travail scientifique, ou viser surtout une défense de la cohésion du groupe lors d'un conflit avec un autre groupe. Dans les deux cas, le fonctionnement cognitif (...) est en fait régi par

des régulations sociales différentes ». Cela confirme les résultats trouvés à propos des représentations des non pratiquants, ils étaient les plus influencés par les méta-stéréotypes négatifs ce qui a augmenté leur distanciation du groupe d'appartenance et aussi du groupe de référence, leur réticence par rapport aux pratiques religieuses est ainsi expliquée par ce conflit intergroupe et non par un manque d'engagement comme le pensent les islamistes fondamentalistes. Pour cela, nous recommandons à l'instar de Doise « d'étudier l'ancrage des cognitions et des attitudes dans les particularités du champ social qui les génère » parce que les études des représentations sociales « ne peuvent pas consister seulement dans le repérage de savoir commun, elles doivent aussi en étudier les modulations en fonction de leur imbrication spécifique dans un système de régulation symbolique » (1992, p.15).

Les événements qui ont eu lieu après la révolution et qui ont accompagné cette recherche, m'ont apporté d'autres explications au conflit identitaire dont souffrent les jeunes tunisiens, c'est la répression dans tous ses états, qu'elle soit interne ou externe, politique ou religieuse, traditionnelle ou moderne, ce qui ne confirme en rien la thèse de Tariq Ramadan affirmant que la révolution arabe est un refus abrupt du modèle occidental.

Notre recherche contribue, aussi, à l'illustration d'une méthodologie simple pour l'étude de l'identité sociale avec les paradigmes et les outils de l'approche des représentations sociales, simple parce qu'elle permet le repérage des stratégies de restauration identitaire avec le moindre coût pour l'enquêteur et l'enquêté, ce qui prouve la pertinence de la théorie des représentations dans l'étude des processus et de la dynamique identitaires.

Mais nous restons convaincus que cette étude sur l'identité sociale du jeune Musulman Tunisien n'est qu'une facette parmi d'autres qui restent à explorer. Les pistes à ouvrir sont nombreuses, nous estimons, en effet, qu'il serait important d'analyser les réponses obtenues en plaçant les jeunes dans une procédure de comparaison directe et dans un contexte réel avec le Musulman d'Orient, Egyptien ou Saoudien notamment, et de chercher les variations des réponses. Il serait aussi intéressant de confronter les résultats obtenus avec une deuxième étude réalisée après la révolution tunisienne ou avec une étude réalisée sur des étudiants Saoudiens et Egyptiens, en inversant les consignes, cela permettrait de croiser les résultats et éventuellement de mieux les expliquer. Plusieurs autres aspects, notamment émotionnels et mythiques pourraient encore être étudiés, dans cette identité, ce qui laisse cette recherche ouverte à d'autres travaux.

ANNEXES

Annexe 1 : Le questionnaire d'évocation libre

Université Paul Valéry Montpellier III
Faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis
Département de Psychologie



Dans le cadre de la préparation d'un Doctorat en Psychologie Sociale, nous sommes en train de mener une étude sur le point de vue des Jeunes Tunisiens sur l'Islam. Nous vous demandons donc de bien vouloir répondre aux questions ci-dessous le plus sincèrement et le plus spontanément possible.

Votre coopération est indispensable pour la réalisation de cette recherche qui porte sur un sujet de première importance pour notre société.

Ce questionnaire est anonyme. Il ne comporte ni bonnes ni mauvaises réponses puisque nous avons tous des opinions très différentes.

Merci pour votre participation

Kaouther Souissi

يندرج هذا الاستبيان في إطار إعداد أطروحة بحث لنيل رسالة الدكتوراه في علم النفس الاجتماعي. هدفنا هو دراسة صورة الإسلام في ذهنية الشباب التونسي، لذا نرجو التفضل بإبداء رأيك حول هذه المسألة بكل صدق و تلقائية.

الأجوبة سوف تبقى سرّية، ليس هناك جواب صحيح وآخر خاطئ، جائز أو غير جائز، ما يهمنا هو رأيك.

شكرا على المشاركة

كوثر سويسي

1) a/- Lorsqu'on vous dit « Islam » quels sont les 5 mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit ?

إذا قلت لك "إسلام"، ما هي الكلمات أو العبارات التي تخطر تلقائيا في ذهنك؟ اكتب 5 كلمات أو عبارات

- Réponse 1 :1 جواب /_/

- Réponse 2 :2 جواب /_/

- Réponse 3 :3 جواب /_/

- Réponse 4 :4 جواب /_/

- Réponse 5 :5 جواب /_/

b/- Pour chacune des réponses que vous venez de donner, indiquez si pour vous, quand vous pensez à l'Islam, elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

فيما يخص كل إجابة، هل لها بالنسبة إليك معنى إيجابي أو سلبي، ضع العلامة (+) إذا إيجابي، العلامة (-) إذا سلبي، والعلامة (0) إذا لا سلبي و لا إيجابي، ضع العلامة المناسبة أمام كل إجابة.

2) a/- Lorsqu'on vous dit « Musulman » quels sont les 5 mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit ?

إذا قلت لك "مسلم"، ما هي الكلمات أو العبارات التي تخطر تلقائيا في ذهنك؟ اكتب 5 كلمات أو عبارات

- Réponse 1 :1 جواب /_/

- Réponse 2 :2 جواب /_/

- Réponse 3 :3 جواب /_/

- Réponse 4 :4 جواب /_/

- Réponse 5 :5 جواب /_/

b/- Pour chacune des réponses que vous venez de donner, indiquez si pour vous, quand vous pensez au Musulman, elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

فيما يخصّ كل إجابة، هل لها بالنسبة إليك معنى إيجابي أو سلبي، ضع العلامة (+) إذا إيجابي، العلامة (-) إذا سلبي، والعلامة (0) إذا لا سلبي و لا إيجابي، ضع العلامة المناسبة أمام كل إجابة.

3) a/- D'après vous, lorsqu'un Musulman d'Orient pense à "l'Islam", quels sont les 5 mots ou expressions qui lui viennent spontanément à l'esprit ?

حين يفكر مسلم شرقي في "الإسلام"، ما هي الكلمات أو العبارات التي تخطر تلقائيا في ذهنه؟ اكتب 5 كلمات أو عبارات

- Réponse 1 :1 جواب /_/
- Réponse 2 :2 جواب /_/
- Réponse 3 :3 جواب /_/
- Réponse 4 :4 جواب /_/
- Réponse 5 :5 جواب /_/

b/- Pour chacune des réponses que vous venez de donner, indiquez si pour ce Musulman d'Orient, quand il pense à l'Islam, elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

فيما يخصّ كل إجابة اقترحها، هل لها بالنسبة إلي المسلم الشرقي معنى إيجابي أو سلبي، ضع العلامة (+) إذا إيجابي، العلامة (-) إذا سلبي، والعلامة (0) إذا لا سلبي و لا إيجابي، ضع العلامة المناسبة أمام كل إجابة.

4) a/- D'après vous, quand un Musulman d'Orient parle du "Musulman Tunisien" quelles sont les 5 caractéristiques les plus typiques qu'il lui attribue ?

حسب رأيك، حين يفكر مسلم شرقي في "مسلم تونسي" ما هي الخصائص 5 التي يميّزه بها أكثر؟ اكتب 5 كلمات أو عبارات

- Réponse 1 :1 جواب /_/
- Réponse 2 :2 جواب /_/
- Réponse 3 :3 جواب /_/
- Réponse 4 :4 جواب /_/
- Réponse 5 :5 جواب /_/

b/- Pour chacune des caractéristiques qu'il vient de donner, indiquez si pour le Musulman d'Orient, quand il pense au "Musulman Tunisien", elle est positive (+), négative (-) ou neutre (0). Mettez le signe correspondant en face de chaque réponse.

لكل خاصية ذكرها، هل لها بالنسبة إلى المسلم الشرقي معني إيجابي أو سلبي، ضع العلامة (+) إذا إيجابي، العلامة (-) إذا سلبي، والعلامة (0) إذا لا سلبي و لا إيجابي، ضع العلامة المناسبة أمام كل إجابة.

Etudiant en :

Sexe : Garçon Fille

Vous êtes originaire du : Nord Sahel Centre Sud

Vous êtes : Croyant pratiquant Croyant non pratiquant Non croyant

Chaînes télévisées préférées :

Profession des parents : Père :

Mère :

طالب في :

الجنس ذكر أنثى
 أنت أصيل منطقة الشمال الساحل الوسط الجنوب
 غير مؤمن مؤمن غير مطبق بوجود الله و مطبق لواجباتك الدينية أنت مؤمن

برامج تلفزيونية محببة:

.....

مهنة الأب :

مهنة الأم :

Annexe 2 : Termes arabes utilisés dans cette étude

- Al-Bukhari et Muslim (810-870): deux collecteurs des Hadiths (paroles du prophète)
- Allah: Dieu unique
- Al-Bayhaqi (997-1066): savant musulman et collecteur des Hadiths
- Abu Dawud (817-888): collecteur des Hadiths
- Chahada: les deux témoignages. Acte de témoigner qu'Allah est le seul Dieu
- Charia: Jurisprudence Islamique
- Coran: Livre saint des Musulmans
- Ez-zeitouna : signifie l'olivier, se dit de la mosquée placée au centre de la ville de Tunis et aussi de l'université de théologie
- Fiqh: Compréhension, jurisprudence
- Hadith: paroles du Prophète Mohamed
- Hajj: pèlerinage à la Mecque
- Halal: Chose licite
- Haram: Chose illicite
- Hijab : voile
- Ibrahim : le prophète Abraham
- Ijtihad : interprétation
- Islam: Troisième religion monothéiste
- Kairouan : la première ville musulmane en Tunisie fondée en 670
- Luqman : un sage préislamique cité dans le Coran (sourate 31), certains pensent qu'il aurait vécu auprès du Roi David.
- Millata : voie
- Mohamed: Ou Mahomet. Prophète pour les Musulmans
- Mou-min : croyant
- Nifak: Comportement non éthique, hypocrisie
- Oulama: Docteurs de la loi Islamique
- Salat: Prière
- Sawm: Jeûne ou Carême
- Sourate: Chapitre du Coran
- Sunna: Faits et dits du Prophète Mohamed
- Wasatia: Le juste milieu
- Zakat: aumône

Annexe 3 : Les associations recueillies sous les inducteurs « Islam » et « Musulman »

1; 1 2liaison-à-Dieu+ 3héritage_ 4engagement-indispensable_ 5peur_ 6dignité+

1; 1 2nation-Musulmane+ 3arabisme0 4originalité0 5union+ 6fierté+

2; 1 2à-travers-les-emblèmes+ 3vit-dans-un-pays-Musulman0 4diffusion-de-l-Islam+ 5sensibilisation-à-travers-les-médias+ 6d-un-point-de-vue-Islamique+

1; 1 2dogme0 3coran0 4prophétie0 5Allah+ 6les-devoirs+

2; 2 2religion0 3el-kadai+ 4le-monde0 5respecte-de-la-charia+ 6méthode0

1; 1 2les-racines+3le-messenger+4compagnons-et-successeurs+5théo-Islamique+ 6fierté -et-générosité

1; 2 2la-langue+ 3les-racines+ 4mekka lieux-sacrés+ 5jihad+ 6fierté+

1; 1 2identité+ 3croyance+ 4racines+5rupture-avec-l-idolâtrie+6religion-de-la-vérité-et-de-la-lumière+

1; 1 2bonnes-œuvres_ 3faire-du-bien_ 4obéir-aux-parents+ 5bienfaisance_ 6solidarité+

2; 1 2religion-de-tolérance+ 3renforce-l-identité-lettres+ 4religion-de-facilités-et-non-de-difficultés+ 5notre-religion-à-laquelle-il-faut-s-attacher+

2; 1 2séparation-de-sexe_3pratique-homme-et-femme+4pudeur_5servir-dieux-et-suivre-les-tradition-du-prophète+ 6solidarité tolérance+

2; 1 2religion-de-paix+ 3religion-de-tolérance+ 4le-sceau-des-religions+ 5religion-du-prophète-Mohamed+ 6religion-des-facilités+

1; 1 2extrémiste_ 3tradition_ 4religion+ 5le-dernier-jour+ 6jaloussie+

2; 1 2ne-pense-pas_ 3changer-d-avis_

1; 2 2succession-des-califes+ 3messenger-lettres+ 4langue-du-coran-lettres+ 5Mecque+ 6Musulman-lettres+

1; 2 2ne-pense-pas_ 3certains-pensent_ 4pense-mal_ 5doit-penser_

1; 2 2appartenance+ 3prière_ 4les-piliers-de-l-Islam+ 5messenger+ 6les-califes+

2; 2 2craint-Allah+ 3penser-au-dernier-jour+ 4refoulement_ 5privation-des-plaisirs_ 6le-tabou_

2; 2 2halal-et-haram0 3craint-Allah+ 4croyant+ 5pratiquant0 6fierté0

2; 2 2culture-arabo-Islamique_ 3arabisme_ 4sous-développement_ 5adoration0 6morale0

1; 2 2tolérance+ 3équilibré+ 4religion-moderée+ 5intégrale+ 6religion-de-toute-l-humanité+

1; 1 2message_ 3d-origine-lettres_ 4jihad_ 5union-lettres+ 6religion_

2; 1 2rétrograde_ 3salafia_ 4conformité+ 5refus-d-innovation_ refus-d-ouverture_ 6comme-toute-religion_

2; 1 2manque-de-temps-pour-y-penser_ 3pas-de-contemplation_ 4trèsoptimiste+ 5n-exagère-pas+ 6conciliation-entre-Islam-chrétiens-juifs-mécréants+

2; 2 2repentance0 ouvert0 3voile sunna0 4jeûne-et-aumône0 5amour-d-autrui+ 6non-raciste0

1; 2 2sectaire_ 3obstinance_ 4pèlerinage-multiple0 5habit-sectaire_ 6chemin-de-paradis+

2; 1 2pratiquant+ 3adoration+ 4foi+ 5monothéisme+ 6engagement-religieux+

2; 1 2origines+ 3dignité+ 4identité+ 5foi+ 6amour+

2; 2 2prière+ 3jeûne+ 4Mecque+ 5sincérité+

2; 2 2prière+ 3jeûne_ 4prophète-Mohamed+ 5antisémitisme_ 6tolérance+

2; 1 2religion-de-facilités+ 3amour+ 4fraternités+ 5prière-et-jeûnes_ 6hérité_

2; 2 2éviter-le-tabou+ 3jihad+ 4engagement+ 5sectaire_

2; 1 2intransigeance_ 3supériorité+ 4suivre-la-sunna-et-le-coran+ 5miséricorde+ 6message+

2; 1 2refoulement_ 3jugement_ 4jihad+ 5privation_ 6paradis-et-enfer+

2; 1 2prière+ 3notre-vie+ 4notre-religion+ 5voile+ 6lien-de-parenté+

2; 2 2supériorité-de-l-homme-sur-la-femme_ 3devoirs_ 4les-postulats-indiscutables_ 5tabou_ 6retrograde l-innovation-interdite_

2; 1 2prière+ 3voile0 4responsabilité-de-l-homme-sur-la-femme_ 5plygame_ 6tabou_

2; 1 2le-totem-et-le-tabou_ 3prière_ 4obeissance-de-la-femme-son-époux_ 5jihad_ 6doctrines-religieuses groupe_

2; 2 2obéir-à-Dieu+3craint-la-punition+4adoration+ 5moyenlutter-contre-les-désirs+ 6être-conforme_

2; 2 2sur-le-bon-chemin+ 3piété+ 4foi+ 5endurance+ 6non-pratiquant_

2; 1 2facilité+ 3adoration+ 4repos+ 5refuge+ 6liberté+

1; 1 2pratique+ 3théo+ 4jihad+ 5action+ 6dialogue+

2; 1 2contre-vie-facile+ 3pureté+ 4dignité+ 5humble+ 6véridique+

1; 2 2les-deux-témoignages+ 3prière+ 4jeûne+ 5aumône+ 6pèlerinage+

2; 1 2tolérance+ 3justice+ 4amour-de-l-autre+ 5pas-d-orgueil+ 6pratique-des-devoirs+

2; 1 2paix+ 3supériorité-sur-les-autres-religions_ 4intransigeance_ 5aour-de-la-science+ 6coopérant+
 2; 1 2devoir+ 3nécessité+ 4intransigeance_ 5foi+ 6engagement_
 2; 1 2foi-forte+ 3tolérant+ 4craint-Allah+ 5faire-le-bien+ 6serviable+
 2; 2 2intransigeance+ 3égocentrique+ 4croyant_ 5barbu+ 6pratiquant+
 2; 1 2message+ 3amana 4devoir 5piété 6obéissance-totale-à-Allah
 1; 2 2pèlerinage+ 3coran+ 4mésirécorde+ 5prière+ 6originalité+
 2; 1 2pratique0 3jihad0 4fraternités+ 5dialogue+ 6ouvert+
 2; 1 2prière+ 3polygamie+ 4pèlerinage+ 5voile+ 6barbu+
 1; 2 2extrémiste_ 3raison_ 4volonté-de-Dieu_ 5incontestable_ 6bon-Musulman+
 2; 1 2embrasser-une-religion0 3notre-religion+ 4tolérance+ 5coran+ 6jeûne-et-prière+
 1; 2 2ne-pense-pas_ 3désintéressé_ 4indifférent_ 5influence-occidentale_ 6irréfléchi_
 2; 2 2intransigeance_ 3soumission_ 4devoir+ 5obéissance+ 6connaît-les-limites_
 1; 2 2prière+ 3s-aimer+ 4aumône+ 5pèlerinage+ 6peur_
 1; 2 2meilleur-religion+ 3mène-au-paradis+ 4fortifier-la-volonté+ 5enfermé_ 6apaise-l-esprit+
 2; 1 2voile0 3engagement+ 4responsabilité+ 5intégrisme_ 6intransigeance_
 2; 1 2halal-et-haram+ 3prière+ 4pèlerinage+ 5fanatique_ 6pratiquant+
 2; 1 2voile+ 3jalousie0 4intransigeance_ 5moeurs+ 6jihad+
 2; 2 2intransigeant_ 3extrémiste_ 4tolérance+ 5médiat+ 6intrimidation0
 2; 1 2religion-d-Allah+ 3connaît-les-limites+ 4coran+ 5intransigeant_ 6relâchement_
 1; 3 2promesse-de-la-justice-de-dieu+ 3gouverne-le-monde+ 4gloire+ 5fierté+ 6bonheur+
 2; 1 2fier0 3prière0 4barbe0 5générosité+ 6mariage0
 1; 2 2les-deux-témoignages+ 3pèlerinage 4jeûne 5prière 6aumône
 2; 1 2mecque+ 3prière+ 4aumône+ 5ESSEC_ 6entraide+
 2; 2 2incompréhensible_ 3non-éduqué_ 4religion+ 5Allah-et-Mohamed+ 6abstait_
 1; 2 2rESSECmpension-et-punition0 3prière0 4Islam-englobement0 5Allah+ 6prophète+
 2; 1 2piété+ 3prière 4voile 5Allah 6messenger
 2; 2 2ouvert+ 3intrinsigeant_ 4foi-moderée+ 5intégriste_ 6insoucieux_
 2; 1 2tolérance+ 3fraternité+ 4entraide+ 5coran+ 6pèlerinage+
 2; 2 2intransigeant_ 3fanatique_ 4n-accepte-pas-la-différence+ 5n-accepte-pas-le-changement0
 6religion-la-plus-vraie+
 2; 1 2commande-la-femme_ 3prie+ 4jeûne+ 5pèlerin+ 6lire-le-coran+
 2; 1 2fanatique_ 3intransigeant_ 4n'accepte-pas-discussion-religion_ 5modeste civilisé+ 6pratique-
 les-piliers-de-l-Islam+
 2; 1 2attaché-à-l-Islam+ 3organise-et-facilite-la-vie+ 4source-du-bien+5nous-éloigne-du-mal+ 6source-
 de-repos+
 2; 2 2meilleure-religion+3autorité-sur-femme_ 4non-acceptation-des-autres-religions_5se-conformer-
 aux-règles+ 6craint-Allah+
 2;22meilleure-religion+3autorité-sur-la-femme_4exclut-les-autres-religions 5respecter-les-règlements+
 6craint-Allah+
 2; 2 2voile_ 3fanatisme_ 4interdit-de-voir_ 5couleur-noire_ 6extrémisme_
 2; 1 2fanatisme_ 3barbe0 4monothéisme+ 5polygamie+ 6pas-de-fréquentation+
 2; 1 2solidarité+ 3compassion+ 4entraide+ 5miséricorde+ 6foi-forte+
 2; 1 2non-pratiquant+ 3cher+ 4contrainte_ 5veut-devenir-vrai-Musulman+ 6accepté+
 1; 2 2prière+ 3tolérant+ 4sincérité 5s-aimer+ 6non-appartenance+
 1; 2 2prière+ 3engagement+ 4extrémiste_ 5fraternité+ 6entraide+
 1; 2 2témoignage+ 3pratique-les-devoirs-prière-jeûne+ 4dignité+ 5prière+ 6coran+
 2; 2 2pratique+ 3morale+ 4adoration+ 5respect+ 6entraide+
 1; 2 2meilleure-religion_ 3adoration+ 4fanatisme_
 2; 1 2religion+ 3prière+ 4jeûne+ 5pèlerinage+ 6protéger-ses-confidentialitéés+
 2; 2 2cherche-la-grâce-de-Dieu+ 3fait-le-bien+ paradis+ fait-ses-devoirs+ 4paradis+ 5fait-ses-devoirs+
 6pratique+
 2; 2 2autorité_ 3engagement_ 4refoulement+ 5hypocrisie_ 6libéral_
 1; 2 2imitation_ 3intransigeant_ 4fanatisme_ 5ouvert-non-engagé_ 6ouvert-engagé+
 1; 1 2coran 3sunna 4fraternité 5le-seau-des-religions 6miséricorde tolérance fraternité
 2; 2 2 tolérance+ 3solidarité+ 4adoration action+ 5aumône jeûne+ 6amour-d-Allah+
 1; 2 2peur_ 3intéressé_ 4pratique+ 5imitation_ 6penser-différemment-religion+
 2; 2 2fanatique_ 3polygamie_ 4autorité-de-l-hommes_ 5satisfaction_ 6tolérant aimable généreux+

2; 2 2adoration+ 3compassion+ 4coran+ 5difficulté+ 6facilité+
 2; 2 2voile+ 3prière+ 4aumône+ 5adoration+ 6jeûne+
 2; 2 2intransigeance_ 3facilitation 4prière 5sur-le-bon-chemin 6rassuration
 2; 2 2prière+ 3les-deux-témoignages+ 4aumône+ 5amour-d-Allah+ 6amour-de-l-autre+
 2; 2 2étranger_ 3fraternité+ 4tolérance+ 5paix+ 6foi+
 2; 2 2tolérant+ 3fraternité+ 4amour+ 5Allah+ 6les-deux-témoignages+
 1; 2 2hypocrisie_ 3confrontation_ 4peur_ 5amour+ 6concorde+
 1; 2 2temoignage+ 3prière+ 4entraide+ 5foi+ 6dernier-jour
 2; 2 2piété+ 3adoration-d-Allah+ 4charité+ 5aumône+ 6purification+
 2; 2 2piété+ 3adoration-d-Allah+ 4hsen+ 5aumône+ 6pureté+
 1; 3 2paradis_ 3enfer_ 4mécçant_ 5nation+ 6gratification-dernier-jour+
 2; 2 2vrai-religion+ 3vrai-pratique+ 4foi-forte+ 5défendre-religion+ 6jihad+
 1; 2 2jihad-nefs 3jihad 4fait-le-bien 5pieux 6prière
 2; 2 2prière+ 3les-deux-témoignages+ 4jeûne+ 5pèlerinage+ 6aumône+
 1; 2 2foi-forte+ 3adoration-sincère+ 4humilité+ 5tolérance+ 6jihad+
 2; 2 2fanatique_ 3contrarié-par-l-Islam_ 4libéré-de-l-Islam0 5loin-de-l-Islam0 6non-croyant+
 1; 1 2fait-ses-devoirs-avec-sincérité+ 3jihad+ 4foi-forte+ 5obéissance+ 6guère-contre-mécçant+
 2; 1 2pour-toutes-les-races-et-les-couleurs+ 3attachement-superficiel-et-hypocrisie_ 4contradiction-
 entre-religion-et-pratique_ 5connaissance-parfaite-de-la-religion+ 6émeute-et-drame_
 1; 1 2symbole-de-l-Islam+ 3attachement-à-l-Islam+ 4hypocrisie_ 5défendre-la-religion+ 6émeute_
 1; 3 2liberté+ 3ouvert+ 4égoïsme_ 5théo+ 6idendité+
 2; 1 2paix+ 3valeurs-nobles+ 4solidarité+ 5fraternité+ 6adoration+
 1; 1 2théo+ 3arabisme+ 4iqra+ 5révélation+ 6Mohamed+
 2; 3 2Allah0 3chéhid_ 4suprématie-de-l-Islam_ 5combat-des-non-Musulmans_
 1; 1 2jihad0 3nation+ 4eljazira_ 5prière_ 6foutouhat-Islamia0
 1;12pratique-la-charia+3comprend-le-texte-coranique-et-la-sunna+4invocation-Islamique+ 5pratique-
 bien-évite-le-mal+ 6moyen-de-diffusion-de-la-mission-Islamique+
 1; 1 2respect-devoirs_ 3jihad+ 4élever-la-vérité+ 5diffuser-l-Islam+ 6respect-autres-religions+
 1; 2 2monothéisme+ 3fraternité+ 4messenger-Mohamed+ 5les-deux-témoignages+ 6prière+
 1; 2 2barbe+ 3habit-sectaire_ 4égocentrisme_ 5dogmatique_ 6têtu_
 2; 1 2religion-fitra0 3adortions_ 4liberté-personnelle+ 5croyant-non-pratiquant_ 6religion-de-facilité
 1; 1 2prière+ 3éviter-le-tabou+ 4aider-les-nécessiteux+ 5faire-les-devoirs+continuité-avec-les-autres-
 religions+ 6continuité-avec-les-autres-religions+
 2; 1 2tolérance fraternité générosité+ 3gratifié-au-dernier-jour+ 4religion+ 5méthodologie-la-vie-et-le-
 coran-est-son-texte+ 6pratique-et-non-théorie+
 1; 1 2monothéisme+ 3jihad+ 4intransigeance+ 5sincérité+ 6vrai-engagement+
 1; 1 2monothéisme+ 3meilleure-religion+ 4jihad_ 5force_ 6originalité+
 1; 1 2intransigeant_ 3fanatique_ 4engagé_ 5vrai-pratiquant+
 2; 1 2pratique-devoirs+ 3devoir-à-respecter+ 4identité+ 5miséricorde+ 6morale+
 2; 1 2pratique-devoirs+ 3respect-loi-religion+ 4tolérance+ 5miséricorde+ 6amour association+
 2; 1 2difficile_ 3tolérant+ 4consolation+ 5conservateur+ 6fraternité+
 2; 1 2voile+ 3pratiques-des-devoirs+ 4pèlerinage0 5jeûne+ 6les-deux-témoignages+
 2; 1 2habit_3pratique prière pèlerinage+ 4bonnes-morales0 5compassion0 6croit-en-Allah-au-dernier-
 jour-au-messenger+
 2; 1 2pratique-devoirs-Islamiques+ 3pratique+ 4dogme+ 5pèlerinage+ 6jeûne+
 2; 1 2croyant prière+ 3adoration+ 4pudeur+ 5humilité+ 6pèlerinage+
 2; 2 2devoirs-religieux+ 3amour-d-Allah-et-du-messenger+ 4fanatisme-pour-l-Islam_ 5ne-pense-pas-à-l-
 Islam_ 6pratique-sans-pensée_
 1; 2 2pratique-tout-ses-devoirs+ 3n-associe-pas-à-Allah+ 4intransigeant+ 5fermer-sur-lui+ 6croit-au-
 coran-et-sonna+
 1; 1 2tradition-de-vivre+3croyant+ 4n-associe-pas-à-Allah+ 5fait-ses-devoirs+ 6croit-en-Allah-et-à-son-
 messenger+
 1; 1 2la-seule-religion+ 3fierté+ 4foi-forte+ 5identité-lettres+ 6sincérité+
 1; 1 2vraie-religion+ 3justice+ 4liberté+ 5une-simple-parole_ 6l-appel-à-Allah
 1; 1 2le-vrai+ 3délivrance+ 4réussite+ 5repos-psychologique+ 6bien-être+
 1; 1 2intransigeance_ 3religion+ 4référence+ 5paix+ 6retard_
 1; 1 2indifférence_ 3mauvaise-pratique_ 4nécessité-e3tinek-Islam+

1; 1 2discipline+ 3intransigeant_ 4fanatisme-à-certaines-doctrines_ 5équilibré+
1; 1 2monothéisme+ 3croit-en-Allah-et-à-ses-livres-célestes+ 4prédestination+ 5création-du-monde+
6adoration-d-Allah-le-tout-exalté+
1; 2 2s-aimer_ 3tasalouh_ 4sincérité_ 5amana_ 6wifak_
1; 1 2par-hérédité_ 3par-connaissance+ 4par-hasard0 5par-choc0 6par-force_
1; 1 2dialogue+ 3égoïsme_ 4communication+ 5sc hum+ 6supériorité_
1; 1 2le-seau-des-religions+ 3religion-adapté-à-tout-temps-et-à-toutes-époque+ 4religion-de-l-
Orientation-et-de-la-justice+ 5religion-de-maturité+ 6religion-de-la-piété +
1; 1 2tradition_ 3salut+ 4continuité+ 5son-existence+ 6palestine+
1; 2 2sincérité+ 3fierté+ 4modestie+ 5bonnes-morales+ 6pratique+
2; 1 2connaît-ses-limites0 3modernité+ 4contemporain+
1; 2 2mariage_ 3nynphe_ 4se-cache-derrière-l-Islam_
1; 1 2barbe_ 3jihad0 4suicide_ 5fanatique_ 6engagé+
1; 2 2sobre+ 3foi+ 4jihad+
1; 2 2contraint_ 3parfois-impliqué_ 4difficile-à-appliquer_ 5un-monde-de-tolérance+ 6un-monde-de-
victime_
1; 1 2fanatisme_ 3rasisme_ 4fausse-compréhension-de-l-Islam_
1; 1 2terrorisme_ 3fraternité+ 4prière+ 5voile+ 6paix+
1; 2 2terrorisme_ 3ben-ladin_ 4pensé-salafiste_ 5pensée-athéiste_ 6explosion_
1; 1 2terrorisme_ 3fanatisme_ 4fraternité+ 5prière+ 6foi+
1; 2 2adoration-sacré 3fanatisme-religieux 4pas-de-jeu 5sérieux
1; 2 2mieux-que-nous_ 3fanatique_ 4afif+ 5sectaire_ 6non-souple_
1; 2 2paix+ 3tradition-et-coutume+ 4croit-à-tous-les-messager+ 5explosion_ 6prière+
1; 2 2retard_ 3ignorant_ 4fanatique_ 5intégriste_ 6animal_
1; 1 2non-équilibré_ 3jihad+ 4science-et-dogme+ 5craint-Allah+ 6apprend-le-coran+
1; 2 2même-pensée+ 3même-croyance+ 4mêmes-piliers+
1; 2 2engagement+ 3sunna+ 4non-dissolu+ 5expression-éloquente+ 6jihad+
1; 1 2adoration+ 3halal-et-hram+ 4existence-d-Allah+ 5coit-au-message-de-Mohamed+ 6croit-au-
dernier-jour+
1; 2 2hypocrite_ 3non-discipliné_ 4mauvais-pratiquant_ 5un-homme-correct+ 6bonté+
1; 1 2terrorisme_ 3téméraire_
1; 2 2liberté+ 3diffusion-de-l-Islam-dans-le-monde+ 4fanatique_ 5jihad+ 6maintenir-sa-foi+
1; 2 2gagner-la-vie-d-au-delà-et-ingérence-dans-la-vie-ci-bas_ 3insouciance-de-la-vie-ci-bas_
1; 2 2paradis+ 3enfer_ 4la-vie-d-au-delà0 5coran+ 6religion0
1; 2 23voile+ 4halal-et-haram0 5adoration+ 6pratique+
1; 2 2adoration+ 3intransigeant_ 4isolation_ 5extrémiste_ 6jihad+
1; 2 2foi+ 3Allah+ 4excistence+ 5punition+ 6morale+
1; 2 2martire-sens-explosion_ 3voile+ 4prière0 5shi3a0
1; 3 2vrai--Musulman+ 3bon-pratiquant+ 4proche-de-la-vérité+ 5hypocrite_ 6débauché_
1; 3 2foi+ 3jihad+ 4chasteté+
1; 2 2jihad+ 3prière+ 4jeûne+ 5pèlerinage+ 6les-deux-témoignages+
2; 1 2aûmone 3prière 4altruïster 5serviable 6adoration+
1; 1 2rigide+ 3laïque+ 4engagé+
1; 2 24-épouses_ 3femme-au-foyer_ 4exploitation-des-pauvres_ 5nikab
2; 2 2croit-en-Allah+ 3prière+ 4adoration+ 5réservé_ 6se-cache-sous-la-religion_
2; 1 2adoration+ 3ordre+ 4prière+ 5plaisir_ 6humilité+
1; 2 2religion-de-facilité+ 3jihad+ 4endurance-dans-obéissance-à-Allah 5foi-sincère+ 6engagement-
religieux-et-morale+
1; 2 2violence_ 3suppression-de-la-liberté_ 4fait-ce-qui-lui-plaît+ 5atteindre-paradis-pour-les-nymphes+
6moyen-pour-le-pouvoir+
2; 2 2intérêt_ 3plaisirs_ 4baha-interdit_ 5polygamie_ 6pragmatique_
1; 2 2héritage-historique0 3engagement-social-absolu0 4habitude0 5message-universel+
6fierté-des-sociétés+
2; 3 2virginité_ 3tabous_ 4jihad+ 5unité+ 6prière0
1; 2 2foi+ 3division_ 4istislème_ 5action+ 6soumis-à-la-vie-d-au-delà_
2; 1 2interdit+ 3foulard+ 4barbe+ 5conservateur_ 6prière+
1; 3 2Allah_ 3paradis0 4prière_ 5enfer0 6adoration_

1; 1 2l-image-que-fait-l-occident-sur-l-Islam_ 3valable-toute-société+ 4regression-de-l-image-du-Musulman_ 5déchirement-des-Musulmans_ 6loin-de-la-religion_

1; 1 2tolérance+ 3miséricorde+ 4fraternité+ 5s-aimer+ 6solidarité+

2; 2 2jeûne+ 3aumône+ 4prière+ 5pèlerinage0 6les-deux-témoignages+

2; 2 2tolérant+ 3fraternité+ 4amour+ 5Allah+ 6prière les-deux-témoignages+

2; 1 2intransigeance_ 3vie+ 4dignité+ 5prestigieux+ 6shari3a_

2; 1 2terrorisme_ 3anatisme+ 4fraternités+ 5prière+ 6foi-forte+

2; 1 2jihad+ 3responsable+ 4fraternité+ 5consolation+ 6suivre-les-bons-ancêtres+

2; 1 2facilité+ 3paradis+ 4vraie-religion fondamental+ 5miséricorde+ sur-le-bon-chemin+ 6obéir-à-Allah+

1; 3 2dignité+ 3solidarité+ 4Allah+ 5gagner-la-vie-d-au-delà+ 6tolérance+_

2; 3 2tous-les-principes-et-valeurs+ 3vraie-religion+ 4n-exclut-pas-les-autres-religions+5dialogue-avec-les-civilisations+ 6pas-comme-les-autres+

1; 1 2non-équilibré_ 3jihad+ 4science-et-dogme+ 5craint-Allah_ 6apprend-le-coran+

1; 2 2politique+ 3adoration+ 4sharia+

2; 1 2stricte+ 3comble-les-gens_ 4terroriste_ 5tolérance+ 6unit-les-gens+

1; 2 2hypocrite_ 3confrontation_ 4peur_ 5amour+ 6familiarisation+

2; 1 2coran_ 3messagers_ 4dogmes_ 5prière_ 6autres-religions

1; 2 2témoinage+ 3prière+ 4entraide+ 5foi+ 6dernier-jour

1; 3 2respect+ 3pratique+ 4égalité+ 5justice+ 6devoir+

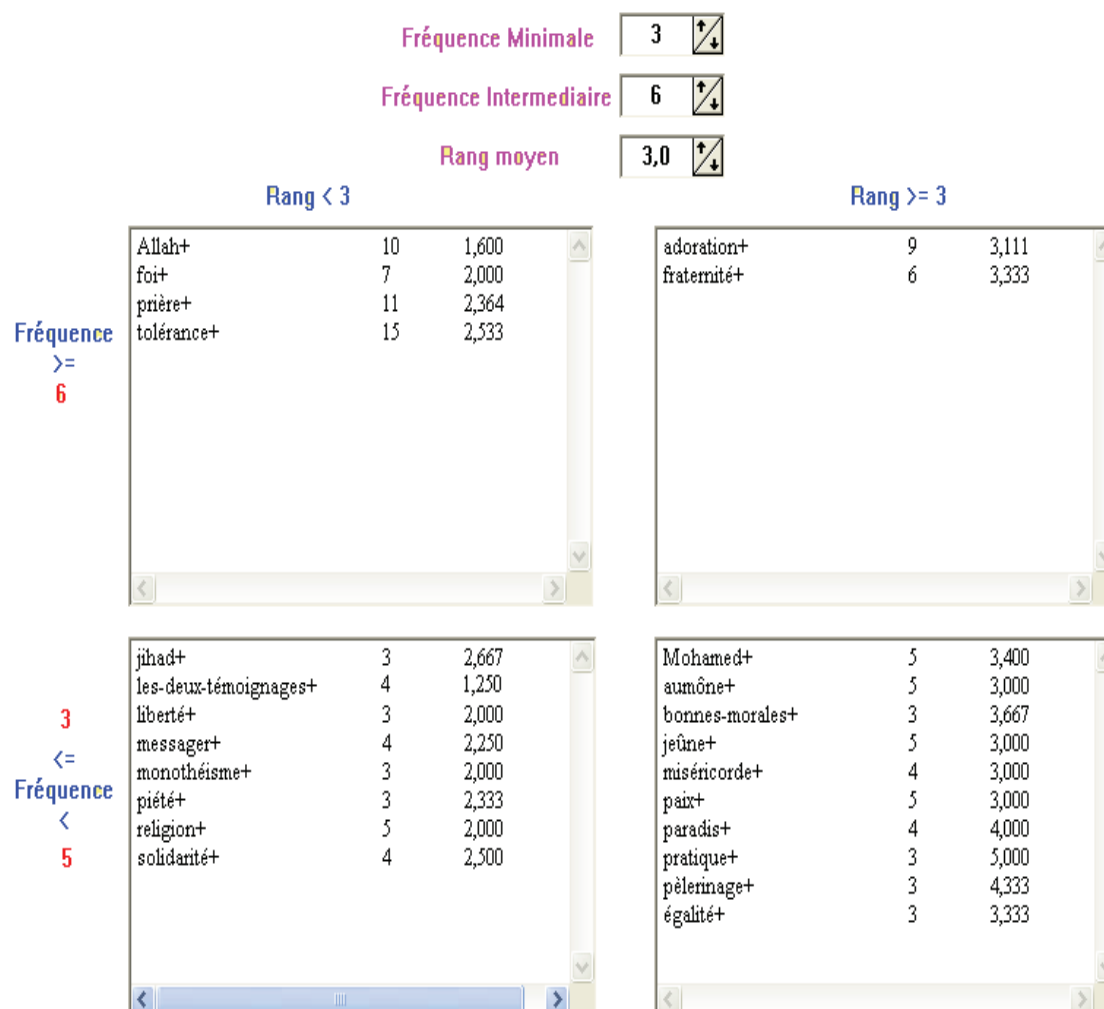
2; 1 2jalousie-pour-Islam+ 3défendre-Islam 4jihad 5pratique 6diffuser-l-Islam

2; 2 2mauvais-pratiquant 3ne-pratique-que-les-deux-témoignages 4ne-pratique-pas-comme-il-faut

2; 2 2prière+ 3aûmone+ 4pèlerinage+ 5jeûne+ 6les-deux-témoignages+

Annexe 4 : Analyse prototypique des évocations des quatre groupes en contextes normal et de substitution liées au mot stimulus « Islam »

1.1. Figure 1. Analyse prototypique des associations des garçons pratiquants sous le mot « Islam » en CN



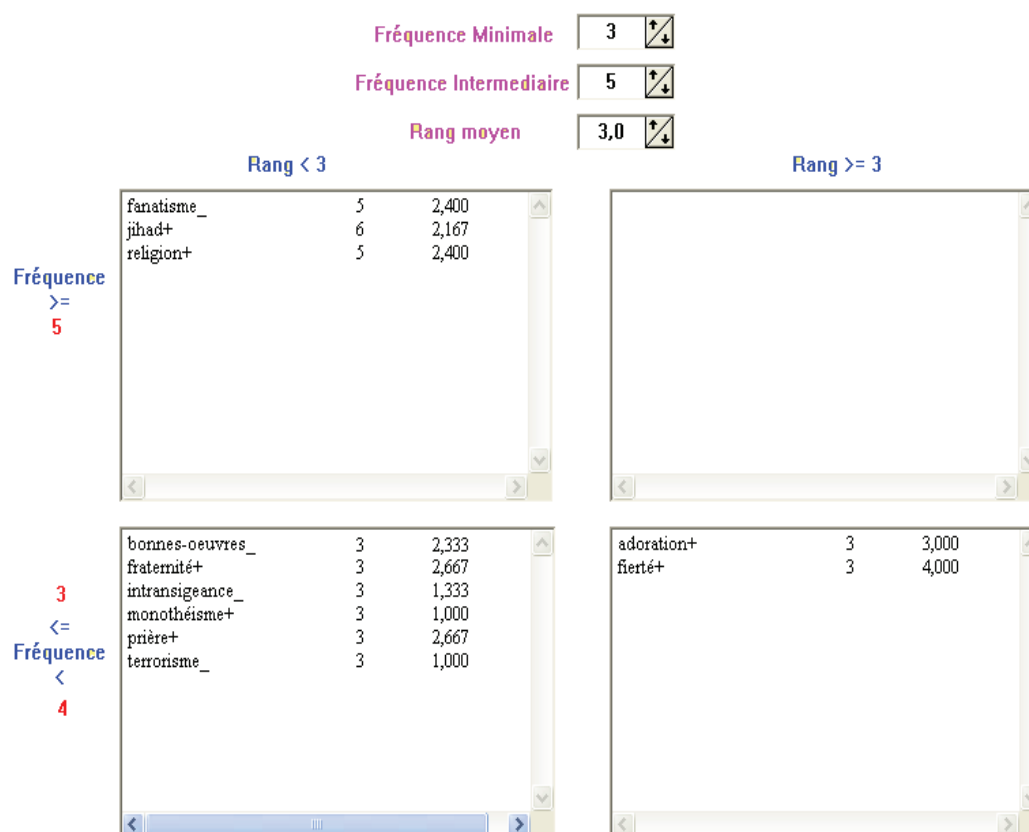
N= 46

En contexte normal, la représentation de l'Islam des garçons pratiquants serait organisée autour d'un noyau central regroupant quatre éléments « **Allah** », « **foi** », « **prière** », « **tolérance** ». Les trois dimensions valorisées dans cette représentation sont la foi, les pratiques religieuses et la tolérance. Dans la première périphérie sont présents les éléments les plus proches du noyau central « sa partie la plus vivante et la plus concrète » (Abric, 1994, p.25), « **adoration** » et « **fraternité** ». Ces items forment tous deux « une règle d'action », les obligations que le Musulman a envers Dieu et envers les autres Musulmans.

Dans la zone des éléments contrastés, existent des éléments variés portant sur les piliers de l'Islam « **les deux témoignages** », « **monothéisme** » et aux valeurs politiques et

sociales de l'islam « **jihad** », « **liberté** », « **solidarité** », « **piété** ». Ces éléments sont considérés comme très importants pour un sous-groupe minoritaire. Nous trouvons à la fin au niveau de la deuxième périphérie les attentes dans la vie d'Ici-bas, « **paix** », « **égalité** » et dans l'Au-delà, « **paradis** » et « **miséricorde** ».

1.2. Figure 2. Analyse prototypique des associations des garçons pratiquants sous le mot « Islam » en CS



N=46

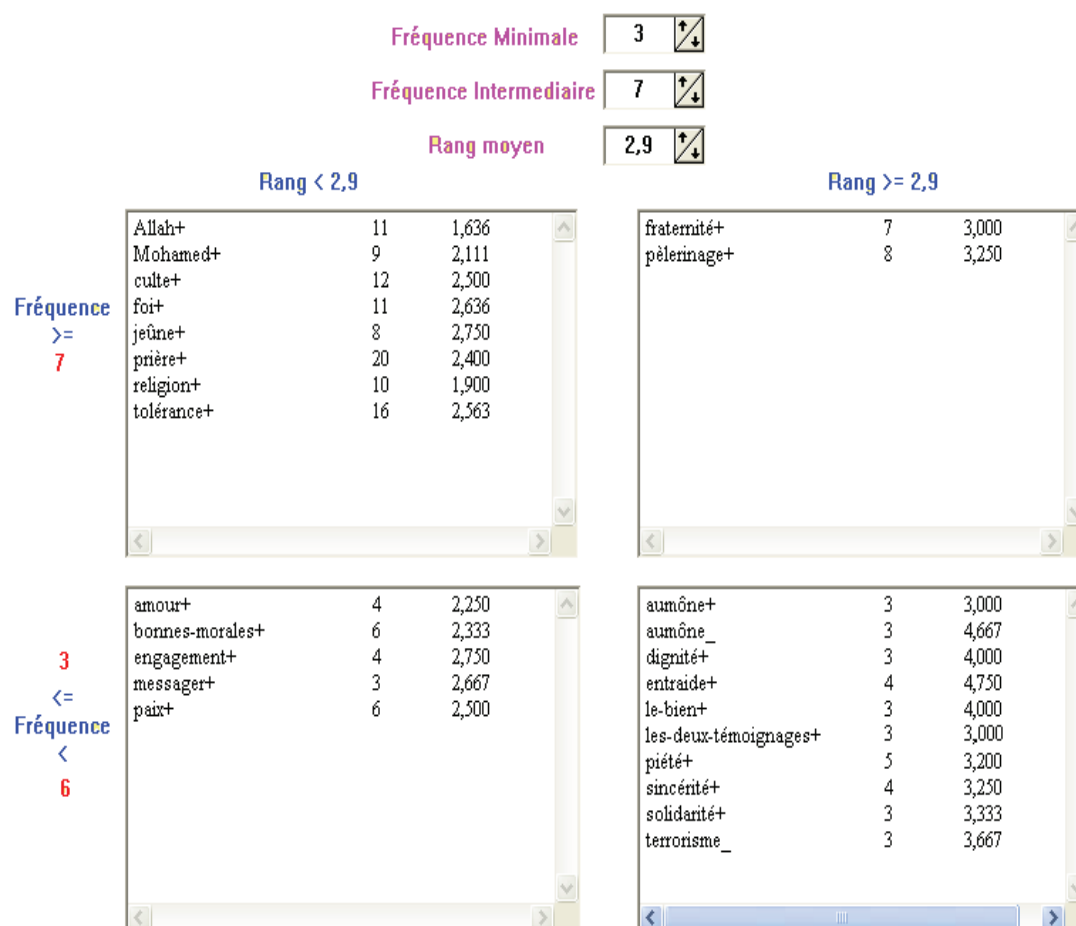
Lorsque les garçons pratiquants se prononcent au nom du Musulman d'Orient, la représentation sociale de l'islam devient nettement négative et très différente de celle produite en leur nom propre. Cette représentation serait s'organisée autour de trois éléments centraux, « **fanatisme** » (fq=5), élément générique connoté négativement puis « **religion** » (fq=5) et « **jihad** » connotés positivement, ces trois éléments ont une fréquence d'apparition presque similaire, ce qui veut dire que jihad peut aussi avoir une connotation négative. Dans la première périphérie rien n'est exprimé. Le mutisme a une seule explication, l'absence de contact dans la vie réelle entre ces deux Musulmans.

La zone des éléments contrastés confirme bien le caractère stéréotypique de la représentation et ce par la présence de trois traits stéréotypiques connotés négativement,

« **bonnes œuvres** », « **intransigeance** » et « **terrorisme** » mettant l'accent sur les pratiques religieuses déviantes et aberrantes du Musulman d'Orient.

L'Islam du Musulman d'Orient est sous-estimé avec les items fanatisme, intransigeance et terrorisme.

1.3. Figure 3. Analyse prototypique des associations des garçons non pratiquants sous le mot « Islam » en CN

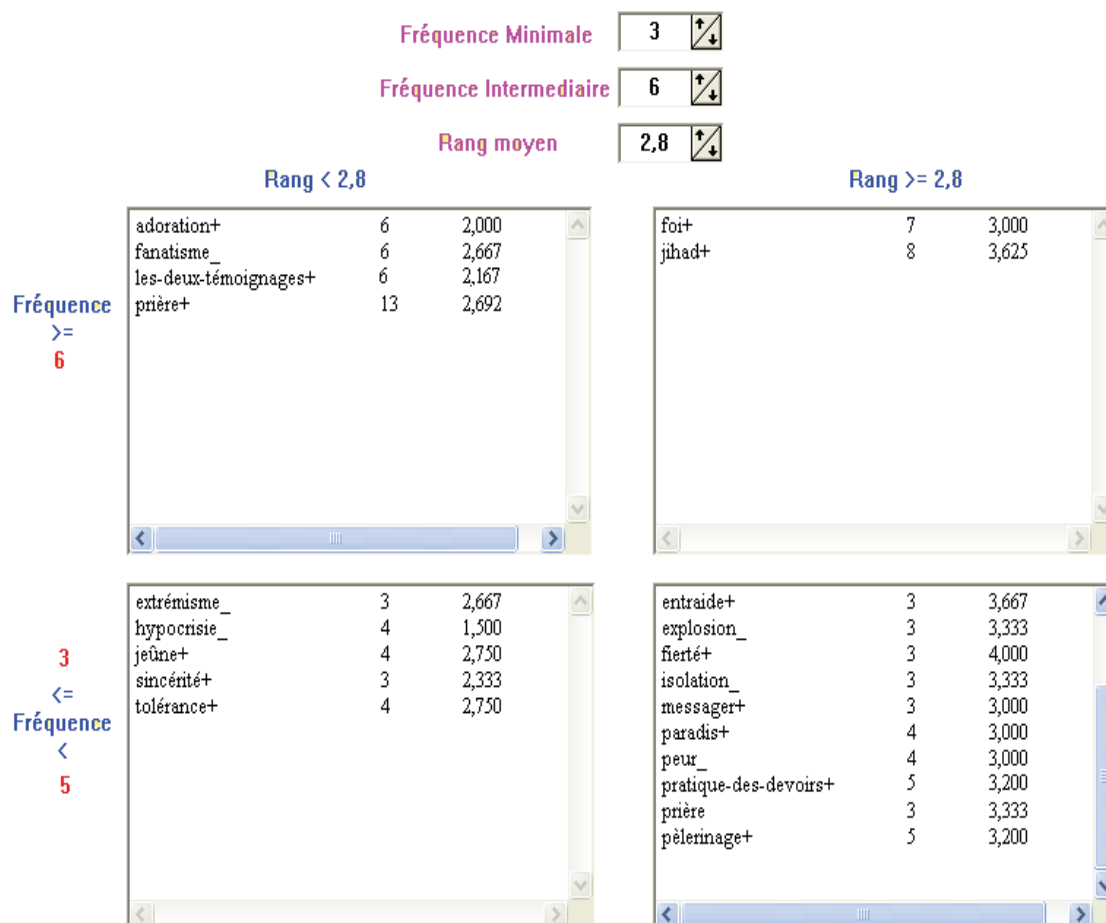


Pour les garçons non pratiquants, la représentation de l'Islam serait organisée autour d'un noyau central de huit éléments, « **Allah** », « **Mohamed** », « **adoration** », « **foi** », « **jeûne** », « **prière** », « **religion** », **tolérance**. Les trois dimensions croyance, pratique et tolérance sont valorisées dans cette représentation.

Au niveau de la première périphérie, l'existence de l'élément **pèlerinage** (Hajj) explique l'importance du cinquième pilier de l'Islam pour les garçons non pratiquants qui cherche repentance et purification. Pèlerinage évoque aussi l'idée d'ouverture et d'échange entre Musulmans de diverses races et cultures, cette idée se justifie avec le terme **fraternité** cité avant le terme **pèlerinage**.

Les garçons non pratiquants se survalorisent avec une identité de principe (Camilleri, 1973) par l'évocation d'un grand nombre de pratique religieuses prière, jeûne et pèlerinage.

1.4. Figure 4. Analyse prototypique des associations des garçons non pratiquants sous le mot « Islam » en CS



N= 56

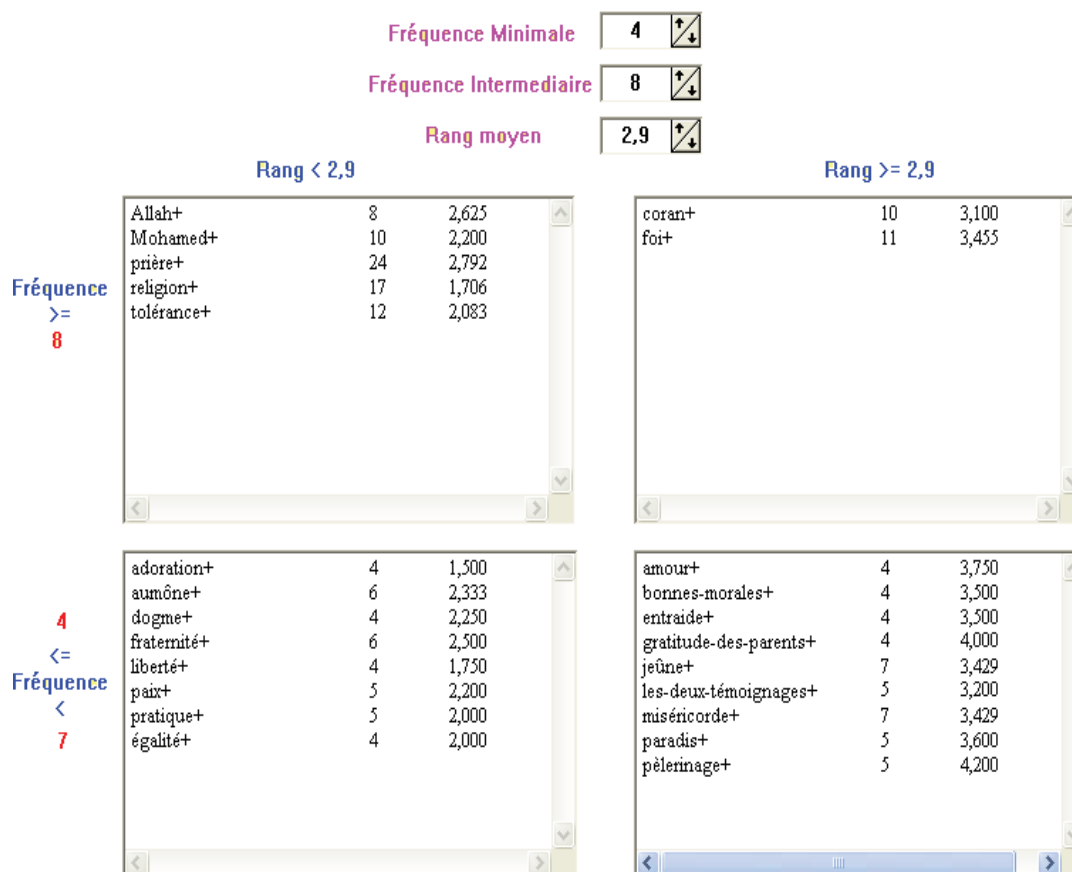
Quand ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient, les garçons non pratiquants produisent une représentation relativement différente de la première. L'élément négatif « **fanatisme** », évoqué en deuxième lieu semble avoir un effet sur la signification de tous les éléments qui l'entourent, « **adoration** », « **les deux témoignages** » et « **prière** », il met en cause la foi et les pratiques religieuses du Musulman d'Orient. Ces éléments s'actualisent au niveau de la première périphérie avec les items « **foi** » et « **jihad** ».

Au niveau de la zone des éléments contrastés, nous assistons à deux représentations différentes de l'Islam, la première représentation est très positive « religion de **tolérance** et **sincérité** », la seconde est négative, « religion d'**extrémisme** et d'**hypocrisie** ». Les attentes

et craintes situés au niveau de la deuxième périphérie semblent en lien avec ces représentations, « paradis » et « fierté » puis « explosion », « isolation » et peur.

Ce groupe sous-estime la foi et les pratiques religieuses du Musulman d'Orient.

1.5. Figure 5. Analyse prototypique des associations des filles pratiquantes sous le mot « Islam » en CN



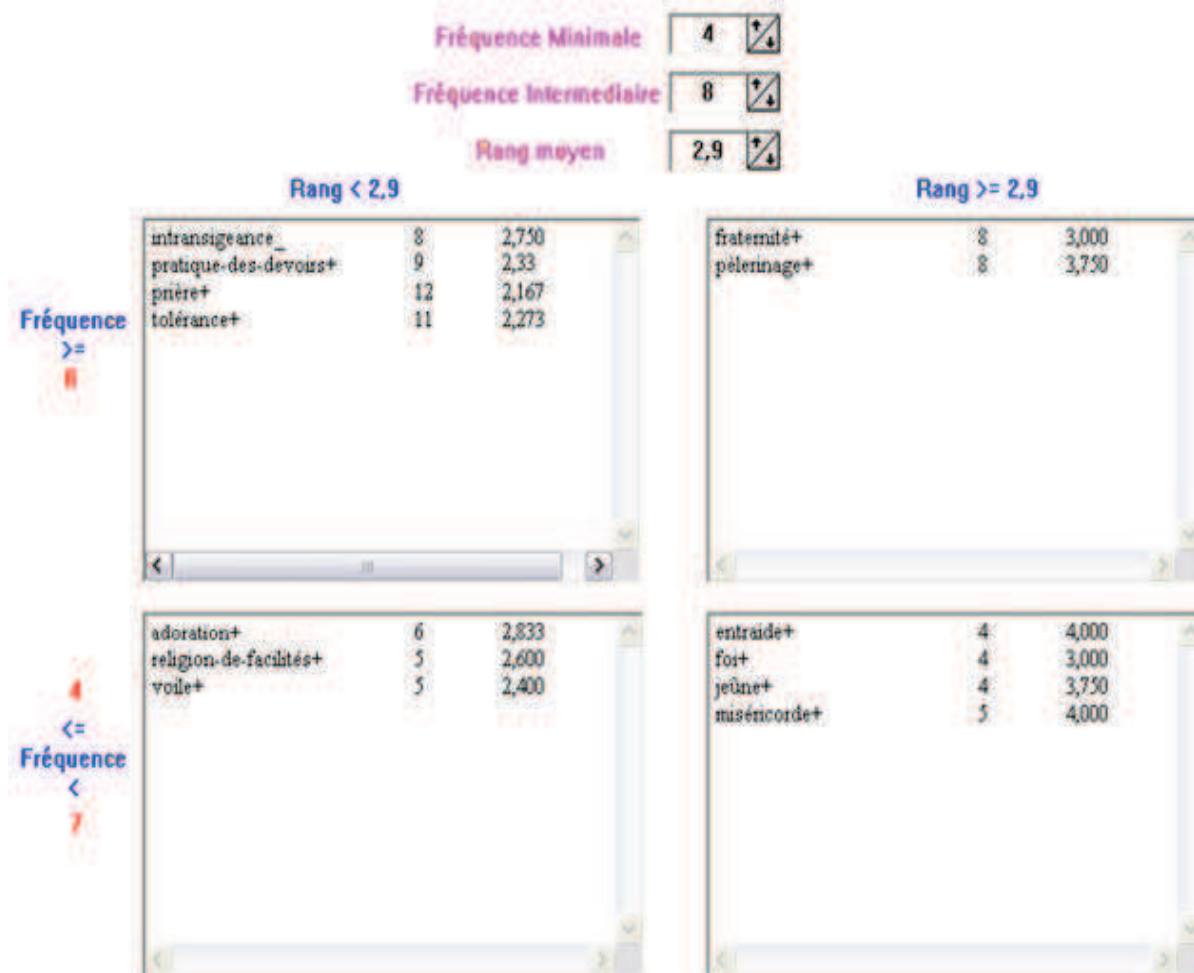
N= 62

Produite avec la consigne normale, la représentation sociale de l'Islam des filles pratiquantes n'est pas différente de celles des garçons, cette représentation serait organisée autour des éléments centraux « Allah », « Mohamed », « prière », « religion » et « tolérance ». Il y a toujours survalorisation des dimensions croyance, pratique, et tolérance. Le référentiel de cette religion est le « Coran », élément de la première périphérie, le recours à un guide concret, au Livre est un moyen utilisé par ce groupe pour préserver son appartenance sociale.

Au niveau de la zone des éléments contrastés, les sujets ont cité d'autres pratiques religieuses, « adoration » et « aumône », et d'autres valeurs morales « fraternité » conçus comme un dogme et aussi un moyen pour installer la paix et l'égalité entre musulmans.

Ce groupe cherche à se survaloriser avec la foi, les pratiques religieuses et le Coran.

1.6. Figure 6. Analyse prototypique des associations des filles pratiquantes sous le mot « Islam » en CS



N= 62

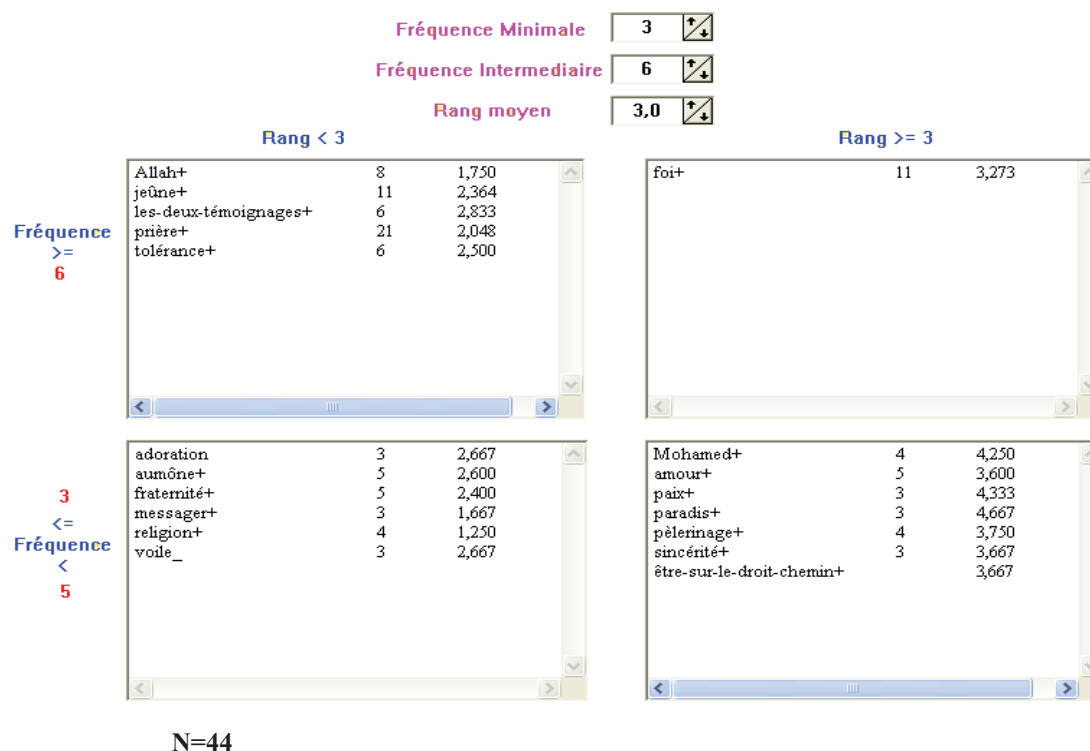
En contexte de substitution, les filles pratiquantes produisent une représentation négative de l'Islam organisée autour d'un noyau central à quatre éléments « **intransigeance** », « **pratique des devoirs** », « **prière** » et « **tolérance** », Intransigeance met en cause les pratiques religieuses du Musulman d'Orient ainsi que sa tolérance, ses conduites avec l'autre Musulman.

Dans la troisième case, les filles ont mentionné l'item **voile** connoté positivement et de même importance que l'acte d'**adoration**. En effet, en Islam, le voile est un vêtement ample et simple qui couvre tout le corps de la femme Musulmane, il a deux rôles, tenue pudique et moyen pour **faciliter** les pratiques religieuses d'où **religion de facilité**. Ainsi, pour la Musulmane qui passe par la prière cinq fois par jour, seul le voile va lui faciliter ce

passage. L'existence du mot voile dans cette zone explique aussi que les pratiquantes voilées sont minoritaires dans ce groupe.

Les pratiques religieuses du Musulman d'Orient sont sous-estimées avec l'item intransigeance.

1.7. Figure 7. Analyse prototypique des associations des filles non pratiquantes sous le mot « Islam » en CN

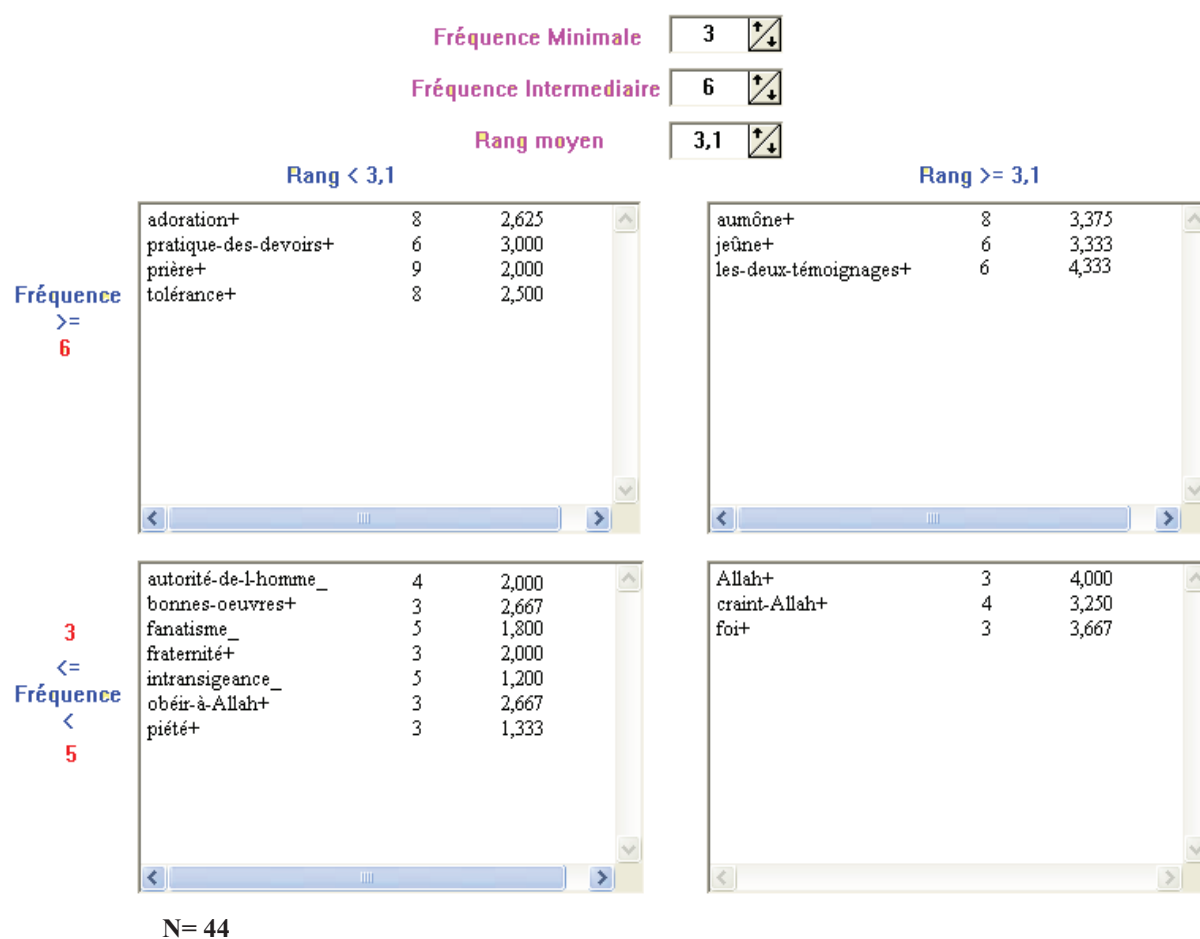


La représentation sociale de l'Islam produites avec la consigne normale par les filles non pratiquantes serait organisée autour de cinq éléments centraux « **Allah, jeûne, les deux témoignages, prière, tolérance** », ces éléments s'actualisent au niveau central par l'item « foi ». Il y a survalorisation de la foi, des pratiques religieuses et la tolérance. Il est significatif de trouver l'item **voile** placé dans la zone des éléments contrastés et connoté négativement, ce qui prouve la présence d'un sous-groupe minoritaire contre cette pratique religieuse.

Remarquons que l'élément **jeûne** est évoqué en deuxième lieu, avant l'élément **prière**, c'est une pratique religieuse qui a une forte pression sur le groupe. A la fin de cette analyse, nous constatons que la première périphérie est réduite à un seul élément **foi** évoqué par 11 personnes.

Ce groupe se survalorise avec la foi, la prière, le jeûne et la tolérance.

1.8. Figure 8. Analyse prototypique des associations des filles non pratiquantes sous le mot « Islam » en CS



En contexte de substitution, les filles non pratiquantes ont produit, contrairement à tous les autres groupes, une représentation positive et très homogène de l’Islam. En effet les trois items « **adoration** », « **pratique des devoirs** », « **prière** » sont synonymiques, et prouve que cette représentation est organisée autour des noyaux fonctionnels, soit la dimension pratique de l’Islam.

Les items négatifs sont importants au niveau de la zone des éléments contrastés, c’est là où s’exprime une représentation défavorable à l’Islam d’Orient organisée autour des items négatifs « **autorité de l’homme** », « **intransigeance** » et « **fanatisme** ». Rassemblés avec les items normatifs « **moralités** », « **fraternité** » et « **piété** » prouve que cette représentation propre à un sous-groupe minoritaire est ambivalente.

Annexe 5 : Fichiers des catégories lexicales

fichier initial : G:\savstat\doc2\Islam GP.CAA
 NOUS ALLONS MAINTENANT TRIER LE FICHER des CATEGORIES
 LISTE DES MOTS PAR ORDRE DE CATEGORIES

Categ	Freq	Mot
		Allah
	3	monothéisme+
	1 10	Allah+
Mohamed		
	2 1	prophète
	2 1	Mohamed
	2 1	prophète+
	2 1	messenger-d-Allah+
	2 2	messenger
	2 2	message-de-Mohamed+
	2 4	messenger+
	2 5	Mohamed+
Foi		
	3 1	croyance+
	3 1	lumière+
	3 1	messagers+
	3 1	enfer+
	3 1	certitude+
	3 1	coran+
	3 1	livres-sacrés+
	3 1	croire-en-Allah+
	3 1	foi
	3 1	paradis-el-firdaws+
	3 1	croire-à-la-prédestination+
	3 2	dernier-jour+
	3 2	dogme+
	3 4	paradis+
	3 7	foi+
Adoration		
	4 1	les-cinq-devoirs+
	4 1	fêtes-religieuses+
	4 1	les-cinq-piliers
	4 2	bonnes-œuvres+
	4 3	pèlerinage+
	4 3	pratique+
	4 4	les-deux-témoignages+
	4 5	aumône+
	4 5	jeûne+
	4 9	culte+
	4 11	prière+
Religion		
	5 1	école-de-pensée+
	5 1	doctrine+
	5 1	religion
	5 1	religion-de-tolérance+
	5 1	vérité+
	5 1	défi+
	5 1	message+
	5 1	religion-de-modération+
	5 1	appel+
	5 1	religion-de-la-science-et-du-savoir+
	5 1	idéal+
	5 1	religion-de-la-liberté-intellectuelle+
	5 2	facilité+
	5 2	religion-d-Allah+
	5 2	engagement+
	5 2	vraie-religion+
	5 5	religion+
Guerre		
	6 1	terrorisme_

6	1	guerre-contre-terrorisme
6	1	Israël_
6	1	Ben-Laden+
6	1	onze-septembre+
6	1	paix_
6	1	liberté_
6	2	Palestine+
6	3	jidhad+
Paix		
7	1	union+
7	1	liberté
7	1	justice+
7	1	rassurer+
7	1	modération+
7	1	bonheur+
7	2	équilibre+
7	3	égalité+
7	3	liberté+
7	4	solidarité+
7	5	paix+
Tolérance		
8	1	objectivité+
8	1	dialogue+
8	1	non-fanatisme+
8	1	coexistence+
8	2	tolérance
8	15	tolérance+
Moralité		
9	1	aider-les-nécessiteux+
9	1	diligence+
9	1	chasteté+
9	1	le-bien+
9	1	entraide+
9	1	pardon+
9	1	valeur+
9	1	droiture+
9	1	bonnes-morales
9	1	confiance+
9	1	gratitude-des-parents+
9	1	virtuosité+
9	1	patience+
9	1	compassion+
9	1	miséricorde
9	2	sincérité+
9	3	piété+
9	3	bonnes-morales+
9	4	miséricorde+
9	6	fraternité+
Obéissance		
10	1	suivre-la-loi-d-Allah+
10	1	repentance+
10	1	Islam+
10	1	obéissance+
10	1	non-désobéissance
10	2	sur-le-droit-chemin+
Vie		
11	1	vie+
11	1	vie-d-ici-bas+
11	1	mode-de-vie
11	1	manière-d-agir+
11	1	contient-le-sens-de-l-existence-humaine+
11	1	loi-de-la-vie+
11	1	préférence+
Identité		
12	1	honneur+
12	1	nationalité+
12	1	fierté+
12	1	notre-religion+
Universel		

```

13 1 le-seau-des-religions_
13 1 mission-universelle+
13 1 le-sceau-des-religions+
13 1 mondialisation+
13 1 le-seau-des-religions
13 2 le-seau-des-religions+
Amour
14 1 amour-d-Allah+
14 1 amour-du-bien+
14 1 amour-du-prophète+
FIN TRI SANS PROBLEME
Nombre d enregistrements en entree :      125
Nombre d enregistrements en sortie :      125

```

fichier initial : G:\savstat\doc2\Islam GNP.CAA

LISTE DES MOTS PAR ORDRE DE CATEGORIES

```

Categ  Freq  Mot
Allah
1 1 Dieu
1 1 monothéisme+
1 11 Allah+
Mohamed
2 1 prophète+
2 3 messenger+
2 9 Mohamed+
Religion
3 1 religion-musulmane+
3 1 religion-élue-par-Allah+
3 1 la-fin+
3 1 Islam+
3 1 religion
3 1 système+
3 10 religion+
Foi
4 1 création+
4 1 paradis+
4 1 dogme+
4 1 croire-en-Allah-et-à-son-messenger+
4 2 coran+
4 11 foi+
Moralité
5 1 éviter-le-haram+
5 1 corrige-la-vie-d-ci-bas-et-religion+
5 1 sympathie+
5 1 promotion-de-la-vertu-prévention-du-vice
5 1 beauté+
5 1 valeur+
5 1 dire-la-vérité+
5 1 fraternité
5 2 droiture+
5 2 miséricorde+
5 2 probité+
5 3 le-bien+
5 4 sincérité+
5 4 entraide+
5 5 piété+
5 6 bonnes-morales+
5 7 fraternité+
Identité
6 1 meilleure-nation+
6 1 noblesse+
6 1 Quraich
6 1 voile
6 1 culture-musulmane+
6 1 les-arabes+
6 1 vie+
6 1 origine+
6 1 héritage

```

6	1	fanatisme+
6	1	tradition
6	1	nation-musulmane+
6	1	fierté+
6	1	appartenance+
6	1	Orient+
6	1	nation+
6	3	dignité+
Guerre/jihad		
7	1	martyr_
7	1	contre-l-injustice-et-la-tyrannie+
7	1	humanité_
7	1	jihad
7	1	Palestine+
7	1	Taliban_
7	1	Ben-Laden
7	1	prison_
7	3	terrorisme_
Paix		
8	1	égalité+
8	1	justice
8	1	rassurer+
8	2	justice+
8	6	paix+
Universel		
9	1	seule-vraie-religion+
Tolérance		
10	1	respect+
10	1	rencontre+
10	1	liberté+
10	16	tolérance+
Adoration		
11	1	ramadan+
11	1	les-cinq-piliers+
11	1	pratique+
11	1	prière
11	1	jeûne
11	1	pèlerinage
11	2	Mecque+
11	2	culture+
11	2	fêtes-religieuses+
11	3	les-deux-témoignages+
11	3	aumône+
11	8	jeûne+
11	8	pèlerinage+
11	12	culte+
11	20	prière+
Fanatisme		
12	1	arabe_
12	1	expiation_
12	1	Salafiya_
12	1	extrémisme_
12	1	punition_
12	1	des-interdits_
12	1	fanatisme_
12	1	communication_
12	1	des-règles_
12	1	Salafiya+
12	1	dégradation-de-sa-signification_
12	1	abstraction_
12	1	dogme_
12	1	ne-pas-écouter-les-chansons_
12	1	obligation_
12	1	chaine-hikma+
12	1	science+
12	1	ne-pas-fréquenter-les-filles_
Amour		
13	1	affection+
13	4	amour+

Immoralité
 14 1 non-islamique_
 14 1 éloignement-des-apôtres_
 14 1 dissolution+
 Désobéissance
 15 3 aumône_
 Savoir
 16 1 vérité-absolue+
 16 1 comprendre-le-coran+
 16 1 vérité+
 Obéissance
 17 1 obéissance-à-la-religion-de-Mohamed+
 17 1 obéir-à-Allah
 17 2 obéissance+
 Civilisation
 18 1 développement+
 18 1 perfection+
 18 1 civilisation-sans-pareil+
 18 1 ouverture+
 18 1 force+
 18 1 progrès+
 18 1 puissance-crainte-par-les-capitalistes
 Engagement
 19 1 engagement
 19 4 engagement+
 Solidarité
 20 1 union
 20 1 union+
 20 2 compassion+
 20 3 solidarité+
 FIN TRI SANS PROBLEME
 Nombre d enregistrements en entree : 130
 Nombre d enregistrements en sortie : 130

fichier initial : C:\Users\user\Desktop\doc2\Islam d'Orient FP.CAA
 NOUS ALLONS MAINTENANT TRIER LE FICHER des CATEGORIES
 LISTE DES MOTS PAR ORDRE DE CATEGORIES

Categ	Freq	Mot
		Allah
1	1	Allah
1	2	monothéisme+
		Mohamed
2	1	messenger
		Religion
3	1	religion-du-prophète-Mohamed+
3	1	fondamental+
3	1	religion-d-Allah+
3	1	religion-de-facilités-et-non-de-difficul
3	1	religion-des-arabes+
3	1	religion+
3	1	vraie-religion
3	2	vraie-religion+
3	2	message+
3	5	religion-de-facilités+
		Foi
4	1	vrai-musulman+
4	1	enfer+
4	1	croit-en-Allah-au-dernier-jour-et-au-mes
4	1	gratification-dernier-jour+
4	1	humble+
4	1	les-deux-témoignages+
4	1	dogme+
4	2	paradis+
4	2	humilité+
4	3	foi-forte+
4	3	coran+
4	4	foi+
		Adoration

5	1	pèlerinage
5	1	devoirs
5	1	Mecque+
5	1	respect-devoirs+
5	1	bonne-pratique+
5	1	aumône
5	1	devoirs+
5	1	pratiques-des-devoirs+
5	1	lire-le-coran+
5	1	aumône+
5	1	jeûne-et-prière+
5	2	pratique-des-devoirs
5	3	prière
5	4	jeûne+
5	6	culte+
5	8	pèlerinage+
5	9	pratique-des-devoirs+
5	12	prière+
Moralité		
6	1	altruiste
6	1	source-du-bien+
6	1	pas-d-orgueil+
6	1	serviable
6	1	piété+
6	1	bonnes-morales
6	1	probité
6	1	piété
6	1	préservateur+
6	1	pudeur+
6	1	bonnes-œuvres+
6	1	serviable+
6	1	nous-éloigne-du-mal+
6	1	modestie+
6	1	purification+
6	1	sur-le-droit-chemin+
6	1	conservateur+
6	1	compassion
6	1	compassion+
6	1	craint-Allah+
6	1	lien-de-parenté+
6	1	droiture+
6	1	valeurs-nobles+
6	2	consolation+
6	2	bonnes-morales+
6	2	générosité+
6	4	entraide+
6	5	miséricorde+
6	8	fraternité+
identité		
7	1	pays-musulman
7	1	cher+
7	1	supériorité+
7	1	jalousie+
7	1	jalousie
7	1	fanatisme+
7	1	notre-vie+
7	1	héritage_
7	1	défendre-islam
7	1	les-racines+
7	1	renforce-l-identité-arabe+
7	1	fierté
7	1	attachement-à-l-islam+
7	1	refuge+
7	1	conformité+
7	1	point-de-vue-islamique+
7	1	prestigieux+
7	2	identité+
7	3	notre-religion+
7	3	dignité+

Guerre/jihad	
8	1 drame_
8	1 émeute_
8	1 économie_
8	1 jihad_
8	2 terrorisme_
8	2 jihad
8	3 jihad+
Paix	
9	2 repos-psychologique+
9	3 paix+
Universel	
10	1 le-sceau-des-religions+
10	1 diffusion-de-l-islam
10	1 union+
10	1 diffusion-de-l-islam+
10	1 pour-toutes-races-et-couleurs+
10	1 conciliation-entre-musulman-chrétiens-ju
10	3 solidarité+
Tolérance	
11	1 respect-des-autres-religions
11	1 non-fanatisme+
11	1 dialogue+
11	2 liberté+
11	11 tolérance+
Extrémisme	
12	1 attachement-superficiel_
12	1 contraintes_
12	1 engagement_
12	1 emblèmes+
12	1 conservateur_
12	1 refoulement_
12	1 refus-d-innovation_
12	1 difficile_
12	1 refus-d-ouverture_
12	1 coran_
12	1 ne-pense-plus
12	1 retard_
12	1 salifia_
12	1 jugement_
12	1 culte_
12	1 culture_
12	1 pas-de-fréquentation+
12	1 le-halal-et-le-harem_
12	1 pensée-différente
12	1 groupe_
12	1 privation_
12	1 contre-vie-facile+
12	1 religion_
12	1 n-accepte-pas-discuter-en-religion_
12	1 ne-réfléchit-pas_
12	1 dogme_
12	1 retour-indispensable-à-l-islam
12	1 pas-de-contemplation_
12	1 messagers_
12	1 doctrine_
12	1 intégrisme_
12	1 habit-sectaire_
12	1 loi-islamique_
12	1 supériorité_
12	3 fanatisme_
12	8 intransigeance_
Obéissance	
13	1 suivre-les-bons-ancêtres+
13	1 halal-et-harem+
13	1 connaît-les-limites-d-Allah
13	1 obéir-à-Allah
13	1 obéir-à-Allah+
13	1 connaît-les-limites-d-Allah+

```

13 1 suivre-la-sunna-et-le-coran+
13 1 nécessité+
13 1 obéir-Allah-et-suivre-la-sunna+
13 1 accepté+
Amour
14 1 amour
14 1 amour-de-la-science+
14 1 amour-de-l-autre+
14 2 amour+
Désobéissance
15 1 foi-sans-pratique_
15 1 sans-pratique+
15 1 harem_
15 1 interdits+
15 1 association+
15 1 jeûne_
15 3 prière_
Autorité Homme
16 1 polygamie_
16 1 séparation-de-sexe_
16 1 obéissance-de-la-femme_
16 2 barbe+
16 2 barbe
16 2 autorité-de-l-homme_
Savoir
17 1 connaissance-parfaite-de-la-religion+
Ouverture
18 1 modernité+
18 1 très-optimiste+
18 1 civilisé+
18 1 contemporain+
18 1 ouvert+
Immoralité
19 1 hypocrisie_
19 1 relâchement_
19 1 plaisirs_
19 1 pudeur_
19 1 pratique-sans-religion_
19 1 pratique-sans-religion+
Loi
20 1 nikab+
20 1 respect-loi-islamique+
20 1 mariage
20 1 médias+
20 1 justice+
20 1 méthode-de-vie+
20 1 vie+
20 2 polygamie+
20 2 organise-la-vie+
Engagement
21 2 responsabilité+
21 2 engagement+
21 3 voile
21 5 voile+
FIN TRI SANS PROBLEME
Nombre d enregistrements en entree :      201
Nombre d enregistrements en sortie :      201
fichier initial : C:\Users\user\Desktop\doc2\Islam d'Orient FNP.CAA
NOUS ALLONS MAINTENANT TRIER LE FICHER des CATEGORIES
LISTE DES MOTS PAR ORDRE DE CATEGORIES
*****
Categ Freq Mot
Allah
1 1 abstrait_
1 3 Allah+
Mohamed
2 1 Mohamed+
2 1 prophète-Mohamed+
2 1 prophète-Mohamed+

```

religion
3 1 religion-universelle
3 1 religion-de-facilités
3 1 religion-de-facilités+
3 1 religion
3 1 religion+
3 1 religion-moderée+
3 2 vraie-religion+

Foi
4 1 foi_
4 1 sunna
4 1 foi-moderée+
4 1 dernier-jour+
4 1 croit-en-Allah+
4 1 coran+
4 1 foi-forte+
4 2 paradis+
4 2 purification+
4 3 foi+

Adoration
5 1 voile_
5 1 action+
5 1 aumône
5 1 culte
5 1 devoirs_
5 1 endurance+
5 1 pratique-sincère+
5 1 lutter-contre-les-désirs+
5 1 prière
5 1 voile+
5 1 jeûne_
5 1 pèlerinage
5 1 pratique-des-devoirs
5 1 devoirs+
5 1 Mecque+
5 1 voile
5 1 jeûne
5 1 engagement_
5 1 culture-arabo-islamique_
5 1 engagement+
5 2 pèlerinage+
5 6 jeûne+
5 6 les-deux-témoignages+
5 6 pratique-des-devoirs+
5 8 culte+
5 8 aumône+
5 9 prière+

Immoralité
6 1 sur-le-droit-chemin
6 1 aimable+
6 1 générosité+
6 1 compassion+
6 1 sincérité+
6 1 halal-et-harem
6 1 éviter-le-harem+
6 1 charité+
6 1 sur-le-droit-chemin+
6 1 entraide+
6 1 bonnes-morales+
6 1 chasteté+
6 1 éviter-le-harem_
6 1 bonnes-morales
6 1 réservé_
6 3 fraternité+
6 3 bonnes-œuvres+
6 3 piété+

Identité
7 1 arabisme_
7 1 conformité_

7	1	jalousie+
7	1	méthode-de-vie
7	1	fierté
7	1	conformité+
Guerre/Jihad		
8	1	peur
8	1	défendre-islam+
8	1	el-kaïda+
8	2	jihad+
Paix		
9	1	rassurer
9	1	paix+
9	1	liberté
9	1	satisfaction_
Universel		
10	1	solidarité+
10	1	diffusion-de-l-islam+
10	2	meilleure-religion+
Tolérance		
11	1	accepte-les-différences
11	1	ouvert+
11	1	tolérance_
11	1	ouvert
11	8	tolérance+
Obéissance		
12	1	respect-loi-islamique+
12	1	repentance
12	1	soumission_
12	1	connaît-les-limites-d-Allah_
12	1	privation-des-plaisirs_
12	1	cherche-la-grâce-de-Dieu+
12	1	respect+
12	1	respecter-les-règlements+
12	1	craint-la-punition+
12	3	obéir-à-Allah+
12	4	craint-Allah+
Amour		
13	1	amour-d-Allah-et-du-messager+
13	1	amour_
13	2	amour-d-Allah+
13	2	amour+
13	2	amour-de-l-autre+
Fanatisme		
14	1	postulats-indiscutables_
14	1	refus-d-innovation
14	1	exclut-les-autres-religions
14	1	intransigeance+
14	1	antisémitie_
14	1	l-interdit-de-voir_
14	1	étranger_
14	1	intégrisme_
14	1	mauvaise-pratique
14	1	mauvaise-pratique
14	1	n-accepte-pas-la-différence+
14	1	fausse-compréhension_
14	1	ne-réfléchit-pas_
14	1	exclut-les-autres-religions_
14	1	sectaire_
14	1	pragmatique_
14	1	difficile+
14	2	retard_
14	2	extrémisme_
14	2	harem_
14	5	fanatisme_
14	5	intransigeance_
Immoralité		
15	1	refoulement_
15	1	pratique-sans-religion_
15	1	non-éduqué_

```

15 1 liberté_
15 1 loin-de-l-islam
15 1 plaisirs_
15 1 que-les-deux-témoignages
15 1 insoucieux_
15 1 intérêts_
15 1 non-croyance+
15 1 interdits-permis_
15 1 refoulement+
15 1 innovation-interdite_
15 2 hypocrisie_
Autorité Homme
16 1 autorité_
16 1 barbe+
16 2 polygamie_
16 4 autorité-de-l-homme_
Déchirement
17 1 isolation+
17 1 contraintes_
Secte
18 1 couleur-noire_
FIN TRI SANS PROBLEME
Nombre d enregistrements en entree :      148
Nombre d enregistrements en sortie :      148

```

```

fichier initial : C:\Users\user\Desktop\doc2\Islam d'Orient GP.CAA
NOUS ALLONS MAINTENANT TRIER LE FICHIER des CATEGORIES
LISTE DES MOTS PAR ORDRE DE CATEGORIES
*****

```

```

Categ  Freq    Mot
Foi
1 1 Allah+
1 1 dogme
1 1 lien-à-Allah+
1 1 prédestination+
1 1 craint-Allah+
1 1 délivrance+
1 1 croit-au-dernier-jour+
1 1 croit-au-message-de-Mohamed+
1 1 croit-en-Allah+
1 1 rupture-avec-l-idolâtrie+
1 1 n-associe-pas-à-Allah+
1 1 prophète
1 1 révélation+
1 1 soumission+
1 1 dernier-jour+
1 1 destin+
1 1 croit-en-Allah-et-à-son-messager+
1 1 paradis+
1 1 création-du-monde+
1 1 éternité+
1 1 croit-en-Allah-et-à-ses-livres-célestes+
1 2 dogme+
1 2 foi-forte+
1 2 obéir-à-Allah+
1 2 coran
1 2 foi+
1 2 croyance+
1 3 monothéisme+
Adoration
2 1 apprend-le-coran+
2 1 apprend-le-coran+
2 1 devoirs+
2 1 pratiques-des-devoirs+
2 1 pratique-la-loi-islamique+
2 1 action+
2 2 pratique-des-devoirs+
2 2 pratique-sincère+
2 3 culte+

```

2 3 prière+

Religion

3 1 religion-de-la-droiture+

3 1 religion-de-maturité+

3 1 apôtres-et-successeurs+

3 1 religion-de-la-piété+

3 1 religion-de-la-vérité-et-de-la-lumière+

3 2 vraie-religion+

3 5 religion+

Identité arabe

4 1 non-existence+

4 1 les-racines+

4 1 défendre-islam+

4 1 histoire+

4 1 racines+

4 1 par-hasard

4 1 originalité

4 1 arabisme

4 1 par-choc

4 1 jalousie+

4 1 dignité+

4 1 réussite+

4 1 tradition+

4 1 symbole-de-l-islam+

4 1 sunna

4 1 intransigeance+

4 2 tradition_

4 2 nation-musulmane+

4 2 arabisme+

4 2 origine-arabe+

4 2 identité+

4 3 fierté+

Référence

5 1 iqra+

5 1 référence+

5 1 comprend-le-texte-coranique-et-la-sunna+

5 1 salut+

5 1 pensée-globale+

5 1 par-connaissance+

5 1 attachement-à-l-islam+

5 1 vrai-savoir+

5 2 science+

Jihad

6 1 liberté+

6 1 élever-la-vérité+

6 1 guerre-contre-mécréant+

6 1 conquêtes-islamiques

6 1 Palestine+

6 2 jihad

6 6 jihad+

Guerre

7 1 par-force_

7 1 suicide_

7 1 peur_

7 2 jihad_

7 3 terrorisme_

Paix

8 1 bien-être+

8 1 équilibre+

8 1 repos-psychologique+

8 1 bonheur+

8 2 solidarité+

8 2 paix+

8 2 justice+

Tolérance

9 1 tolérance+

9 1 tolérance

9 2 respect-des-autres-religions+

Sunna

Amour		
11	1	amour-d-Allah+
11	2	amour+
Universel		
12	1	l-appel-à-Allah
12	1	continuité-avec-les-autres-religions+
12	1	invocation-islamique+
12	1	le-seau-des-religions+
12	1	le-seau-des-religions
12	2	religion-universelle+
12	2	union+
12	2	continuité-avec-les-autres-religions+
12	2	diffusion-de-l-islam+
12	2	meilleure-religion+
Moralité		
13	1	éviter-le-harem+
13	1	aider-les-nécessiteux+
13	1	halal-et-harem+
13	1	miséricorde
13	1	bonnes-œuvres+
13	1	droiture+
13	1	générosité+
13	1	obéir-aux-parents+
13	1	sur-le-droit-chemin+
13	1	miséricorde+
13	2	sincérité+
13	2	fraternité
13	3	fraternité+
13	3	bonnes-œuvres_
Immoralité		
14	1	respect-devoirs_
14	1	craint-Allah_
14	1	désintérêt_
14	1	hypocrisie_
14	1	religion-sans-pratique_
14	1	loin-de-la-religion_
14	1	mauvaise-pratique_
14	1	régression-de-l-image-du-musulman_
14	1	prière_
14	1	éviter-le-harem_
14	1	laïque+
Retard		
Ouverture		
16	1	communication+
16	1	horizon+
16	2	dialogue+
Fanatisme		
17	1	supériorité_
17	1	barbe_
17	1	eljazira-arabia_
17	1	extrémisme_
17	1	rigide+
17	1	force_
17	1	origine-arabe_
17	1	fausse-compréhension_
17	1	racisme_
17	1	égoïsme_
17	1	téméraire_
17	1	l-image-que-fait-l-occident-sur-l-islam_
17	2	héritage_
17	2	religion-des-arabes_
17	2	engagement_
17	3	intransigeance_
17	5	fanatisme_
Mohamed		
18	1	Mohamed+
18	1	messenger+
Engagement		
19	1	vrai-engagement+

```

19 1 voile+
19 1 discipline+
19 2 engagement+
Déchirement
20 1 émeute_
20 1 déchirement-des-musulmans_
20 1 retard_
20 1 retour-indispensable-l-islam+
20 2 déséquilibre_
FIN TRI SANS PROBLEME
Nombre d enregistrements en entree :      166
Nombre d enregistrements en sortie :      166

```

fichier initial : C:\Users\user\Desktop\doc2\Islam d'Orient GNP.CAA

NOUS ALLONS MAINTENANT TRIER LE FICHER des CATEGORIES

LISTE DES MOTS PAR ORDRE DE CATEGORIES

```

Categ Freq Mot
Amour
1 4 amour+
Adoration
2 1 pèlerinage-multiple
2 1 lieux-sacrés+
2 1 prière_
2 1 sacré+
2 1 les-piliers-de-l-islam+
2 2 Mecque+
2 3 prière
2 3 aumône+
2 4 jeûne+
2 5 pratique-des-devoirs+
2 5 pèlerinage+
2 6 culte+
2 13 prière+
Foi
3 1 parfois-impliqué_
3 1 gagner-la-vie-de-l-Au-delà_
3 1 punition+
3 1 foi-forte+
3 1 croit-à-tous-les-messenger+
3 1 n-associe-pas-à-Allah+
3 1 récompense-et-punition
3 1 croit-au-coran-et-sunna+
3 1 la-vie-de-l-Au-delà
3 1 humilité+
3 1 nymphes+
3 2 dernier-jour
3 3 coran+
3 4 paradis+
3 6 les-deux-témoignages+
3 7 foi+
Identité
4 1 même-pensée+
4 1 mêmes-piliers+
4 1 sunna+
4 1 dignité+
4 1 origine-arabe+
4 1 même-croyance+
4 1 les-califes-rachides+
4 1 les-racines+
4 1 succession-des-califes-arabes+
4 1 mieux-que-nous_
4 1 musulman-arabe+
4 1 tradition+
4 1 héritage
4 1 familiarisation+
4 1 non-appartenance+
4 1 appartenance+
4 1 existence+

```

4 2 langue-arabe-du-coran+
 4 3 fierté+
 Paix
 5 1 paix+
 5 1 apaise-l-esprit+
 Guerre
 6 1 martyr_
 6 1 Ben-Laden_
 6 1 terrorisme_
 6 1 politique+
 6 1 enfer_
 6 1 monde-de-victimes_
 6 1 exploitation-des-pauvres_
 6 1 violence_
 6 3 explosion_
 6 4 peur_
 Violence
 7 1 animal_
 7 1 paix_
 Autorité Homme
 8 1 femme-au-foyer_
 8 1 polygamie_
 8 1 mariage_
 Ouverture
 9 1 religion
 9 1 religion-de-facilité+
 9 1 religion-moderée+
 Fanatisme
 10 1 pensée_
 10 1 pensée-athéiste_
 10 1 ne-réfléchit-pas_
 10 1 incontestable_
 10 1 amour_
 10 1 pense-mal_
 10 1 difficile_
 10 1 fanatisme
 10 1 raison_
 10 1 intégrisme_
 10 1 pas-de-liberté_
 10 1 doit-penser_
 10 1 dogme_
 10 1 têtu_
 10 2 ne-réfléchit-pas_
 10 2 intransigeance_
 10 2 sectaire_
 10 2 habit-sectaire_
 10 3 extrémisme_
 10 6 fanatisme_
 Moralité
 11 1 modestie+
 11 1 non-dissolution+
 11 1 purification+
 11 1 piété
 11 1 miséricorde+
 11 1 droiture+
 11 1 nymphes_

Annexe 6 : Distribution des associations citées sous le mot stimulus « Islam » en CN

Garçons pratiquants

Nombre total de mots différents : 126

Nombre total de mots cités : 243

Moyenne générale : 3.00

DISTRIBUTION DES FREQUENCES

fréq.	* nb. Mots	* Cumul	évocations et	cumul inverse
1 *	88	88	36.2 %	243 100.0 %
2 *	14	116	47.7 %	155 63.8 %
3 *	8	140	57.6 %	127 52.3 %
4 *	5	160	65.8 %	103 42.4 %
5 *	5	185	76.1 %	83 34.2 %
6 *	1	191	78.6 %	58 23.9 %
7 *	1	198	81.5 %	52 21.4 %
9 *	1	207	85.2 %	45 18.5 %
10 *	1	217	89.3 %	36 14.8 %
11 *	1	228	93.8 %	26 10.7 %
15	1	243	100.0 %	15 6.2 %

1.1. Pourcentages des catégories sous l'inducteur Islam (CN) / Garçons pratiquants

Nombre d enregistrements en entree du tri : 243

Nombre d enregistrements en sortie du tri : 243

Nombre de sujets recodes : 46

Tableau analysant la redondance des categories chez un meme sujet

! Nombre de sujets ou la categorie apparait 1, 2, 3... fois
 Nombre Total de sujets ayant utilises
 une categorie !

et pourcentage sur nombre total

de sujets !

et pourcentage des rangs 2 et plus
 sur nombre total de la categorie

categories !	1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	8*	Total !	!	!	!	
1	11*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	12	!	26.1	!	8.3
2	13*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	15	!	32.6	!	13.3
3	15*	2*	1*	1*	0*	0*	0*	0*	19	!	41.3	!	21.1
4	16*	3*	2*	3*	1*	0*	0*	0*	25	!	54.3	!	36.0
5	16*	3*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	20	!	43.5	!	20.0
6	6*	1*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	8	!	17.4	!	25.0
7	13*	2*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	17	!	37.0	!	23.5
8	17*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	19	!	41.3	!	10.5
9	10*	4*	5*	0*	0*	0*	0*	0*	19	!	41.3	!	47.4
10	6*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	6	!	13.0	!	0.0
11	3*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	5	!	10.9	!	40.0
12	2*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3	!	6.5	!	33.3
14	7*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	7	!	15.2	!	0.0
15	1*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2	!	4.3	!	50.0

Garçons non pratiquants

Nombre total de mots différents : **130**

Nombre total de mots cites : **284**

Moyenne générale : 2.99

DISTRIBUTION DES FREQUENCES

fréq.	* nb. Mots	* Cumul	évocations et	cumul inverse
1 *	95	95	33.5 %	284 100.0 %
2 *	10	115	40.5 %	189 66.5 %
3 *	8	139	48.9 %	169 59.5 %
4 *	4	155	54.6 %	145 51.1 %
5 *	1	160	56.3 %	129 45.4 %
6 *	2	172	60.6 %	124 43.7 %
7 *	1	179	63.0 %	112 39.4 %
8 *	2	195	68.7 %	105 37.0 %
9 *	1	204	71.8 %	89 31.3 %
10 *	1	214	75.4 %	80 28.2 %
11 *	2	236	83.1 %	70 24.6 %
12 *	1	248	87.3 %	48 16.9 %
16 *	1	264	93.0 %	36 12.7 %
20	1	284	100.0 %	20 7.0 %

Pourcentages des catégories sous l'inducteur Islam (CN) / Garçons non pratiquants

Nombre d enregistrements en entree du tri : 284

Nombre d enregistrements en sortie du tri : 284

Nombre de sujets recodes : 56

Tableau analysant la redondance des categories chez un meme sujet

! Nombre de sujets ou la categorie apparait 1, 2, 3... fois

Nombre Total de sujets ayant utilises

une categorie !

et pourcentage sur nombre total

de sujets !

et pourcentage des rangs 2 et plus

sur nombre total de la categorie

categories !	1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	8*	Total !	% !	%
1 !	13*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	13 !	23.2 !	0.0
2 !	11*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	12 !	21.4 !	8.3
3 !	16*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	16 !	28.6 !	0.0
4 !	15*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	16 !	28.6 !	6.3
5 !	10*	11*	4*	0*	0*	0*	0*	0*	25 !	44.6 !	60.0
6 !	9*	3*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	13 !	23.2 !	30.8
7 !	8*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	16.1 !	11.1
8 !	8*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	16.1 !	11.1
9 !	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	1 !	1.8 !	0.0
10 !	13*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	16 !	28.6 !	18.8
11 !	19*	8*	6*	2*	1*	0*	0*	0*	36 !	64.3 !	47.2
12 !	6*	3*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	10 !	17.9 !	40.0
13 !	3*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4 !	7.1 !	25.0
14 !	1*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2 !	3.6 !	50.0
18 !	1*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4 !	7.1 !	75.0

Filles pratiquantes

Nombre total de mots différents : **276**

Nombre total de mots cites : **536**

Moyenne générale : 2.94

DISTRIBUTION DES FREQUENCES

fréq.	* nb. Mots	* Cumul	évocations et	cumul inverse
1 *	196	196	36.6 %	536 100.0 %
2 *	36	268	50.0 %	340 63.4 %
3 *	16	316	59.0 %	268 50.0 %
4 *	10	356	66.4 %	220 41.0 %
5 *	2	366	68.3 %	180 33.6 %
6 *	3	384	71.6 %	170 31.7 %
7 *	2	398	74.3 %	152 28.4 %
9 *	4	434	81.0 %	138 25.7 %
10 *	2	454	84.7 %	102 19.0 %
12 *	1	466	86.9 %	82 15.3 %
13 *	1	479	89.4 %	70 13.1 %
14 *	1	493	92.0 %	57 10.6 %
21 *	1	514	95.9 %	43 8.0 %
21	1	536	100.0 %	22 4.1 %

Pourcentages des catégories sous l'inducteur Islam (CN) / Filles pratiquantes

Nombre d enregistrements en entree du tri : 223

Nombre d enregistrements en sortie du tri : 223

Nombre de sujets recodes : 44

Tableau analysant la redondance des categories chez un meme sujet

! Nombre de sujets ou la categorie apparait 1, 2, 3... fois
 Nombre Total de sujets ayant utilises
 une categorie !

et pourcentage sur nombre total
 de sujets !

et pourcentage des rangs 2 et plus
 sur nombre total de la categorie

categories !	1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	8*	Total !	!	!	!
1 !	14*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	14 !	31.8 !	!	0.0
2 !	9*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	20.5 !	!	0.0
3 !	7*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	7 !	15.9 !	!	0.0
4 !	15*	7*	0*	2*	0*	0*	0*	0*	24 !	54.5 !	!	37.5
5 !	11*	8*	2*	5*	1*	0*	0*	0*	27 !	61.4 !	!	59.3
6 !	18*	6*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	25 !	56.8 !	!	28.0
7 !	5*	2*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	8 !	18.2 !	!	37.5
8 !	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3 !	6.8 !	!	0.0
9 !	5*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	6 !	13.6 !	!	16.7
10 !	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2 !	4.5 !	!	0.0
11 !	8*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	18.2 !	!	0.0
12 !	7*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	10 !	22.7 !	!	30.0
13 !	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	1 !	2.3 !	!	0.0
15 !	3*	3*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	7 !	15.9 !	!	57.1
16 !	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3 !	6.8 !	!	0.0
17 !	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2 !	4.5 !	!	0.0

Filles non pratiquantes

Nombre total de mots différents : **113**
 Nombre total de mots cites : **223**

Moyenne générale : 3.03

DISTRIBUTION DES FREQUENCES

Fréq.	* nb. Mots	* Cumul	évocations et	cumul inverse
1 *	76	76	34.1 %	223 100.0 %
2 *	18	112	50.2 %	147 65.9 %
3 *	7	133	59.6 %	111 49.8 %
4 *	3	145	65.0 %	90 40.4 %
5 *	3	160	71.7 %	78 35.0 %
6 *	2	172	77.1 %	63 28.3 %
8 *	1	180	80.7 %	51 22.9 %
11 *	2	202	90.6 %	43 19.3 %
21	1	223	100.0 %	21 9.4 %

Pourcentages des catégories sous l'inducteur Islam (CN) / Filles non pratiquantes

Nombre d enregistrements en entree du tri : 223
 Nombre d enregistrements en sortie du tri : 223

Nombre de sujets recodes : 44

Tableau analysant la redondance des categories chez un meme sujet

! Nombre de sujets ou la categorie apparait 1, 2, 3... fois
 Nombre Total de sujets ayant utilises
 une categorie !
 et pourcentage sur nombre total
 de sujets !
 et pourcentage des rangs 2 et plus
 sur nombre total de la categorie

categories !	1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	8*	Total !	% !	%
1 !	14*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	14 !	31.8 !	0.0
2 !	9*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	20.5 !	0.0
3 !	7*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	7 !	15.9 !	0.0
4 !	15*	7*	0*	2*	0*	0*	0*	0*	24 !	54.5 !	37.5
5 !	11*	8*	2*	5*	1*	0*	0*	0*	27 !	61.4 !	59.3
6 !	18*	6*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	25 !	56.8 !	28.0
7 !	5*	2*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	8 !	18.2 !	37.5
8 !	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3 !	6.8 !	0.0
9 !	5*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	6 !	13.6 !	16.7
10 !	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2 !	4.5 !	0.0
11 !	8*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	18.2 !	0.0
12 !	7*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	10 !	22.7 !	30.0
13 !	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	1 !	2.3 !	0.0
15 !	3*	3*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	7 !	15.9 !	57.1
16 !	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3 !	6.8 !	0.0
17 !	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2 !	4.5 !	0.0

Annexe 7 : Distribution des associations citées sous le mot Islam en CS

Garçons pratiquants

Nombre total de mots différents : 166
 Nombre total de mots cités : 230

Moyenne générale : 2.98

DISTRIBUTION DES FREQUENCES

fréq.	* nb. Mots	* Cumul évocations	et cumul inverse
1 *	120	120	52.2 % 230 100.0 %
2 *	35	190	82.6 % 110 47.8 %
3 *	8	214	93.0 % 40 17.4 %
5 *	2	224	97.4 % 16 7.0 %
6*	1	230	100.0 % 6 2.6 %

Pourcentages des catégories sous l'inducteur Islam(CS) / Garçons pratiquants

FIN TRI SANS PROBLEME

Nombre d enregistrements en entree du tri : 230
 Nombre d enregistrements en sortie du tri : 230

Nombre de sujets recodes : 46

Tableau analysant la redondance des categories chez un meme sujet

! Nombre de sujets ou la categorie apparait 1, 2, 3... fois
 Nombre Total de sujets ayant utilises
 une categorie !

et pourcentage sur nombre total
 de sujets !

et pourcentage des rangs 2 et plus
 sur nombre total de la categorie

categories !	1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	8*	Total !	!	!	!
1 !	10*	3*	4*	2*	0*	0*	0*	0*	19 !	41.3 !	!	47.4
2 !	12*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	14 !	30.4 !	!	14.3
3 !	7*	1*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	19.6 !	!	22.2
4 !	10*	6*	1*	1*	0*	0*	0*	0*	18 !	39.1 !	!	44.4
5 !	8*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	19.6 !	!	11.1
6 !	7*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	10 !	21.7 !	!	30.0
7 !	8*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	17.4 !	!	0.0
8 !	8*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	19.6 !	!	11.1
9 !	4*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4 !	8.7 !	!	0.0
11 !	1*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2 !	4.3 !	!	50.0
12 !	9*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	12 !	26.1 !	!	25.0
13 !	9*	2*	1*	1*	0*	0*	0*	0*	13 !	28.3 !	!	30.8
14 !	7*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	19.6 !	!	22.2
16 !	2*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3 !	6.5 !	!	33.3
17 !	9*	4*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	16 !	34.8 !	!	43.8
18 !	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2 !	4.3 !	!	0.0
19 !	5*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	5 !	10.9 !	!	0.0
20 !	6*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	6 !	13.0 !	!	0.0

Garçons non pratiquants

Nombre total de mots différents : **168**

Nombre total de mots cites : **274**

Moyenne générale : 2.89

DISTRIBUTION DES FREQUENCES

freq.	* nb. mots	* Cumul évocations	et cumul inverse		
1 *	126	126	46.0 %	274	100.0 %
2 *	17	160	58.4 %	148	54.0 %
3 *	10	190	69.3 %	114	41.6 %
4 *	7	218	79.6 %	84	30.7 %
5 *	2	228	83.2 %	56	20.4 %
6 *	3	246	89.8 %	46	16.8 %
7 *	1	253	92.3 %	28	10.2 %
8 *	1	261	95.3 %	21	7.7 %
13	1	274	100.0 %	13	4.7 %

Pourcentages des catégories sous l'inducteur Islam (CS) / Garçons non pratiquants

Nombre d enregistrements en entree du tri : 274

Nombre d enregistrements en sortie du tri : 274

Nombre de sujets recodes : 56

Tableau analysant la redondance des categories chez un meme sujet

! Nombre de sujets ou la categorie apparait 1, 2, 3... fois

Nombre Total de sujets ayant utilises

une categorie !

et pourcentage sur nombre total

de sujets !

et pourcentage des rangs 2 et plus

sur nombre total de la categorie

categories !	1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	8*	Total !	!	!	!
2 !	18*	5*	2*	3*	0*	0*	0*	0*	28 !	50.0 !	!	35.7
3 !	15*	6*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	23 !	41.1 !	!	34.8
4 !	9*	2*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	14 !	25.0 !	!	35.7
6 !	10*	1*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	12 !	21.4 !	!	16.7
8 !	1*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2 !	3.6 !	!	50.0
9 !	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3 !	5.4 !	!	0.0
10 !	8*	4*	4*	1*	0*	0*	0*	0*	17 !	30.4 !	!	52.9
11 !	14*	5*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	20 !	35.7 !	!	30.0
12 !	8*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	14.3 !	!	0.0
13 !	5*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	6 !	10.7 !	!	16.7
14 !	2*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4 !	7.1 !	!	50.0
15 !	7*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	7 !	12.5 !	!	0.0
16 !	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	1 !	1.8 !	!	0.0
17 !	5*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	6 !	10.7 !	!	16.7
19 !	8*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	14.3 !	!	0.0
20 !	6*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	14.3 !	!	25.0
21 !	4*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4 !	7.1 !	!	0.0
22 !	6*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	6 !	10.7 !	!	0.0
23 !	10*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	11 !	19.6 !	!	9.1
24 !	4*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4 !	7.1 !	!	0.0

Filles pratiquantesNombre total de mots différents : **201**Nombre total de mots cites : **321**

Moyenne générale : 2.99

DISTRIBUTION DES FREQUENCES

fréq.	* nb. Mots	* Cumul	évocations et	cumul inverse
1 *	155	155	48.3 %	321 100.0 %
2 *	22	199	62.0 %	166 51.7 %
3 *	11	232	72.3 %	122 38.0 %
4 *	3	244	76.0 %	89 27.7 %
5 *	3	259	80.7 %	77 24.0 %
6 *	1	265	82.6 %	62 19.3 %
8 *	3	289	90.0 %	56 17.4 %
9 *	1	298	92.8 %	32 10.0 %
11 *	1	309	96.3 %	23 7.2 %
12 *	1	321	100.0 %	12 3.7 %

Pourcentages des catégories sous l'inducteur Islam(CS) / Filles pratiquantes

Nombre d enregistrements en entree du tri : 321

Nombre d enregistrements en sortie du tri : 321

Nombre de sujets recodes : 62

Tableau analysant la redondance des categories chez un meme sujet

! Nombre de sujets ou la categorie apparait 1, 2, 3... fois
 Nombre Total de sujets ayant utilises
 une categorie !

et pourcentage sur nombre total

de sujets !

et pourcentage des rangs 2 et plus
sur nombre total de la categorie

categories !	1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	8*	Total !	!	!	!
1 !	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3 !	4.8 !	!	0.0
2 !	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	1 !	1.6 !	!	0.0
3 !	9*	2*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	12 !	19.4 !	!	25.0
4 !	17*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	19 !	30.6 !	!	10.5
5 !	18*	4*	7*	2*	0*	0*	0*	0*	31 !	50.0 !	!	41.9
6 !	17*	10*	3*	0*	0*	0*	0*	0*	30 !	48.4 !	!	43.3
7 !	12*	5*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	18 !	29.0 !	!	33.3
8 !	8*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	14.5 !	!	11.1
10 !	9*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	9 !	14.5 !	!	0.0
11 !	16*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	16 !	25.8 !	!	0.0
12 !	14*	7*	4*	0*	1*	0*	0*	0*	26 !	41.9 !	!	46.2
13 !	10*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	10 !	16.1 !	!	0.0
15 !	7*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	12.9 !	!	12.5
16 !	7*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	12.9 !	!	12.5
18 !	3*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4 !	6.5 !	!	25.0
19 !	4*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	5 !	8.1 !	!	20.0
20 !	7*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	8 !	12.9 !	!	12.5
21 !	9*	0*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	10 !	16.1 !	!	10.0

Filles non pratiquantes

Nombre total de mots différents : **148**

Nombre total de mots cites : **232**

Moyenne générale : 3.11

DISTRIBUTION DES FREQUENCES

Fr	»q.	* nb. Mots	* Cumul évocations	et cumul inverse		
1	*	117	117	50.4 %	232	100.0 %
2	*	14	145	62.5 %	115	49.6 %
3	*	6	163	70.3 %	87	37.5 %
4	*	2	171	73.7 %	69	29.7 %
5	*	2	181	78.0 %	61	26.3 %
6	*	3	199	85.8 %	51	22.0 %
8	*	3	223	96.1 %	33	14.2 %
9	*	1	232	100.0 %	9	3.9 %

Pourcentages des catégories sous l'inducteur Islam (CS) / Filles non pratiquantes

Nombre d enregistrements en entree du tri : 232

Nombre d enregistrements en sortie du tri : 232

Nombre de sujets recodes : 44

Tableau analysant la redondance des categories chez un meme sujet

! Nombre de sujets ou la categorie apparait 1, 2, 3... fois
 Nombre Total de sujets ayant utilises
 une categorie !

et pourcentage sur nombre total
 de sujets !

et pourcentage des rangs 2 et plus
 sur nombre total de la categorie

categories !	1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	8*	Total !	!	!	!	!
1	!	2*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	3	!	6.8	!	33.3
2	!	3*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	3	!	6.8	!	0.0
3	!	6*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	7	!	15.9	!	14.3
4	!	12*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	13	!	29.5	!	7.7
5	!	13*	8*	4*	1*	4*	0*	0*	30	!	68.2	!	56.7
6	!	11*	6*	0*	0*	0*	0*	0*	17	!	38.6	!	35.3
7	!	5*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	5	!	11.4	!	0.0
8	!	3*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	4	!	9.1	!	25.0
9	!	4*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4	!	9.1	!	0.0
10	!	4*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	4	!	9.1	!	0.0
11	!	8*	2*	0*	0*	0*	0*	0*	10	!	22.7	!	20.0
12	!	7*	3*	1*	0*	0*	0*	0*	11	!	25.0	!	36.4
13	!	6*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	7	!	15.9	!	14.3
14	!	15*	4*	2*	1*	0*	0*	0*	22	!	50.0	!	31.8
15	!	8*	1*	2*	0*	0*	0*	0*	11	!	25.0	!	27.3
16	!	6*	1*	0*	0*	0*	0*	0*	7	!	15.9	!	14.3
17	!	2*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	2	!	4.5	!	0.0
18	!	1*	0*	0*	0*	0*	0*	0*	1	!	2.3	!	0.0

Annexe 8 : Analyse de spécificité sur les items cités sous l'inducteur « Islam » au nom propre (C N) et au nom du Musulman d'Orient (CS)

Fichier initial 1 : Evoc Islam (CN).IDE

Fichier initial 2 : Evoc Islam (CS).IDE

Nombre de mots différents : 378 497

Décompte des mots n'appartenant qu'à un fichier

Nombre de mots uniquement dans le fichier 1 : 263

Nombre de mots uniquement dans le fichier 2 : 381

Nombre de mots commun aux deux fichiers : 115

Nombre de mots de fréquence > 5 uniquement dans le fichier 1 : 6

Nombre de mots de fréquence > 5 uniquement dans le fichier 2 : 24

Nombre de mots de fréquence > 5 commun aux deux fichiers : 24

Liste des mots uniquement dans le fichier 1 Evoc (Islam CN).IDE

1 Allah-grand+
 1 Allah-le-créateur+
 1 Ben-Laden
 1 Ben-Laden+
 1 Dieu
 4 Dieu+
 2 Islam+
 1 Mecque
 3 Mohamed
 1 Mohamed+
 1 Orient+
 1 Quraich
 1 Taliban_
 1 abstraction_
 1 acceptation-de-l-autre+
 1 acceptation-des-autres-religions+
 1 affection+
 1 altruiste+
 1 amour-de-la-vie+
 1 amour-de-soi+
 1 amour-du-bien+
 3 amour-du-messager+
 2 amour-du-Musulman+
 1 amour-du-prophète+
 1 appartenance-à-une-croyance+
 2 appartenance-à-une-religion+
 1 appel+
 1 apôtres+
 1 arabe+
 1 arabe_
 1 arme-à-double-tranchant+
 4 aumône_
 1 beauté+
 1 bon-conseil+
 1 bonne-référence+
 2 certitude+
 1 chaine-hikma+
 1 civilisation-arabo-Islamique+
 1 civilisation-Islamique+
 1 civilisation-sans-pareil+
 1 coexistence+
 1 communication_
 1 complémentarité+
 1 comportement-idéal+
 1 comprendre-le-coran+
 1 conduite+
 1 confiance+
 2 confiance_
 1 conflit-culturel+
 1 contient-le-sens-de-l-existence-humaine+

1 continuité+
1 contre-l-injustice-et-la-tyrannie+
1 contre-immoralité-et-le-vice+
1 correct+
1 corrige-la-vie-d-ci-bas-et-religion+
1 craindre-la-mort_
2 croire-en-Allah+
1 croire-en-Allah-et-à-son-messager+
1 croire-en-la-prédestination+
1 croire-en-les-piliers-de-la-foi+
1 croire-à-la-prédestination+
1 croyance
1 croyance_
1 création+
3 culture+
1 culture-Musulmane+
1 des-interdits_
1 des-règles_
1 des-sectes+
1 devrait-être-au-choix-pas-obligation+
1 diligence+
1 dire-la-vérité+
1 dissolution+
1 doctrine+
2 défi+
1 dégradation-de-sa-signification_
1 désaccord
1 désordre_
1 développement+
1 jihad
6 jihad+
1 engagement+
1 engagement
1 expiation_
5 facilité+
1 faire-le-bien
2 faire-le-bien+
1 fatwa
2 foi
1 force+
1 fraternité_
4 fêtes-religieuses+
1 gratification-et-châtiment+
5 gratitude-des-parents+
1 guerre-contre-terrorisme
2 habitudes_
3 honneur+
1 honnête+
1 hram-et-halal+
1 humanité+
1 humanité_
1 humble
1 idéal+
1 idéologie+
1 idéologie_
1 illusion
1 innocence+
1 intimidation_
1 Israël_
1 joie+
1 jour-de-résurrection+
1 justice
1 l-univers+
1 la-fin+
1 la-fin_
1 la-vie-d-ici-bas-et-de-l-Au-delà+
3 la-vie-de-l-Au-delà+
7 le-bien+
1 le-meilleur+

1 le-seau-des-religions_
1 les-arabes+
1 les-cinq-devoirs+
1 les-cinq-piliers
3 les-cinq-piliers+
1 les-deux-témoignages
1 les-deux-témoignages+
2 les-deux-témoignages+
1 livres-sacrés
1 livres-sacrés+
1 logique+
1 loi
1 loi+_
1 loi-d-Allah+
1 loi-de-la-vie+
1 lumière+
1 ma-religion+
1 ma-vie+
1 mal-interprété_
1 manière-d-agir+
1 meilleure-nation+
2 message-de-Mohamed+
2 messenger-d-Allah+
1 messagers+
1 mission-universelle+
1 mode-de-vie
1 mode-de-vie+
1 modération+
1 moins-d-intérêt-à-la-femme_
1 mondialisation+
1 mort+
1 mosquée+
1 Musulman+
1 mysticisme+
1 nation+
1 nation-Musulmane
1 nationalité+
1 ne-devrait-pas-être-une-doctrine_
1 ne-pas-fréquenter-les-filles_
1 ne-pas-écouter-les-chansons_
1 noblesse+
1 non-altération+
1 non-association-à-Allah+
2 non-mécréance+
1 non-civilisé_
1 non-désobéissance
1 non-Islamique_
1 nos-morales_
1 notre-appartenance+
1 notre-référence_
1 objectivité+
1 obligation_
4 obéissance+
1 obéissance-à-la-religion-de-Mohamed+
1 onze-septembre+
2 oppression_
1 ordre+
1 Orientation-à-Allah+
1 origine+
2 ouverture+
1 paradis-el-firdaws+
1 pardon+
1 passéiste_
1 patience+
1 patrimoine_
1 pays-arabe
1 perfection+
1 philosophie-de-vie+
1 piété_

1 poli+
1 poésie+
1 pratique
10 pratique+
2 principe+
1 prison_
3 probité+
1 progrès+
1 promotion-de-la-vertu-prévention-du-vice
1 protection+
1 protection-de-notre-patrimoine-arabe
1 préférence+
1 puissance-crainte-par-les-capitalistes
1 punition-et-châtiment+
1 punition_
2 pureté+
1 péché_
1 racine+
1 ramadan+
4 rassuré+
1 régression_
1 relation-floue-entre-homme-et-femme_
1 relations-humaines+
1 religion-de-la-liberté-intellectuelle+
1 religion-de-la-science-et-du-savoir+
1 religion-de-la-vérité+
1 religion-de-modération+
1 religion-de-tolérance+
1 religion-des-arabes-et-de-la-solidarité+
2 religion-monothéiste+
1 religion-Musulmane+
3 religion-élue-par-Allah+
1 rencontre+
1 renforcement-positif+
3 repentance+
1 repos+
1 repos-dans-vie-d-ici-bas-et-de-l-Au-delà
1 repos-psy+
1 respect-de-l-autre+
1 rigidité_
1 résignation
1 rêve+
1 sacré
1 sainteté-du-coran+
1 salafiste+
1 savoir-vivre+
1 seule-vraie-religion+
1 source-pensée-hum+
1 sous-développement_
1 suivre-la-loi-d-Allah+
1 sympathie+
1 système+
2 sécurité+
1 terrorisme
1 tout-pour-nous
1 tradition
1 tranquillité+
1 triompher-la-vérité+
1 terrorisme_
1 union
1 valeur
3 valeur+
1 vie-d-ici-bas+
1 virtuosité+
1 vocation-de-Mohamed+
2 vérité+
1 vérité-absolue+
1 école-de-pensée+
1 éloignement-des-apôtres_

1 épouses-du-prophète+
 1 équilibre-psychologique+
 1 éveil-culturel+
 1 éviter-le-hram+
 1 éviter-le-mal+
 5 être-sur-le-droit-chemin+

1.1. Liste des mots uniquement dans le fichier 2 Evoc (Islam CS).IDE

1 Allah_
 1 Ben-Laden_
 1 abstrait_
 1 accepte-les-différences
 1 accepté+
 1 aimable+
 1 altruiste
 1 amour
 1 amour-d-Allah-et-du-messager+
 1 amour-de-la-science+
 2 amour_
 1 animal_
 1 antisémité_
 1 apaise-l-esprit+
 1 apprend-le-coran+
 1 apprend-le-coran+
 1 apôtres-et-successeurs+
 1 arabisme
 2 arabisme+
 1 arabisme_
 1 association+
 1 mécréant_
 1 attachement-superficiel_
 2 attachement-à-l-Islam+
 6 autorité-de-l-homme_
 1 autorité_
 4 barbe+
 1 barbe_
 1 bien-être+
 2 bonne-pratique+
 1 bonnes-œuvres
 3 bonnes-œuvres_
 2 bonté+
 1 charité+
 1 cher+
 1 cherche-la-grâce-de-Dieu+
 1 chiite
 1 civilisé+
 1 civilisations+
 1 communication+
 1 compassion
 1 comprend-le-texte-coranique-et-la-sunna+
 1 conciliation-entre-Musulman-chrétiens-ju
 1 conciliation_
 1 concorde+
 2 conformité+
 1 conformité_
 2 confrontation_
 1 connaissance-parfaite-de-la-religion+
 1 connaît-les-limites-d-Allah
 1 connaît-les-limites-d-Allah+
 1 connaît-les-limites-d-Allah_
 1 conquêtes-Islamiques
 1 conservateur+
 2 consolation+
 1 contemporain+
 2 continuité-avec-les-autres-religions+
 1 continuité-avec-les-autres-religions+
 1 contre-vie-facile+
 1 coran_

1 couleur-noire_
6 craint-Allah+
1 craint-Allah_
1 craint-la-punition+
1 croit-au-coran-et-sunna+
1 croit-au-dernier-jour+
1 croit-au-message-de-Mohamet+
2 croit-en-Allah+
1 croit-en-Allah-au-dernier-jour-et-au-mes
1 croit-en-Allah-et-à-ses-livres-célestes+
1 croit-en-Allah-et-à-son-messager+
1 croit-à-tous-les-messager+
1 création-du-monde+
2 culte_
1 culture-arabo-musulmane_
1 culture_
2 dernier-jour
1 destin+
1 devoirs_
1 difficile+
2 difficile_
1 diffusion-de-l-Islam
5 diffusion-de-l-Islam+
1 discipline+
1 division_
1 doctrine_
1 dogme
1 doit-penser_
1 drame_
1 débauche_
1 déchirement-des-Musulmans_
1 défendre-Islam
2 défendre-Islam+
1 délivrance+
1 désintérêt_
1 désintérêt_
2 déséquilibre_
1 el-kaïda+
1 eljazira-arabia_
1 emblèmes+
2 endurance+
1 enfer
2 enfer_
1 engagement-social-absolu
1 exclut-les-autres-religions
1 exclut-les-autres-religions_
1 existence+
1 exploitation-des-pauvres_
3 explosion_
1 expression-éloquent+
1 fait-ce-qui-lui-plaît+
1 familiarisation+
1 fanatisme
2 fausse-compréhension_
1 refus-d-innovation
1 femme-au-foyer_
2 fierté
1 foi-moderée+
1 foi-sans-pratique_
1 foi_
1 fondamental+
1 force_
1 fortifier-la-volonté+
1 gagner-la-vie-de-l-Au-delà+
1 gagner-la-vie-de-l-Au-delà_
1 gloire+
1 gouverne-le-monde+
2 gratification-dernier-jour+
1 groupe_

1 guerre-contre-mécréant+
1 guerre-contre-mécréants_
4 générosité+
3 habit-sectaire_
1 habitude
2 halal-et-hram
2 halal-et-hram+
4 hram_
1 horizon+
3 humilité+
9 hypocrisie_
3 héritage_
1 identité+
1 ignorant_
2 imitation_
1 incontestable_
1 indifférence_
1 influence-occidentale_
1 ingérence-dans-la-vie-d-ici-bas_
1 innovation-interdite_
2 insoucieux_
1 interdits+
1 interdits-permis_
1 intégral+
2 intérêts_
1 invocation-Islamique+
1 iqra+
2 isolation+
3 isolation_
1 jalousie
3 jalousie+
1 jeûne-et-prière+
2 jeûne_
6 jihad
21 jihad+
3 jihad_
1 l-appel-à-Allah
1 l-image-que-fait-l-occident-sur-l-Islam_
1 l-interdit-de-voir_
1 la-vie-de-l-Au-delà
2 langue-arabe-du-coran+
1 laïque+
1 le-halal-et-le-hram_
1 les-califes+
1 les-piliers-de-l-Islam+
3 les-racines+
1 lien-à-Allah+
1 lieux-sacrés+
1 lire-le-coran+
1 loi-Islamique+
1 loi-Islamique_
1 loin-de-l-Islam
1 loin-de-la-religion_
1 lutter-contre-les-désirs+
1 mariage
1 mariage_
1 martyr+
1 mauvaise-pratique
2 mauvaise-pratique_
1 mauvaise-pratique
5 meilleure-religion+
1 meilleure-religion_
1 messagers_
1 mieux-que-nous_
1 modernité+
2 modestie+
1 monde-de-victimes_
1 moyen-pour-le-pouvoir+
1 Musulman-arabe+

1 médias+
1 méthode-de-vie
1 méthode-de-vie+
1 même-croyance+
1 même-pensée+
1 mêmes-piliers+
1 n-accepte-pas-discuter-en-religion_
1 n-accepte-pas-la-différence+
2 n-associe-pas-à-Allah+
1 n-exclut-pas-les-autres-religions+
1 ne-pense-plus
3 ne-réfléchit-pas_
2 ne-réfléchit-pas_
1 niqab
1 niqab+
1 non-appartenance+
1 non-discipliné_
1 non-dissolution+
1 non-engagé_
1 non-éduqué_
1 notre-vie+
1 nous-éloigne-du-mal+
1 nymphes+
1 nymphes_
1 nécessité+
1 obéir-Allah-et-suivre-la-sunna+
1 obéir-aux-parents+
6 obéir-à-Allah+
1 obéissance-de-la-femme_
2 organise-la-vie+
3 origine-arabe+
1 origine-arabe_
1 originalité_
1 ouvert
4 ouvert+
1 ouvert_
1 par-choc
1 par-connaissance+
1 par-force_
1 par-hasard
1 paradis
1 paradis_
1 parfois-impliqué_
1 pas-comme-les-autres+
1 pas-d-orgueil+
1 pas-de-contemplation_
1 pas-de-fréquentation+
1 pas-de-liberté_
1 pays-Musulman
1 pense-mal_
1 pensée-athéiste_
1 pensée-différente
1 pensée-différente+
1 pensée-globale+
1 pensée-salafiste_
1 pensée_
1 peur
2 piété
2 plaisirs_
1 point-de-vue-Islamique+
1 politique+
2 polygamie+
4 polygamie_
1 postulats-indiscutables_
1 pour-toutes-races-et-couleurs+
1 pragmatique_
3 pratique-des-devoirs
23 pratique-des-devoirs+
1 pratique-la-loi-Islamique+

1 pratique-sans-religion+
2 pratique-sans-religion_
3 pratique-sincère+
2 pratiques-des-devoirs+
1 prestigieux+
1 principes-et-valeurs+
1 privation-des-plaisirs_
1 privation_
6 prière_
1 probité
1 probité_
1 proche-de-la-vérité+
1 prophète-Mohamed+
1 prophète-Mohamed+
1 prédestination+
1 préservateur+
1 pudeur+
1 pudeur_
1 punition+
4 purification+
1 pèlerinage-multiple
1 que-les-deux-témoignages
1 racines+
1 racisme_
1 raison_
1 rassuré
1 refoulement+
2 refoulement_
1 refus-d-innovation_
1 refus-d-ouverture_
1 régression-de-l-image-du-Musulman_
1 religion-de-facilité+
1 religion-de-facilités
6 religion-de-facilités+
1 religion-de-facilités+
1 religion-de-la-droiture+
1 religion-de-la-piété+
1 religion-de-la-vérité-et-de-la-lumière+
1 religion-de-maturité+
1 religion-des-arabes+
2 religion-des-arabes_
1 religion-du-prophète-Mohamed+
2 religion-moderée+
1 religion-sans-pratique_
2 religion-universelle
4 religion-universelle+
1 religion_
1 relâchement_
1 renforce-l-identité-arabe+
1 respecter-les-règlements+
1 repentance
3 repos-psychologique+
1 respect-des-autres-religions
2 respect-des-autres-religions+
1 respect-devoirs+
1 respect-devoirs_
2 respect-loi-Islamique+
5 retard_
1 retour-indispensable-l-Islam+
1 retour-indispensable-à-l-Islam
1 rigide+
1 rigide_
1 rupture-avec-l-idolâtrie+
1 récompense-et-punition
1 référence+
1 réservé_
1 réussite+
1 révélation+
1 sacré+

1 salut+
 1 sans-pratique+
 1 satisfaction_
 3 sectaire_
 1 serviable_
 1 serviable+
 1 sincérité
 1 sobre+
 1 son-existence+
 1 soumission+
 3 soumission_
 1 source-du-bien+
 1 succession-des-califes-arabes+
 1 suicide_
 1 suivre-la-sunna-et-le-coran+
 1 suivre-les-bons-ancêtres+
 2 sunna
 1 supériorité+
 3 supériorité_
 1 sur-le-droit-chemin
 1 symbole-de-l-Islam+
 1 séparation-de-sexe_
 1 sérieux
 2 tolérance_
 2 tradition+
 1 très-optimiste+
 1 téméraire_
 1 têtü_
 1 un-homme-correct+
 1 violence_
 1 virginité_
 1 volonté-de-Dieu_
 1 vrai--Musulman+
 1 vrai-engagement+
 1 vrai-Musulman+
 1 vrai-savoir+
 1 vraie-religion
 1 économie_
 2 égoïsme_
 1 élever-la-vérité+
 2 émeute_
 1 éternité+
 1 étranger_
 2 éviter-le-hram+

Liste des mots communs aux deux fichiers

1 2 Allah
 37 7 Allah+
 4 4 Mecque+
 28 2 Mohamed+
 3 1 Palestine+
 1 3 action+
 1 1 aider-les-nécessiteux+
 13 10 amour+
 4 3 amour-d-Allah+
 3 3 amour-de-l-autre+
 1 1 appartenance+
 1 2 aumône
 19 12 aumône+
 1 2 barbe
 1 2 bonheur+
 4 2 bonnes-morales
 16 5 bonnes-morales+
 3 5 bonnes-œuvres+
 2 2 chasteté+
 4 2 compassion+
 1 1 conservateur_
 1 3 contraintes_

1	2	coran
15	7	coran+
4	2	croyance+
4	1	adoration
28	23	adoration+
2	2	dernier-jour+
1	1	devoirs
4	4	devoirs+
2	4	dialogue+
5	6	dignité+
1	1	discipline
8	3	dogme+
1	2	dogme_
3	3	droiture+
3	1	enfer+
7	9	engagement+
1	4	engagement_
11	8	entraide+
2	6	extrémisme_
1	1	fanatisme+
2	19	fanatisme_
3	7	fierté+
41	17	foi+
1	7	foi-forte+
2	2	fraternité
24	16	fraternité+
1	1	histoire+
3	1	humble+
1	1	héritage
1	4	identité+
1	2	intransigeance+
4	18	intransigeance_
1	3	intégrisme_
2	1	jeûne
31	14	jeûne+
2	1	jugement_
4	5	justice+
2	1	le-sceau-des-religions+
1	1	le-seau-des-religions
2	1	le-seau-des-religions+
18	13	les-deux-témoignages+
1	1	liberté
9	5	liberté+
1	1	liberté_
2	1	lien-de-parenté+
1	2	martyr_
1	3	message+
2	1	messenger
12	4	messenger+
1	1	miséricorde
13	7	miséricorde+
9	6	monothéisme+
1	3	nation-Musulman+
2	1	non-fanatisme+
2	3	notre-religion+
1	1	obéir-à-Allah
19	7	paix+
1	1	paix_
13	9	paradis+
2	5	peur_
10	4	piété+
3	8	prière
76	37	prière+
2	1	prophète
4	1	prophète+
3	2	pèlerinage
20	15	pèlerinage+
1	1	refuge+
5	2	religion

36	8	religion+
2	1	religion-d-Allah+
4	2	respect+
1	2	responsabilité+
1	1	salafiste_
2	2	science+
9	6	sincérité+
1	1	sincérité_
9	7	solidarité+
2	1	sunna+
2	3	sur-le-droit-chemin+
4	6	terrorisme_
2	1	tolérance
49	25	tolérance+
1	2	tradition_
2	4	union+
1	1	valeurs-nobles+
3	1	vie+
4	4	voile
4	9	voile+
4	1	voile_
3	7	vraie-religion+
9	1	égalité+
3	2	équilibre+

CALCUL DES SPECIFICITES

Mots commun aux deux listes :

Mot : Allah+	37	7
Mot spécifique supérieur fichier 1 : 3.16 Allah+		
Mot spécifique inférieur fichier 2 : -3.18 Allah+		
Différence supérieure a 10% t de Student = 4.52 Allah+		
Mot : amour+	13	10
Mot : aumône+	19	12
Mot : bonnes-moralités+	16	5
Mot spécifique supérieur fichier 1 : 1.67 bonnes-morales+		
Mot spécifique inférieur fichier 2 : -1.68 bonnes-morales+		
Différence supérieure a 10% t de Student = 2.40 bonnes-morales+		
Mot : coran+	15	7
Différence supérieure a 10% t de Student = 1.71 coran+		
Mot : adoration+	28	23
Mot : dignité+	5	6
Mot : engagement+	7	9
Mot : entraide+	11	8
Mot : foi+	41	17
Mot spécifique supérieur fichier 1 : 2.18 foi+		
Mot spécifique inférieur fichier 2 : -2.20 foi+		
Différence supérieure a 10% t de Student = 3.15 foi+		
Mot : fraternité+	24	16
Mot : jeûne+	31	14
Mot spécifique supérieur fichier 1 : 1.75 jeûne+		
Mot spécifique inférieur fichier 2 : -1.77 jeûne+		
Différence supérieure a 10% t de Student = 2.53 jeûne+		
Mot : les-deux-témoignages+	18	13
Mot : liberté+	9	5
Mot : miséricorde+	13	7
Mot : monothéisme+	9	6
Mot : paix+	19	7
Mot spécifique supérieur fichier 1 : 1.63 paix+		
Mot spécifique inférieur fichier 2 : -1.65 paix+		
Différence supérieure a 10% t de Student = 2.35 paix+		
Mot : paradis+	13	9
Mot : prière+	76	37
Mot spécifique supérieur fichier 1 : 2.54 prière+		
Mot spécifique inférieur fichier 2 : -2.55 prière+		
Différence supérieure a 10% t de Student = 3.67 prière+		
Mot : pèlerinage+	20	15
Mot : religion+	36	8
Mot spécifique supérieur fichier 1 : 2.94 religion+		
Mot spécifique inférieur fichier 2 : -2.96 religion+		
Différence supérieure a 10% t de Student = 4.22 religion+		
Mot : sincérité+	9	6
Mot : solidarité+	9	7
Mot : tolérance+	49	25
Mot spécifique supérieur fichier 1 : 1.93 tolérance+		
Mot spécifique inférieur fichier 2 : -1.94 tolérance+		
Différence supérieure a 10% t de Student = 2.79 tolérance+		

Fin de la comparaison

Nombre des évocations des fichiers initiaux : 1126 1111

Annexe 9 : Scores moyens des connotations attribuées par les quatre groupes

Sexe	Pratique	Islam (CN)	Islam (CS)	Musulman (CN)	Musulman (CS)
Garçon	P	0,6	-0,2	0,2	-0,6
Garçon	P	1	0,6	1	0
Garçon	P	0,8	0,8	0,8	-1
Garçon	P	0,8	0,4	1	-0,2
Garçon	P	0,8	0,4	1	1
Garçon	P	1	0,8	1	0,2
Garçon	P	0,2	1	0,2	-0,5
Garçon	P	1	1	1	-1
Garçon	P	1	-0,2	0,6	0,2
Garçon	P	1	1	0,5	-0,5
Garçon	P	1	0,2	1	-0,6
Garçon	P	1	1	1	1
Garçon	P	1	0,2	1	0
Garçon	P	1	-1	0,8	-1
Garçon	P	0,2	1	1	-1
Garçon	P	1	-1	-0,2	0
Garçon	P	-0,2	0,6	0,2	-1
Garçon	P	0,6	-0,2	-0,2	0,2
Garçon	P	0	0,4	0,2	-0,4
Garçon	P	1	-0,6	0,2	-0,6
Garçon	P	1	1	1	-0,4
Garçon	P	1	-0,6	0,2	-1
Garçon	P	1	-0,6	1	-1
Garçon	P	1	0,2	1	-1
Garçon	P	0,8	0,2	1	-1
Garçon	P	0,6	-0,4	0,8	-0,2
Garçon	P	1	1	1	-1
Garçon	P	1	1	-0,2	-1
Garçon	P	0,6	1	1	-1
Garçon	P	0,4	0	0,2	-0,4
Garçon	P	1	0,2	1	-0,4
Garçon	P	0,2	0,5	0,2	-1
Garçon	P	0,6	0,6	0,8	-0,2
Garçon	P	0,6	-0,2	1	-0,8
Garçon	P	1	1	1	-0,2
Garçon	P	0,6	-1	0,6	-1
Garçon	P	0,6	-0,4	0,6	-0,5
Garçon	P	1	-1	1	-0,2
Garçon	P	0,8	0,6	0,8	-1
Garçon	P	0,8	0,6	0,2	-1
Garçon	P	1	1	1	-0,6
Garçon	P	0,8	1	0,6	1
Garçon	P	1	1	1	-1
Garçon	P	1	1	1	0
Garçon	P	1	1	1	-1
Garçon	P	0,6	0,2	0,6	-1

Sexe	Pratique	Islam (CN)	Islam (CS)	Musulman (CN)	Musulman (CS)
Garçons	NP	1	0,2	0,2	-0,2
Garçons	NP	1	1	1	-1
Garçons	NP	0,4	0,6	0,8	-0,4
Garçons	NP	1	0,2	0,8	0,2
Garçons	NP	0,6	1	1	-1
Garçons	NP	0,8	0,6	0,4	0,6
Garçons	NP	1	1	1	-1
Garçons	NP	1	-0,6	1	-0,6
Garçons	NP	1	0,8	0,6	0,6
Garçons	NP	1	-1	0,6	-1
Garçons	NP	0,4	-0,2	0,2	-0,4
Garçons	NP	0,6	0,6	0,6	-0,2
Garçons	NP	1	0,6	1	-0,4
Garçons	NP	1	0	1	-0,8
Garçons	NP	0,2	0,6	0,2	-0,8
Garçons	NP	0,4	0,4	0,2	-0,8
Garçons	NP	0	0	-0,2	-0,5
Garçons	NP	1	0,2	0	-0,8
Garçons	NP	-1	1	-0,2	-0,6
Garçons	NP	0,6	0,2	-0,4	-0,4
Garçons	NP	-0,2	0,2	0,8	0
Garçons	NP	1	0,6	0,6	-0,6
Garçons	NP	0,4	-0,2	0	-1
Garçons	NP	-0,8	0,4	-0,4	0
Garçons	NP	1	0,2	1	-1
Garçons	NP	1	-0,2	1	1
Garçons	NP	0,8	1	1	-0,8
Garçons	NP	0,2	0	1	-1
Garçons	NP	0,6	0,6	0,6	0,2
Garçons	NP	0,6	-0,2	0,6	-0,2
Garçons	NP	1	1	0,8	0
Garçons	NP	1	0,2	0,6	-1
Garçons	NP	1	0,4	0,6	-1
Garçons	NP	0,6	-1	0,6	-0,6
Garçons	NP	1	0,4	1	-0,4
Garçons	NP	0,8	1	1	-0,8
Garçons	NP	1	0,6	1	-0,4
Garçons	NP	0,8	0,8	0,2	-1
Garçons	NP	0,8	0,6	1	-0,8
Garçons	NP	0,8	1	0,6	0,8
Garçons	NP	0,8	1	0,6	0,6
Garçons	NP	1	-0,3	1	1
Garçons	NP	0,2	1	0,2	-0,8
Garçons	NP	0,6	1	1	-0,6
Garçons	NP	-0,4	-0,6	0	-1
Garçons	NP	1	-0,6	0,4	-0,2
Garçons	NP	0,2	0	0	0
Garçons	NP	1	1	1	1
Garçons	NP	0,8	-0,2	0,6	0,5
Garçons	NP	1	-0,6	0,2	0
Garçons	NP	1	1	1	-0,6
Garçons	NP	1	1	1	-0,3
Garçons	NP	1	-0,2	1	-0,3
Garçons	NP	1	1	1	-1
Garçons	NP	1	0,6	1	1
Garçons	NP	1	1	1	1

Sexe	Pratique	Islam (CN)	Islam (CS)	Musulman (CN)	Musulman (CS)
Filles	NP	1	0,6	1	-1
Filles	NP	0,6	-1	1	-1
Filles	NP	1	0,2	0,8	-1
Filles	NP	1	0,8	1	-1
Filles	NP	1	-0,2	1	0,4
Filles	NP	1	1	1	0
Filles	NP	0,6	0	0,4	-0,3
Filles	NP	0,6	0,2	1	-1
Filles	NP	0,2	1	-1	-1
Filles	NP	0,6	1	0,8	-0,6
Filles	NP	0,8	0,2	0	0,6
Filles	NP	1	1	1	-1
Filles	NP	1	-0,8	0	-1
Filles	NP	1	0,2	1	0,2
Filles	NP	1	0,6	1	-0,7
Filles	NP	0,8	0,8	1	-0,5
Filles	NP	1	0,2	0,5	-0,8
Filles	NP	1	-1	0,4	-0,3
Filles	NP	0,8	0,4	-0,2	-0,6
Filles	NP	0,2	0	0,2	-0,6
Filles	NP	0,6	-0,2	0,2	0,6
Filles	NP	0,6	0,6	0,6	-0,6
Filles	NP	-0,4	-0,6	-0,6	-0,2
Filles	NP	1	-0,6	1	-1
Filles	NP	1	1	1	-0,8
Filles	NP	0,8	0,8	1	0,6
Filles	NP	1	1	1	1
Filles	NP	0,4	0,2	1	-0,2
Filles	NP	1	0,6	0,2	-1
Filles	NP	1	1	1	-0,2
Filles	NP	1	1	1	-1
Filles	NP	1	0,8	0,2	-1
Filles	NP	1	1	-0,4	0
Filles	NP	1	0,2	0,8	-1
Filles	NP	0,6	1	0,5	-0,6
Filles	NP	0,8	0,2	0,6	-0,8
Filles	NP	1	-0,2	1	-0,2
Filles	NP	1	-0,8	1	-1
Filles	NP	1	0,8	-0,6	-0,2
Filles	NP	1	1	0,2	-1
Filles	NP	1	0,2	1	0
Filles	NP	0	0	0	-0,2
Filles	NP	1	1	1	0,6

Sexe	Pratique	Islam (CN)	Islam (CS)	Musulman (CN)	Musulman (CS)
Filles	P	1	1	1	-1
Filles	P	1	-0,2	0,6	-1
Filles	P	1	1	1	-1
Filles	P	1	-0,2	1	-1
Filles	P	1	0,2	-0,2	-1
Filles	P	-1	0,6	-1	-1
Filles	P	1	1	1	-1
Filles	P	1	1	1	-0,3
Filles	P	0	-0,8	-0,8	-0,5
Filles	P	0,6	-0,2	0,6	-0,4
Filles	P	0,2	1	0,8	0,8
Filles	P	1	0,6	1	-1
Filles	P	1	1	0,8	0,4
Filles	P	0,2	-0,6	-1	0,4
Filles	P	1	0	1	-0,6
Filles	P	1	1	0,8	-1
Filles	P	1	1	1	1
Filles	P	1	1	-0,2	-0,6
Filles	P	1	0,2	0,2	-0,2
Filles	P	1	-0,5	0,6	1
Filles	P	1	1	1	0,6
Filles	P	1	1	1	-1
Filles	P	1	0,6	1	-1
Filles	P	1	0,8	1	0,8
Filles	P	0,6	0,2	0	-0,6
Filles	P	1	1	0,6	-0,2
Filles	P	1	1	0,8	0,2
Filles	P	1	-0,2	0,2	-0,2
Filles	P	1	1	1	-0,4
Filles	P	1	1	1	-1
Filles	P	1	1	1	1
Filles	P	0,4	0,4	1	-1
Filles	P	1	1	1	0,5
Filles	P	1	0,2	1	0,2
Filles	P	0,6	-0,3	0,6	0
Filles	P	1	0,2	-0,4	-1
Filles	P	1	1	0,8	-0,2
Filles	P	1	-1	0	1
Filles	P	1	-0,2	1	-0,4
Filles	P	1	0,2	0,2	0,2
Filles	P	1	1	0,6	1
Filles	P	0,6	0,6	1	-1
Filles	P	1	1	1	0,6
Filles	P	1	0,7	1	-1
Filles	P	1	-1	1	-1
Filles	P	0,8	-0,4	1	-1
Filles	P	0,6	1	1	0
Filles	P	0,6	-0,6	0,6	-0,6
Filles	P	1	-1	1	-1
Filles	P	1	0,6	1	-1
Filles	P	0,6	-1	1	-1
Filles	P	1	0,2	0,6	-1
Filles	P	0,4	0	0,2	0
Filles	P	1	-0,6	1	0
Filles	P	1	0,6	1	0,2
Filles	P	0,8	-1	0	-1
Filles	P	1	0,6	0,8	-1
Filles	P	1	1	1	-1
Filles	P	0,6	1	1	-0,8
Filles	P	1	1	1	0,2
Filles	P	1	-0,2	1	0,2
Filles	P	1	-1	1	-1

REFERENCE BIBLIOGRAPHIQUE

1. Ouvrages et Chapitres d'ouvrages

Abdelwahab, B. (1996), « Les valeurs en Islam. Révélation, raison et création », *Actes du colloque international de philosophie*, Tunis, 17, 18, 19 novembre 1994, pp. 111-130.

Abric, C. (1989), « L'étude expérimentale des représentations sociales », in Jodelet, D. (éd.), *Les représentations sociales*, Paris : Presse Universitaire de France, pp. 206-223.

Abric, J.-C (2003), « La recherche du noyau central et de la zone muette des représentations sociales », in Abric, J.-C (éd.), *Méthode d'étude des représentations sociales*. Erès : Ramonville Saint-Agne, pp.59-80.

Abric, J.-C. (1989), « L'étude expérimentale des représentations sociales », in Jodelet, D. (éd.), *Les représentations sociales*, Paris: Presse Universitaire de France, p. 205-223.

Abric, J.-C. (1994), « Méthodologie de recueil des représentations sociales », in Abric, J.-C. (éd.) *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presse Universitaire de France, p. 59-82.

Abric, J.-C. (1994), *Pratiques sociales et représentations*, Paris : Presse Universitaire de France.

Abric, J.-C. (1996). « Specific processes of social representation », *Revue des Sciences Humaines*, vol (5)1 p. 77-80.

Abric, J.-C. (1999), *Psychologie de la communication*, Paris: Armand Colin.

Abric, J.-C. (2003), *Méthodes d'étude des représentations sociales*, érès : Ramonville Saint-Agne.

Apostolidis, T. (2003), « Représentations sociales et triangulation : enjeux théorico-méthodologique », in Abric, J.-C (ed), *méthode d'étude des représentations sociales*. érès : Ramonville Saint-Agne, pp.13-35.

Babès, L. (1996), *Les nouvelles manières de croire: Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosité*, Paris, pp.23-70.

Bachelard G. (1999), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris : Librairie philosophique Vrin, 1999 (1ère édition : 1938)

Bachelard, G. (1993), *Le nouvel esprit scientifique*, Tunis : Cérès.

Bailey, E. (1991), *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen (Pays Bas) : Kok Pharos.

Bardin, L. (1996), *L'analyse de contenu*, Paris : Presses Universitaires de France.

Bataille, M. (2002), « Un noyau peut-il ne pas être central », in Doise, W. ; Garnier, C. (dirs), *Les représentations sociales*, Montréal : Ed. Nouvelles.

Belkhoja, T. (1999), *Les trois décennies Bourguiba. Témoignage*, Tunis : Publisud Arcantères.

- Benedetto, P. (2007), *Méthodologie pour psychologues*, Bruxelles de boek.
- Benzine, R. (2004), *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Albin Michel, Coll. « Espaces Libres ».
- Boisvert, Y. (1995), *Le postmodernisme*. Montréal : Bréal.
- Bonnec, Y. (2008), « Les mécanismes de la socialisation religieuse », in Roussiau, N. (dir). *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, pp.31-48.
- Bouhdiba, A. (1978), *Culture et société*. Publication de l'université de Tunis, vol. XII.
- Boulbaba, G. (1974), *Morale traditionnelle et morale moderniste à travers les discours de Bourguiba*, Certificat d'Aptitude à la Recherche (CAR) en sociologie sous la direction de Sebag, P., Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université de Tunis.
- Bourdieu et Passeron (1964), *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, les éditions de Minuits, Coll. « le Sens Commun ».
- Bouriche, B. (2003), « L'analyse de similitude », in Abric, J.-C (ed.), *méthode d'étude des représentations sociales*. Erès : Ramonville Saint-Agne, pp.221-252.
- Boyer, H. (2007), *Stéréotypage, stéréotype : fonctionnements ordinaires et mises en scène*. Tome 2 identités, Paris : L'Harmattan.
- Brelich, J. (1970), *Prolégomènes à une histoire des religions*, in Puech, H.-C. (dir), *Histoire des religions*, t1, Paris : Gallimard. Coll. « Pléiade », pp.3-35.
- Camilleri, C. (1973), *Jeunesse, Famille et développement : essai sur le changement socioculturel dans un pays du Tiers Monde (Tunisie)*, Paris : Edition du CNRS.
- Camilleri, C. (1979), « Crise socio-culturelle et crise d'identité dans des sociétés du Tiers-Monde : L'exemple des sociétés maghrébines », *Psychologie française*, 3-4, pp.259-268.
- Camilleri, C. ; Abdallah-Preteille, M. (1989), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris : L'Harmattan, Coll. « Espaces interculturels ».
- Camilleri, C.; Malewska Peyre, H. (1997), « Socialization and identity stratégies », in Berry, J. W.; Dasen; Saraswati, P.R. (eds.), *Hanbook of cross-cultural psychology*, vol.2, Basic, processes and human development, Boston, Allyn et Bacon, pp.41-68.
- Chokier, N. (2008), *Technique de substitution et zone muette des représentations sociales : une explication en termes de comparaison sociale*. Thèse de Doctorat. Montpellier. Université Paul Valéry.
- Chokier, N. ; Rateau, P. (2009), « Représentations d'objets « sensibles » et processus de comparaison Soi/Autruï », in Moliner, P ; Rateau, P. (dirs.). *Représentations sociales et processus sociocognitifs*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, Coll. « Didact Psychologie Sociale », pp. 31-44.
- Clémence. A (2003), « Sens et analyse des différences dans les représentations sociales », in Abric, J.-C (éd), *Méthode d'étude des représentations sociales*. Erès : Ramonville Saint-Agne, pp.165-178.

Clenet, J. (1998), *Représentations, formation et alternance*, Alternances/Développement, Paris : L'Harmattan.

Comte, A. (1994), *Discours sur l'esprit positif*, Tunis : Cérès.

De Rosa, A.-M. (2003), « Le réseau d'association ». Une technique pour détecter la structure, les contenus, les indices de polarité, de neutralité et de stéréotypie du champ sémantique liés aux représentations sociales », in Abric, J.-C (éd), *Méthode d'étude des représentations sociales*. Erès : Ramonville Saint-Agne, pp.81-117.

Debbabi, K. (2003), *Contexte d'actualisation de la représentation sociale du « monde arabe » et conçu évoqué par des sujets Français*, Mémoire de Maîtrise en psychologie sociale, Encadré par Ben Alaya, D. Université Tunis El Manar.

Deschamps, J.-C. ; Moliner, P. (2008), *L'identité en psychologie sociale. Des processus identitaires aux représentations sociales*, Paris : Armand Colin.

Doise, W. (1979), *Expérience entre groupe*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris et Mouton Editeur, Paris-La Haye- New York

Doise, W. (1989), « Attitudes et représentations sociales », in Jodelet, D. (ed.), *Les représentations sociales*, Paris : Presse Universitaire de France, p.240-258.

Doise, W. (1989), « Cognitions et représentations sociales », in Jodelet, D. (ed.), *Les représentations sociales*, Paris : Presse Universitaire de France, pp.319-339.

Doise, W. Et Palmonari, A. (1986), *L'étude des représentations sociales*, Neuchâtel : Délachaux et Niestlé.

Doise, W. ; Clémence, A. ; Lorenzi-Cioldi, F. (1992), *Représentations sociales et analyses des données*, Paris : Presse Universitaire de France.

Dolto, F. ; Séverin, G. (1983), *La foi au risque de la psychanalyse*, SEUIL, Coll. « Points Essais ».

Domo, J., (1982), *Identité culturelle et représentation sociale : culture du mil et culture du riz au Cameroun*, Thèse de doctorat de 3^e cycle en Psychologie, Université de Provence.

Dumas, A. (1995), « Sacré. Approches phénoménologiques et éthologiques », in *Encyclopédies Universalise*, vol.20 p459-462. Paris.

Etienne, B., (1987), *L'Islam radical*, Paris : Hachette.

Fiske, T. S. (2008), *La psychologie sociale*, Bruxelles ; (Paris): De Boeck, pp.582-586.

Flament, C (2001), « Pratiques sociales et dynamique des représentations, in P. Moliner (Ed.). *Dynamique des représentations sociales*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, pp.43-58.

Flament, C. & Milland, L. (2003), « Un effet Guttman dans l'analyse des représentations sociales », in J.-C. Abric. *Méthodes d'études des représentations sociales*. Ramonville Saint-Agne (31520), Érès, 201-220.

Flament, C. (1963), « Application of graph theory to group structure ». N.J. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 142p. Version Française (1965). *Théorie des graphes et structures sociales*. Paris: Gauthier-Villars & Mouton, 166p; 2ème édition, 1968.

Flament, C. (1989), « Structure et dynamique des représentations sociales », in Jodelet, D. (ed.), *Les représentations sociales*, Paris : Presse Universitaire de France, pp. 225-239.

Flament, C. (1989), « Structure et dynamique des représentations sociales », in Jodelet, D. (éd.), *Les représentations sociales*, Paris : Presse Universitaire de France, pp. 224-239.

Flament, C. (1996), « Les valeurs du travail: la psychologie des représentations sociales comme observatoire d'un changement historique », in J.C. Abric (Ed) *Exclusion sociale, insertion et prévention*, Ramonville Saint-Agne (31520), érès, pp.113-124.

Flament, C. (1999), « La représentation sociale comme système normatif ». *Psychologie et Société. 1*, pp. 29-53.

Flament, C. (2001), « Pratiques sociales et dynamique des représentations », in Moliner, P. (dir.). *La dynamique des représentations sociales*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, pp. 43-58.

Flament, C. (2001), *Approche structurale et aspects normatifs des représentations sociales. Psychologie et société. 2(4)*, 57-80.

Flament, C. ; Rouquette, M.-L. (2003), *Anatomie des idées ordinaires. Comment étudier les représentations sociales*, Paris : Armand Colin.

Flament, C., Abric, J.-C. & Doise, W. (1998), « L'approche expérimentale dans l'étude des représentations sociales », in J.-L. Beauvois, R.-V. Joule & J.-M. Monteil (dirs.). *20 ans de psychologie sociale expérimentale francophone*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, pp. 97-110.

Fraysse, B. (2000), « La saisie des représentations pour comprendre la construction des identités ». *Revue des sciences de l'éducation*, volume 26, n° 3, p. 3-49.

Frégosi, F. (2003), « La régulation institutionnelle de l'Islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique », Institut français des Relations internationales, Paris : Ifri.

Freud, S. (2001), *Totem et Tabou*, Payot, Coll. « Petite bibliothèque », p. 44

Gaffié, B. ; Marchand, P. (2001), « Dynamique représentationnelle et idéologie », in Moliner, P. (éd.). *La dynamique des représentations sociales*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, pp. 195-244.

Garcia, M. Z. (1999), *Aux racines du religieux, Yung et la religion. Essai de la psychologie clinique*, Paris : L'Harmattan.

Geertz, C (1972), « La religion comme système culturel », in Bradbury, C. Geertz, C ; Spiro (dirs), *Essai d'anthropologie religieuse*, p. 19-64. Paris : Gallimard NRF. Coll. « Les Essais », n°165.

Geertz, C (1972), « Le sens commun en tant que système culturel », in *Savoir local, Savoir global. Les lieux du savoir*, Paris: Presses Universitaires de France. Coll. « Sociologie d'Aujourd'hui », pp. 93-118

Gosling, P. (1996), *Psychologie sociale*, Tome 1, l'individu et le groupe, Paris : Bréal. Coll. « Lexifac », Psychologie, pp.53-55

Graën, H. (1985), *Le port du voile en Tunisie*, Thèse du doctorat en sociologie sous la direction du Professeur Hermassi, A., Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université de Tunis.

Guerraoui, Z. (2008), « De la socialisation à l'identité religieuse : L'exemple des personnes en situation interculturelle », in Roussiau, N. (dir). *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, pp.17-29.

Guezguez, K. (2001), *Développement et évolution du comportement*, thèse de Doctorat d'Etat. Université Tunis El Manar, Faculté des Sciences Humaines et Sociales.

Guimelli, C. (1999), *La pensée sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.

Guimelli, C. ; Rimé, B. (2009), « Emotions et représentations sociales », in Moliner, P. ; Rateau, P. (dirs.). *Représentations sociales et processus sociocognitifs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Coll. « Didact Psychologie Sociale », pp. 165-180.

Guimelli, C. ; Rouquette, M.-L. (1992), « Contribution du modèle associatif des schèmes cognitifs de base à l'analyse structurale des représentations sociales », *Bulletin de psychologie*, 405,196-202.

Guimelli, C. ; Rouquette, M.-L. (1993), « Note sur la formalisation des schèmes étrange dans l'étude des représentations sociales », *Bulletin de psychologie*, XV, 405, pp.196-202.

Haïblé-Sfayhi, N. (1980), *La femme Tunisienne: Aspects législatifs psychologiques et sociologiques de son évolution*, Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle en Psychologie sous la direction du Professeur Thomas, L.-V, Paris V, Sorbonne.

Henry, D. (1990), « Le président Ben Ali et les Islamistes », in *L'Afrique et l'Asie Modernes*, n° 164, p. 140.

Hijazi, S. (2005), *L'identité libanaise entre l'appartenance confessionnelle et le partage culturel*, Thèse de doctorat en Psychologie sociale sous la direction du Professeur Lahlou M.M., Université Lyon 2.

Jacques, P. (1991), « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion », in *La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, p193-208. Waterloo (ont.), Wilfrid Laurier University Press.

Jodelet, D. (1989), « Représentations sociales : un domaine en expansion », in Jodelet, D. (ed.), *Les représentations sociales*, Paris : Presse Universitaire de France, pp. 47-77.

Jodelet, D. (2005), « Formes et figures de l'altérité », in Sanchez-Mazas, M. ; Licata, L. (dirs.). *L'Autre : Regards psychosociaux*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble. Coll. « Vies Sociales », chap. 1, pp.23-47.

- Kant, E. (1995), *Critique de la raison pure*, Tunis : Cérés.
- Kinani, K.; Valsan, A. (1980), *Annawawi, Quarante hadith*, Paris.
- Lacassagne, M.-F ; Weillemin, E.-S. ; Castel, P. (2001), « La catégorisation d'un exogroupe à travers une tâche d'association de mots », *Papers on Social Representation*, Volume 10, 7.1-7.11.
- Lafi, M.-F. (2010), *Les fondement de la foi. Avec une introduction à l'étude des dogmes de l'Islam*, Tunis : Attanwir.
- Le Monaco, G ; Rateau, P. ; Guimelli, C. (2007), « Nexus, représentations sociales et masquage des divergences intra et intergroupes », *Bulletin de Psychologie*, 60 (6), pp.581-592.
- Lefebvre, G. (2003), « Croire que l'on sait est-ce savoir que l'on croit ? Critique d'une distinction inopérante ». *Religiologiques*, vol.27. p. 33-48.
- Lefebvre, G. (2008), « La représentation : résultat de l'articulation de l'individuel et du collectif au sein d'un groupe de formation ». *Journal International sur les Représentations Sociales* vol.3 n°1.
- Légal, J.-B., et Delouée, S. (2008), *Stéréotype, Préjugés et discrimination*, Paris, Dunod.
- Leyens, J.-Ph. ; Bourhis, R. Y. (1999), « Perception et relations intergroupes », in *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Bruxelles Mardaga.
- Leyens, J.-Ph. ; Yzerbyt, V. ; Schadron, G. (1996), *Stéréotypes et cognition sociale*, Belgique : Mardaga.
- Lheureux, F. ; R. P. ; Guimelli, C. (2008), « Hiérarchie structurale, conditionnalité et normativité des représentations sociales », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, N°77, pp.41-55.
- Lytard, J.-F. (1988). *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondances 1982-1985*. Paris : Edition Galilée.
- Malewska-Peyre, H. (2000), *Pluralité des cultures et Dynamiques identitaires. Hommage à Carmel Camilleri*, Paris : L'Harmattan, pp.21-48.
- Mannoni, P. (1998), *Les représentations sociales, Que sais-je*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 3.
- Ménard, G. (1986), « Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux », in *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps* p.89-115. Montréal : liber.
- Moliner, P ; Rateau, P. (2009), « Introduction : Représentations sociales et processus sociocognitifs », in Moliner, P ; Rateau, P. (dirs.). *Représentations sociales et processus sociocognitifs*, Rennes : presses Universitaires de Rennes, Coll. « Didact Psychologie Sociale », pp. 5-9.

Moliner, P. (1992), *La représentation sociale comme grille de lecture. Etude expérimentale de sa structure et aperçu sur ses processus de transformations*, Publications université de Provence.

Moliner, P. (2001), « Formation et stabilisation des représentations sociales », in Moliner, P. (dir.), *La dynamique des représentations sociales*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, pp. 15-41.

Moliner, P. (2001), « Une approche chronologique des représentations sociales », in Moliner, P. (dir.), *La dynamique des représentations sociales*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, pp. 244-268.

Moliner, P. (2001), *La dynamique des représentations sociales : Pourquoi et comment les représentations se transforment-elles ?* Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Moliner, P. ; Rateau, P. Cohen Scali, V. (2002), « Les représentations sociales : Pratique des études de terrain », Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Moliner, P.; Tafani, E. (1997), «Attitude and social representation: a theoretical and experimental approach », *European Journal of Social Psychology*, 27, pp.687-702.

Moliner, P.; Vidal, J. (2003), Stéréotypes de la catégorisation et noyau de la représentation sociale, *Revue international et psychologie sociale I*, pp. 157-176.

Moscovici, S. (1961), *La psychanalyse, son image et son public*, Paris : Presse Universitaire de France, (2^e édition, 1976).

Moscovici, S. (1979), *Psychologie des minorités actives*, Paris, Presses Universitaires de France.

Moscovici, S. (1986), « L'ère des représentations sociales », in Doise, W. Palmonari, A. (dir.), *L'étude des représentations sociales*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, pp. 34-80.

Moscovici, S. (1989), « Des représentations collectives aux représentations sociales », in Jodelet, D. (dir.), *Les représentations sociales*, Coll. « Sociologie d'Aujourd'hui », Paris : Presses Universitaires de France, pp. 79-103.

Moscovici, S. (1994), *La société contre la nature*, Paris : UGE, 1972, rééd., Paris, Point Seuil, 1994, p.29.

Moscovici, S. (2002), « Pensée stigmatisante et pensée symbolique. Deux formes élémentaires de la pensée sociale », in Garnier (dir.). *Les formes de la pensée sociale*, Paris : Presses Universitaires de France, Coll. « Psychologie Sociale » pp. 21-54.

Mucchielli, A. (1986), *L'identité*, Paris : Presses Universitaires de France.

Mucchielli, R. (2002), *La dynamique des groupes, processus d'influence et de changement dans la vie affective des groupes*, Coll. « Formation Permanente », Editions ESF.

Mugny, G. ; Quiamzade, A. ; Tafani, E. (2001), « Dynamique représentationnelle et influence sociale », in Moliner, P. (éd.). *La dynamique des représentations sociales*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, pp. 123-161.

Mugny, G. ; Souchet, L. ; Quiamzade, A. ; Codaccioni, C. (2009), « Processus d'influence sociale et représentations sociales », in Moliner, P ; Rateau, P. (dirs.). *Représentations sociales et processus sociocognitifs*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, Coll. « Didact Psychologie Sociale », pp. 123-149.

Ndobo, A. (2008), « Les croyances religieuses : L'autre terrain de la discrimination », in Roussiau, N. (dir). *Psychologie sociale de la religion*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, pp.79-90.

Negura, L. (2004), « L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales », *Bulletin de Psychologie*, tome 57 (3) 471, mai-juin.

Noureddine, S. (1994), « Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites », *Revue du monde Musulman et de la Méditerranée*, vol. 72, n°72, p. 4.

Perrin, C. (2011), *Dynamique identitaire et partition sociale : le cas de l'identité raciale des Noires en France*, Thèse de Doctorat en Psychologie sous la direction du Professeur Castel, P. Université de Bourgogne.

Platon (1994), *La république*. Livre VI et VII., Tunis : Cérès.

Py, Y. ; Roussiau, N. (2008), « Conformisme, radicalisation idéologique et phénomène religieux », in Roussiau, N. (dir). *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, pp.137-155.

Rateau, P. (2000), « Idéologie, représentation sociale et attitude : Etude expérimentale de leur hiérarchie ». *Revue International de Psychologie Sociale* 13 (1), pp.29-57.

Renard, E. (2008), « Existe-t-il un lien entre religion et personnalité ? », in Roussiau, N. (dir). *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, pp.61-76.

Riskallah, E. (2001), « Le modèle bidimensionnel des représentations sociales : Une critique théorique ». Université de Laval.

Rokeach M. (1971), « La Nature et la signification du dogmatisme », in: *Archives des sciences sociales des religions*. N. 32, Juillet Décembre 1971. pp. 9-28. Traduction de Deconchy, P. : Dequeker, A. Laboratoire de psychologie sociale, Paris VII.

Rouquette, M.-L. ; Rateau, P. (1998). *Introduction à l'étude des représentations sociales*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Roussiau, N. (2008), « Psychologie sociale et religion : Introduction », in Roussiau, N. (dir). *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, pp.9-14.

Saï Tlili, M. (2009), *Voltaire et l'Islam*, Tunis : Arabesque.

Sanchez-Mazas, M. ; Licata, L. (2005), *L'Autre : Regards psychosociaux*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, Coll. « Vies Sociales ».

Soubial, N., Roussiau, N., (1998), « Social Representation of Islam and Changes », in the *Stéréotype Of Muslims*, *Psychologia : Théoria e pesquisa*. 14, 3, 191-202.

Soubiale, N. ; Abassi, Z. (2008), « Religion et sentiment d'injustice dans les conflits interculturelles », in Roussiau, N. (dir). *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, pp.91-108.

Souissi, K. (2006), *Les représentations sociales des nouvelles technologies de l'information et de la communication*. Mémoire de Master en Psychologie Sociale, sous la direction du Professeur Maâouia Abdallah, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis.

Sraïeb, N. (1994), « Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites », in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, N°72. Modernités arabes et turque: maîtres et ingénieurs. p.48.

Syngery-Bensaïd. J., (1985), « La représentation d'objets sociaux multidimensionnels », *Bulletin de Psychologie*, 37, pp.833-834.

Tafani, E. (2001), « Attitude, engagement et dynamique des représentations sociales : études expérimentales », *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, Tome 14, n°1, p. 7-29.

Tafani, E. Haguel V. (2009), « Identité et représentations sociales : Approche expérimentale du rôle des représentations sociales dans le favoritisme endogroupe », in Moliner, P ; Rateau, P. (dirs.). *Représentations sociales et processus sociocognitifs*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, Coll. « Didact Psychologie Sociale », pp. 45-66.

Tafani, E. ; Bellon, S. (2001), « Principe d'homologie structurale et dynamique représentationnelle », in Moliner, P. (éd.). *La dynamique des représentations sociales*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, pp. 163-193.

Tafani, E. ; Bellon, S. (2003), « Etude expérimentales de la dynamique des représentations sociales », in Abric, J.-C (éd), *méthode d'étude des représentations sociales*. Erès : Ramonville Saint-Agne, pp.255-277.

Tafani, E. ; Souchet, L. (2001), « Changement d'attitude et dynamique représentationnelle, in Moliner », P. (éd.). *La dynamique des représentations sociales*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, pp. 59-71.

Trabelsi, H. (1975), *Place de l'éducation Islamique dans la vie de quelques familles Tunisienne*, Certificat d'Aptitude à la Recherche (CAR) en sciences de l'éducation sous la direction de Bouhdiba, A., Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université de Tunis

Vergès, P. (2002), « L'analyse de similitude de questionnaires et de données numériques », *Revue française de sociologie*, n°42.

Vergès, P. ; Bourriche, B. (2003), « L'analyse des données par les graphes de similitude ». *Revue des Sciences Humaines*, volume 5, pp. 77-80.

Vidal, J. (2004), *Catégorisation sociale et représentation sociale : du noyau central au stéréotype*. Thèse de Doctorat en psychologie sociale sous la direction du Professeur Moliner, P., Université Paul Valéry Montpellier III.

Vidal, J. ; Brissaud Le-Poizat, A. (2009), « De l'exploration des liens entre représentations sociale, catégorisation et stéréotype », in Moliner, P ; Rateau, P. (dirs.). *Représentations*

sociales et processus sociocognitifs, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, Coll. « Didact Psychologie Sociale », pp. 13-30.

Yaâcoubi, N. (2004), *Les représentations sociales des psychologues de leur propre rôle au sein des organisations relevant de l'emploi et leur impact sur leur pratique professionnelle*. Mémoire de Diplôme des Etudes Approfondies (DEA) Université de Tunis, sous la direction du Professeur Maâouia, A. Université des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.

Yung, C.-G. (1960), *Psychologie et religion*, Paris : Buchet Chaslet.

2. Référence électronique

Berger C. Catégorisation, formation de concepts et induction : rôle des informations perceptives et conceptuelles chez le jeune enfant. In: *L'année psychologique*. 1997 vol. 97, n°3. pp.495/517. Consulté le 22 décembre 2012.

Blough, N., « Quelques réflexions sur place de la religion dans la société moderne », Fac-réflexion n° 31 – décembre 1995, pp. 40-47 de la revue.

Brezo Cortes Pozo, Stéphanie Demoulin, Jacques-Philippe Leyens et Annemie Maquil (Unité de psychologie sociale – UCL).

Brezo Cortes Pozo, Stéphanie Demoulin, Jacques-Philippe Leyens et Annemie Maquil (Unité de psychologie sociale - UCL). Site du MRAX (Mouvement contre le Racisme, l'Antisémitisme et la Xénophobie): <http://www.mrax.be/>.

Comte, A. (2002), Cours de philosophie positive, 1^{re} et 2^e leçon, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi, Québec.

Débat public sur la "Place de la religion dans la Constitution" organisé par l'association Nour (Source : www.lapresse.tn) l'association Nou-R, le 22 mai 2011/source : www.nabnitounes.org.

Duchac René. Camilleri (Carmel), Jeunesse, famille et développement : essai sur le changement socio-culturel dans un pays du Tiers-Monde (Tunisie). In: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, N°18, 1974. pp. 186-188.

Festinger, L. (1954), *A theory of comparison processes*, Published by: <http://www.sagepublications.com>. On behalf of: The Tavistock Institute.

Flament, C. Guimelli, C. ; Abric, J.-C., « Effet de masquage dans l'expression d'une représentation sociale. Expérimentation 1. Représentation sociale de l'Islam », *Les cahiers internationales de psychologie sociale* 1/2006 (numéros 69), Presses Universitaires de Liège, pp.15-31 URL : www.cairn.info/revue-les-cahiers-internationaux-de-psychologie-sociale-2006-1-page-15.htm.

Guimelli, C ; Barbara, M, les représentations sociales de l'Islam, Laboratoire de Psychologie sociale, Université de Provence, 2013 www.lps.univ-savoie.fr/CIPSLF/planning.

Kechrid, S. (1993), *Le jardin des vertueux*, traduction de Ryadh Essalihine de l'imam Annawawi (631,676), Edition Dar el Gharb El-Islami; chapitre 111, p. 361, consulté le 16 septembre 2013.

L'Herne - C.G. Jung/ Cahier de L'Herne, dirigé par Michel Casenave. – Paris, 1984.

Maryam Ben Salem, « Le voile en Tunisie. De la réalisation de soi à la résistance passive », *Revue des mondes Musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128 | décembre 2010, mis en ligne le 05 janvier 2012, consulté le 21 octobre 2012.

Pascal Morchain, « Valeurs et perception stéréotypée des groupes », *Cahiers de l'Urmis* [En ligne], N°10-11 | décembre 2006, mis en ligne le 15 décembre 2006, Consulté le 28 décembre. Site du MRAX (Mouvement contre le Racisme, l'Antisémitisme et la Xénophobie): <http://www.mrax.be/>.

Saivre Denyse Carmel Camilleri, *Anthropologie culturelle et éducation, Journal des africanistes*, 1986, vol. 56, n° 1, pp. 186-187. Consulté le 23 février 2013.

Social psychology, McLeod, S. A. (2007). *Social Psychology*. Retrieved from <http://www.simplypsychology.org/social-psychology.html>.

The truth about Triplett (1989), but nobody seems to care. Department of Social and Organizational Psychology, Utrecht University, and Department of Social Psychology, University of Groningen.

Tiers Monde (Tunisie). In: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, N°18, 1974. pp. 186-188. Consulté le 08 février 2013.

Valérie Cohen-Scali et Pascal Moliner, « Représentations sociales et identité : des relations complexes et multiples », *L'Orientation scolaire et professionnelle* [En ligne], 37/4 | 2008, mis en ligne le 15 décembre 2011, Consulté le 01 février 2013.

Verlhiac J.-F. L'effet de Faux Consensus : une revue empirique et théorique. In: *L'année psychologique*. 2000 vol. 100, n°1. pp. 141-182.

Vrauer, J.D. (2006), An information search model of evaluative concerns in intergroup interaction, *Psychological Review*, 113 862-866.

3. Dictionnaires

Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIII (1994). Tunis : CNRS.

Bonte, P. ; Izard, M. (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France.

Boudon, R. ; Besnard, Ph. ; Cherkaoui, M ; Lécuyer, B.-P. (2001), *Dictionnaire de sociologie*, Paris : Editions des Club France Loisirs avec l'association des Editions Larousse-Bordas.

Dictionnaire philosophique (1764).

Emile Littré (1863), p.1877.

Encyclopédie de l'Islam (1978), Tome IV, Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose S.A.

Gaïd, T. (2009), Encyclopédie thématique de l'Islam, Vol.2, éditions Iqra, France.

Le Petit Robert (1995), p.1122.

Le trésor de la langue française (1981), tome 9, p.1083.

Sillamy, N. (1989), Dictionnaire de la Psychologie, Paris : Larousse.

4. Cours, vidéos, conférences et colloques

Cours de Psychologie Sociale – Dijon, Catégorisation sociale : caractéristiques, soumis par S. Dessbrosses.

La notion de représentation et son traitement dans les sciences sociales, Conférence de Denise Jodelet à la bibliothèque de l'IRMC, Tunisie 8 juin 2012.

Les effets de la catégorisation, les amphis de France 5, vidéo-cours réalisé le 25 octobre 2007 par Nicole Dubois, professeure de psychologie sociale, Laboratoire de Psychologie des Universités Lorraines - Université Nancy.

Psychanalyse et croyance, colloque de l'Association de formation à la psychanalyse et d'échanges cliniques (AFPEC) à Beït El Hikma, Tunisie 18 au 19 mai 2012.

Représentations sociales et processus sociocognitifs, conférence de Pascal Moliner à la Faculté Sciences Humaines et Sociales de Tunis 7 Mars 2012.

Visage, identité et culture, colloque du laboratoire de philosophie Philab de la Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, à la Bibliothèque nationale de Tunisie, 14 au 15 juin 2013.

Xe conférence internationale sur les représentations sociales (CIRS) en Tunisie, 5 au 8 juillet 2010.

INDEX

Index

A

acculturation, 139, 140, 142, 153, 310
 adoration, 39, 40, 41, 42, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 276, 281, 297, 299, 307, 309, 324, 326, 327, 328, 329, 331, 365, 367
 Allah, 39, 41, 42, 191, 243, 244, 245, 246, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 277, 281, 287, 291, 307, 308, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 328, 330, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367
 Allport, 22, 61, 96, 157, 225
 Al-Qaradawi, 28, 56, 57
 analyse catégorielle, 168
 analyse comparative de spécificité, 34
 analyse de similitude, 168, 374
 analyse prototypique, 165, 168, 189, 251, 252, 258, 264, 307
 antagonisme fonctionnel, 71, 72, 73
 approche des représentations sociales, 26, 30, 34, 73, 108, 141, 145, 150, 312
 approche socio-dynamique, 109
 approche sociogénétique, 108
 arbre maximum, 170, 255, 256, 259
 associations libres, 94, 162, 163, 166
 auto-stéréotypisation, 71
 Averroès, 60, 105

B

Biais de contraste et d'assimilation, 80
 Biais de délégitimation, 83
 Biais de fausse unicité, 82
 Biais de faux consensus, 80
 Biais égocentriques, 80
 Biais socio-centriques, 83
 Bourdieu, 29, 35, 119, 374
 Bourguiba, 25, 27, 28, 51, 52, 53, 54, 55, 203, 228, 277, 373, 374

C

Camilleri, 35, 139, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 241, 288, 308, 310, 327, 374, 378, 382, 383
 catégorie sociale, 27, 29, 30, 65, 70, 93, 94, 180, 231
 catégorisation, 4, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 83, 85, 87, 90, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 110, 121, 122, 134, 143, 144, 145, 150, 158, 161, 165, 168, 173, 181, 187, 189, 207, 220, 225, 229, 231, 241, 251, 276, 277, 285, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 310, 378, 379, 381, 384
 chaire Ben Ali, 54
 cohésion, 30, 100, 130, 131, 133, 137, 138, 141, 153, 179, 180, 189, 242, 274, 276, 277, 311
 collègue Sadiki, 49, 380, 381
 comparaison ascendante, 68
 comparaison descendante, 67

comparaison latérale, 67
 compétition, 29, 63, 65, 100, 133, 144, 150, 241, 288, 308
 comportements intergroupes, 29, 99, 236
 conflits intergroupes, 29, 63, 89, 96, 102, 110, 173
 Coran, 19, 39, 41, 42, 43, 46, 47, 105, 246, 287, 290, 308, 318, 328, 329
 créativité sociale, 91, 144, 241, 276

D

dé-catégorisation au niveau subordonnée, 30
 déficit informationnel, 30
 délégitimation, 83, 220
 dépersonnalisation, 71, 72, 73
 Descartes, 105, 107
 Destour, 51
 différenciation, 4, 29, 30, 33, 35, 63, 64, 65, 72, 73, 78, 80, 83, 98, 99, 100, 101, 117, 123, 130, 145, 148, 150, 158, 187, 225, 242, 248, 266, 269, 303, 307, 310
 dimension émotionnelle, 109, 155, 156, 162, 169, 174, 282
 discrimination, 4, 5, 29, 30, 35, 36, 55, 63, 65, 66, 68, 73, 75, 76, 83, 85, 86, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 122, 125, 130, 145, 152, 158, 159, 187, 215, 225, 239, 288, 294, 298, 311, 378, 380
 doctrine sunnite malikite, 46
 Doise, 20, 27, 30, 34, 82, 98, 101, 102, 108, 109, 110, 115, 116, 120, 123, 134, 135, 141, 207, 236, 294, 296, 311, 373, 375, 376, 379

E

enculturation, 139, 140, 142, 311
 endogroupe, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 80, 81, 83, 86, 89, 91, 96, 101, 119, 129, 130, 134, 135, 137, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 153, 165, 171, 172, 174, 186, 187, 189, 190, 196, 201, 203, 206, 208, 211, 212, 213, 215, 216, 219, 221, 225, 229, 231, 233, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 250, 258, 266, 269, 275, 276, 277, 283, 286, 288, 298, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 381
 estime de soi, 29, 33, 36, 61, 66, 67, 68, 69, 82, 86, 91, 131, 132, 144, 145, 150, 171, 215, 231, 236, 239, 276
 ethnocentrique, 27, 257, 292, 310
 ethnocentrisme, 86, 100, 102, 145
 évocation libre, 22, 37, 56, 94, 95, 161, 165, 176, 188, 207, 235, 270, 314
 exemplaire, 55, 97, 98, 99, 190
 exemplaires, 32, 71, 81, 89, 90, 97, 158, 164, 171, 172, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 200
 exogroupe, 29, 30, 31, 36, 65, 66, 70, 71, 73, 76, 77, 80, 81, 83, 85, 89, 90, 91, 96, 99, 101, 129, 134, 135, 137, 143, 144, 145, 146, 150, 203, 215, 225, 231, 241, 276, 288, 306, 378

F

Fanatisme, 252, 278, 279
 favoritisme endogroupe, 29, 33, 65, 66, 73, 101, 225

favoritisme exogroupe, 92
 foi, 19, 39, 40, 41, 42, 55, 105, 191, 194, 211, 213, 214,
 216, 217, 219, 220, 230, 231, 243, 244, 246, 253,
 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 269, 276, 287,
 294, 299, 304, 307, 308, 322, 324, 326, 327, 328,
 329, 330, 356, 360, 365, 367, 375, 378
 Frégosi, 53, 54, 376

G

Geertz, 140, 141, 376, 377
 groupe d'appartenance, 23, 27, 30, 33, 34, 35, 61, 65, 67,
 68, 70, 71, 72, 76, 77, 81, 82, 85, 86, 88, 91, 92, 95,
 99, 102, 103, 119, 124, 125, 131, 134, 144, 146, 149,
 150, 156, 158, 174, 184, 189, 190, 193, 200, 203,
 204, 206, 207, 215, 219, 221, 225, 231, 233, 235,
 236, 237, 239, 240, 242, 245, 248, 258, 265, 266,
 269, 276, 282, 283, 288, 289, 291, 294, 299, 304,
 305, 306, 307, 308, 309, 312
 groupe de référence, 32, 34, 61, 68, 69, 76, 95, 102, 127,
 203, 206, 228, 235, 236, 239, 241, 247, 259, 266,
 269, 276, 282, 283, 285, 288, 289, 294, 298, 299,
 307, 308

H

Hanbalisme, 47
 Hyman, 76, 206

I

identité sociale négative, 30, 33, 36, 137, 150, 158, 172,
 208, 215, 225, 233, 236, 242, 276, 277, 286, 303,
 305, 307
 identité sociale positive, 26, 29, 36, 66, 69, 70, 72, 73,
 76, 101, 102, 103, 131, 134, 137, 143, 144, 145, 172,
 174, 208, 209, 215, 235, 238, 239, 278, 282, 288, 310
 identité supra-ordonnée, 145
 identité tunisienne, 25, 26, 28, 37, 45, 48, 49, 50
 Ifriqiya, 45, 46

J

Jaït, 52, 59
 James, 157
 jeûne, 40, 53, 191, 193, 196, 202, 203, 217, 226, 228,
 244, 246, 247, 249, 250, 251, 287, 299, 303, 308,
 320, 326, 327, 330, 361, 365, 367
 Jihad, 43, 290
 jugement négatif, 28, 210, 219, 278
 jurisprudence musulmane, 43, 44, 47, 178

K

Kairouan, 45, 54, 56, 318
 Khéreddine, 49

L

L'analyse prototypique, 165
 L'approche socio-dynamique, 110

Likert, 93
 Lippmann, 27, 88

M

Malik Ibn Anas, 46
 mesures implicites, 93, 94
 méta-contraste, 71, 72, 73
 méta-stéréotypes, 30, 32, 33, 88, 89, 90, 91, 135, 165,
 172, 174, 186, 187, 206, 207, 208, 213, 214, 215,
 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226,
 229, 250, 302, 303, 305, 306, 309, 311, 312
 modèle abstrait, 74, 97
 modèle bidimensionnel, 110, 111, 299, 380
 modos, 28, 48
 Mohamed, 39, 40, 42, 46, 47, 50, 244, 246, 252, 253,
 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 279, 280,
 281, 308, 318, 319, 320, 321, 322, 326, 328, 355,
 357, 358, 363, 364
 mosquée Ez-Zeitouna, 45

N

Newcomb, 77, 235, 266, 309
 nexus, 90, 112, 113, 114, 116, 117, 278, 279, 280, 281,
 307
 noyau central, 112, 229, 306

O

objets sensibles, 112

P

panarabique, 49, 51
 panislamique, 49
 pèlerinage, 40, 42, 191, 246, 247, 251, 299, 318, 321,
 326, 327, 363, 365, 367
 Piaget, 107
 piliers de l'islam, 40, 247, 299, 324
 piliers de la foi, 41
 Platon, 105, 107, 380
 préjugés, 23, 29, 50, 81, 83, 85, 89, 95, 96, 116, 125,
 157, 158, 214, 215, 294, 305
 pression normative, 23, 124, 125, 287, 294
 prière, 39, 40, 41, 42, 53, 149, 157, 177, 191, 193, 196,
 202, 209, 210, 211, 213, 214, 216, 221, 226, 228,
 230, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
 287, 297, 299, 303, 308, 310, 320, 321, 324, 326,
 327, 328, 329, 330, 331, 361, 363, 365, 367
 processus égocentré, 80, 81, 269
 prototype, 4, 5, 74, 97, 98, 117, 189, 190, 203, 215, 310

R

rationalisation, 126, 127, 153, 186
 re-catégorisation au niveau supra-ordonnée, 30
 référent religieux, 32, 47, 73, 207, 229, 236, 248, 257,
 265, 269, 276, 277, 282, 284, 285, 286, 288, 291,
 305, 307, 311
 réfutation, 126, 127, 137, 231, 232
 régulateurs identitaires, 129, 131, 276

représentations endogroupes, 32, 35, 133, 171, 172, 174, 187, 189, 190, 191, 196, 197, 199, 200, 215, 224, 227, 231, 239, 298, 302
 représentations identitaires, 133, 145, 146, 150, 154, 312
 représentations intergroupes, 27, 32, 35, 102, 103, 116, 133, 134, 135, 137, 161, 163, 172, 174, 187, 206, 207, 209, 213, 215, 222, 224, 227, 229, 239, 302, 305
 Rosch, 74, 97, 98, 164, 189

S

Sadikia, 49
 Salafisme, 19, 47
 schèmes étranges, 127, 229, 231, 306
 sécularisation, 37, 48, 49, 53, 310
 Shérif, 29, 63, 99, 100, 133
 socialisation, 42, 96, 102, 138, 139, 142, 156, 158, 203, 310, 374, 377
 socialisation religieuse, 156
 sous-typage, 229, 231, 306
 stéréotypes négatifs, 29, 30, 32, 33, 85, 86, 89, 91, 92, 100, 102, 125, 165, 172, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 224, 225, 228, 231, 233, 236, 250, 265, 274, 276, 288, 294, 306, 309, 311, 312
 stigmaté, 85
 stigmatisation, 27, 85
 stratégie identitaire collective, 269
 stratégies à cohérence mixte, 149
 stratégies à cohérence simple, 147
 stratégies cognitives, 33, 91, 96, 144, 171, 172, 174, 240, 241, 242, 275, 276, 278, 282, 303, 307
 stratégies collectives, 144, 233, 239
 stratégies de changement identitaire, 4, 33, 36, 61, 172, 240
 Stratégies de compétition, 287
 stratégies individuelles, 143, 233, 306
 stratégies motivationnelles, 33, 172, 241, 282, 283, 284, 303, 307, 308
 Sunna, 19, 47, 318

sunnisme, 43, 57
 système central, 26, 46, 117, 118, 126, 127, 232, 245
 système périphérique, 26, 118

T

théorie de l'auto catégorisation sociale, 30
 théorie de l'homme mesure, 105
 théorie de l'identité sociale, 29, 63, 66, 68, 76, 100, 143, 206, 225, 306
 théorie des conflits réels, 29, 100
 Théorie des Idées, 105
 tolérance, 46, 57, 192, 195, 201, 208, 212, 215, 231, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 256, 258, 260, 262, 263, 276, 278, 280, 287, 288, 290, 291, 298, 299, 304, 307, 308, 309, 319, 320, 322, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 358, 364, 366, 367
 Toualbi, 149
 transformation de la représentation, 126, 146, 236

V

Vergès, 22, 35, 94, 95, 109, 161, 163, 168, 253, 381
 Verlhac, 81, 82, 282, 383
 visibilité sociale, 97, 137, 303
 voile, 21, 36, 42, 50, 52, 54, 55, 56, 67, 152, 203, 221, 228, 246, 247, 291, 299, 318, 329, 330, 366, 377, 383
 Voltaire, 60, 279, 280, 380

W

Wahhabisme, 47

Z

zone muette, 124, 287, 294

الهوية الاجتماعية للشباب المسلم التونسي و استراتيجيات تغيير الهوية

أ- المقدمة والإشكالية

بسبب انفتاح المسلم التونسي على الثقافات الأجنبية الغربية خاصة، وشغفه بالمدنية و الحداثة، أصبح النموذج الأكثر تمثيلاً للمسلم السني. المتحدث بهذا النموذج السني و الأحكام السلبية هو القرضاوي، رئيس رابطة العلماء المسلمين الذي يحضى حالياً بشعبية كبيرة في العالم العربي الإسلامي في كتابه "التطرف العلماني في الإسلام مثال تونس وتركيا" (2001) والعديد من أشرطة الفيديو التي بثت على قناة الجزيرة (2003، 2006) اتهم السلطات التونسية بعوائدها للإسلام والمسلمين واعتدائها على حقوق الإنسان كما نفذ حرية المر (2006) في تونس و وصف التونسيون بالانحراف والكفر والفسوق إلى حد الإفتاء بفتح ه ذا البلد ثانية لإعادته إلى الإسلام. أحدثت خطبه و تصريحاته صراعا بين أنصار الثقافة التقليدية و أنصار الثقافة الحديثة حيث أظهر الأولين عاطفة سلبية قوية تجاه السلطات السياسية معتبرا إكافهه في حين تفاعلت الطائفة الثانية بالغضب و العداة ضد مسلمي الشرق معتبرا إياهم "ظلاميون" يهددون الهوية التونسية و المكتسبات التي حققها بورقيبة.

الهوية الإسلامية الغير متألمة والنمطية، التي تقع تحت ضغط ثقافة التحديث و ثقافة التقليد و تسبب الكثير من الألم و القلق لدى التونسيين قبل الثورة و بعدها هي التي سنحاول دراستها في هذا البحث. سنقوم بدراستها ليس تحت ضغط المعايير الحديثة ولكن تحت ضغط المعايير الإسلامية الأكثر تحفظا و تقليدية التي يمثلها بالأساس المسلم الشرقي بما انه المعلم الأول لمبادئ و أحكام الإسلام في تونس ، لدى عينة غير متجانسة من الطلاب التونسيين الشبان جميعهم مؤمنين مسلمين وليس بينهم "ملحدون" ، تتألف العينة من فتيان و فتيات متدينين و غير متدينين من مختلف الاختصاصات و الأصول الجغرافية. اعتمدنا على عينة من الطلاب الشبان لأنهم كما يعرفهم بورديو و بسرون (Bourdieu et Passeron, 1964) هم ورثة الثقافة الكلاسيكية و الثقافة المقدسة، الفئة الاجتماعية التي تتفاعل فيما بينها على حد سواء قيم و حس و عواطف الثقافة الدنيوية المشتركة، حب و كره، قيم و أحكام مسبقة للثقافة النخبوية التي تطمح إلى الاختلاف و التمييز عن كل ما هو مشترك و عام. هدفنا هو فهم كيف يعرف الشبان التونسيون أنفسهم كمسلمين، كيف يقيمون أنفسهم بالمقارنة مع المسلم الشرقي و كيف يتفاعلون مع حقيقة أنهم ينتمون إلى مجموعة من المسلمين ذات قيمة اجتماعية منخفضة كما يراها المسلم الشرقي الذي يمثل مرجعيته الدينية.

في الدراسات السيكولوجية في مجال علم النفس الاجتماعي هناك تفسيرات مختلفة و كثيرة عن أصل، عمليات، ديناميكيات و طرق حل صراعات الهوية و صراعات ما بين الجماعات و ما تنتج من أحكام و صور نمطية سلبية. نذكر من بين هذه التفسيرات النظريات التي تطرح أسبابا سياقية و أخرى تحتج بلسباب رمزية و تحفيزية .

من بين النظريات التي تفسر الصراع بأسباب مادية/سياسية، هناك نظرية الصراع الحقيقي لشريف (Conflit la théorie des Conflits réels de Shérif, 1949, 1954) التي تفسر ظاهرة التمييز بين الجماعات الاجتماعية والصور النمطية السلبية التي تتبادلها هذه الجماعات بعلاقة التنافس و المباراة للحصول على الموارد الطبيعية النادرة ولا يمكن، حسب هذا الكاتب، أن يخفي الصراع بين الجماعات إلا بتأسيس علاقة مبنية على التعاون و المساعدة المتبادلة.

أما بالنسبة للنظريات التي تطرح أسباباً رمزية وتحفيزية ، يمكننا ذكر نوعين من التفسيرات تنتمي إلى نظريات العلاقات بين الجماعات، منها نظريات الهوية الاجتماعية لتاجفيل و تيرنر (Tajfel 1986، 1982، 1984، Turner، 1985، Turner et al.، 1987). و نظرية التمثيلات (أو التصورات) الاجتماعية لموسكوفيتشي (Moscovici, 1961). وبالتالي، وفقاً لنظرية الهوية الاجتماعية لتاجفيل و تيرنر (Tajfel et Turner 1986)، إن تصنيف الجماعة الاجتماعية لجماعتين مختلفين، جماعة داخلية عضوية للفرد و جماعة خارجية مقابلة و المقارنة الاجتماعية بينهما هي التي تسبب الصراع بين الجماعات ، وقد أوضح الباحثان أن الأفراد يملكون رغبة في الانتماء و إلى تحقيق هوية اجتماعية إيجابية و الشعور بأن لذاتهم قيمة وهذا لا يتحقق إلا عن طريق المقارنة و التقويم حتى تزداد قيمتهم و ثقتهم بأنفسهم. فلذا كانوا أعضاء في مجموعة لها قيمتها فإنهم سوف يرون أنفسهم في صورة مشرقة، ذلك ما يسميه تاجفيل و تيرنر المحسوبية أو المفاضلة للجماعة الداخلية للفرد (favoritisme endogroupe Tajfel et Turner, 1972, 1986)، وهكذا ، للحد من تأثير الانتماء إلى جماعة ليس لها قيمة اجتماعية تنتج الجماعة الداخلية العضوية صوراً نمطية سلبية تجاه الجماعة المقابلة و تنشرها حتى يحافظ على هذا التمييز بين الجماعات الداخلية و الخارجية . أما إذا أفرزت المقارنة بين الجماعات هوية اجتماعية سلبية، وفقاً للسياق، يتخذ الأفراد استراتيجيات استعادة الهوية ، تكون فردية أو جماعية حسب إدراكهم و فهمهم لنوعية العلاقة بين الجماعتين المتفاعلتين. أما لنظرية تصنيف الذات الاجتماعية لتيرنر (Turner ، 1982 ، 1984 ، 1985 ، Turner et al.، 1987)، فإنها تفسر الصور النمطية السلبية، الصراع و التمييز بين الجماعات بطريقة تصور الفرد لذاته في الجماعة التي ينتمي إليها ، فهـي، إذن، نفس الصراع داخل الجماعة العضوية و ليس بين الجماعات المختلفة. حسب هذه النظرية يعتمد الفرد في تصنيفه لذاته ثلاث مستويات، حيث تكون عملية المقارنة و المفاضلة و التمييز نشيطة جداً. في المستوى الأول، يدرك الفرد نفسه كذات فريدة من نوعها و مختلفة عن غيرها من أعضاء الجماعة الداخلية التي ينتمي إليها، في المستوى الوسيط الثاني، يدرك الفرد نفسه كذات مماثلة لذوات أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها و مختلفة عن أعضاء الجماعة الخارجية التي لا ينتمي إليها ، أما في المستوى الثالث الأعلى يدرك الفرد نفسه كذات مماثلة لأعضاء جماعة المجتمع الواحد (أو الأمة الواحدة) الذي ينتمي إليه في نطاق أوسع و أشمل. وفقاً لمستوى التصنيف الذاتي و الإدراك، يحاول الفرد إقامة مقارنة إيجابية بينه و بين أعضاء الجماعة الداخلية، أو بين جماعته العضوية الداخلية و الجماعة الخارجية أو بين المجتمع (أو الأمة) التي ينتمي إليها و المجتمعات (أو الأمم) الأخرى. يضيف تيرنر (1981) ، أنه حين تؤول المقارنة إلى هوية سلبية و ضعيفة يعتمد الأشخاص إلى إعادة التصنيف في المستوى الأعلى أو في المستوى الوسيط من أجل حماية الذات من التصدع و تحقيق الشعور بالانتماء. نفهم من هذا أن الهوية الاجتماعية هي في تقس الوقت تصنيف للذات و تصنيف للآخر.

نهجت نظرية التمثيلات الاجتماعية (موسكوفيتشي، 1961 Moscovici) إلى تفسيرات أكثر تفصيلاً لأسباب الصراع بين الجماعات الاجتماعية، إذ بينت أنه حين يواجه الأفراد نقصاً في المعلومات المتأتية من المصدر كأصحاب المعارف بما في ذلك العلمية والدينية فإنهم يفقدون الثقة في هذا المصدر، و سيحاولون بعدها ترك الجماعة العضوية الداخلية ورفض خطاب صناع المعرفة العلمية والدينية (Moliner، 2001) كما قد يعتمدون أيضاً إلى إعادة صياغة معارف صناع المعرفة (موسكوفيتشي، 1961) من خلال إعادة فرز و تنظيم المعلومات المتاحة لديهم. لتحقيق هذه الغاية، يعتمد أعضاء الجماعة المهذبة صنع وإنتاج أفكار وتمثيلات اجتماعية تزيد من جهة، تشابههم وتماسكهم وتلاحمهم و من ناحية أخرى، تزيد الفروق بينهم وبين الجماعة التي لا يريدون الانتماء إليها و أن يتبادلوا معها نفس التمثيلات و نفس المعايير. هذا ما أثبتته دراسات دواز (Doise, 1990) موليني (1993)، ابريك (1994)، قيملي (1998)، بلالي (1987)، ميقي و كروكتي (1989)، تفاني و ديشان (2004)، بتاي (2000)، قيملي و ديشان (2000)، ديشان و قيملي (2004)، جلبار و هكسن (1991) شوكي و رتو (2009)، جيملي و ريمي (2009) Guimelli (2009), Abric (1994), Moliner (1993), Doise (1990), Bataille (1998), Bellali (1987), Mugny et Carugati (1989), Tafani et Deschamps (2004), Gilbert et Hixon (2000), Guimelli et Deschamps (2000), Deschamps et Guimelli (2004), Chokier et Rateau (2009), Guimelli et Rimé (2009), Tafani et Hegel (2009) التي أقيمت حول التمثيلات الاجتماعية. و بهذا تكون الهوية الاجتماعية أيضاً تمثيل للذات وتمثيل للآخر و لغير الذات.

في هذا المنظور، يمكن أن نتناول الهوية كظاهرة ذاتية و ديناميكية ناتجة عن سيرورة من العمليات العقلية المزدوجة القائمة على التشابه والاختلاف بين الذات \الآخر، الجماعات العضوية الداخلية \الجماعات الخارجية (ديشان و موليني، Deschamps et Moliner، 2008)، بين الجانب النفسي \الجانب الاجتماعي و بين التمثيلات (التصورات الذهنية) \تصنيفات الذات و الجماعات. فهي تُبنى وتُحدّد بالنسبة إلى ذوات و هويات أخرى. هذه العلاقة مصنوعة من حركات استيعاب وتمثل (يصبح بواسطتها الفرد أو المجتمع ممثلاً لغيره) و من حركات تمييزية (يؤكد بها الفرد أصالته تجاه الآخرين). لذلك يعرف تاجفل الهوية (Tajfel, 1972) على أنها "معرفة الفرد بانتمائه إلى جماعة ما والقيمة العاطفية و التقويمية التي يضيفها إلى هذه العضوية في الجماعة". إذا أسقطنا هذا التعريف على بحثنا، و جب علينا أن نتساءل عن الكيفية التي يدرك بها الشباب الطالب التونسي انتمائه إلى جماعته المسلمة، كيف يعرف نفسه كمسلم، ما هي القيمة العاطفية التي يضيفها هذا الانتماء، أو ما مدى تعلقه و اعترازه بهذا الانتماء وكيف يقارن نفسه بمسلم المشرق العربي كيف يقيم هذا الانتماء وما مدى توافقه و استيعابه للمبادئ و الم عايير الإسلامية حتى يتسنى له الحفاظ على صورة اجتماعية إيجابية أمام مسلم المشرق العربي و أخيراً كيف يرى و يقيم مسلم المشرق العربي الذي يمثل مرجعيته الدينية الأولى.

سوف نقوم بتصميم هذه الدراسة، حسب وجهة نظر متعددة الأبعاد (دنزن، 1978, Denzin) تدمج العديد من الموضوعات والتخصصات، والعديد من التقنيات و البيانات وتفسير البيانات حيث تحتل فيها نظرية التمثيلات الاجتماعية (موسكوفيتشي، 1961؛ ابريك، 1976، 1987، 1994، فلان، 1987، 1989، 1994؛ جودلي، 1989، فيرجيس،

1992 موليني، 1989، 1992؛ جيملي، 1989، 1993، 1995؛ روكت (1995،) (Abric, 1976, (Moscovici, 1961 ; 1987, 1994, 2003; Flament, 1987, 1989, 1994; Jodelet, 1989, Vergès, 1992, Moliner, 1989, 1995) ; Rouquette, 1995 ; Guimelli, 1989, 1993, 1995) ونظريات التصنيف الذاتي والهوية الاجتماعية (تاجفل 1981، تاجفل و تيرنر 1979، 1986، تيرنر، هوك، أوكس، رايشر و وثر 1987) (Tajfel, 1981 ; Tajfel et (Turner, 1979, 1986 ; Turner, Hogg, Oakes, Reicher et Wetherell, 1987) المكان الرئيسي . تجريبيا سنحاول دراسة موضوعين اثنين، موضوع من التصنيف الاجتماعي يتعلق " بالمسلم " و موضوع من التمثيل الاجتماعي يتعلق "بالإسلام " . وسنحاول وفق تعليميتين مختلفتين (اعتمدناهما في الاستمارة) ، عادية و بديلة، التعرف على محتويات، نظام، هياكل و معاني هذين الموضوعين ميثم تحليلهما وفقا لنظرية الواة المركزية (ابريك، 1976)، التي وضعتها مدرسة اكس ان بروفنس والتي يمثلها ابريك وفلامن (1976) ، موليني (1992) ، (1998) قيملي (1999) روكت و ديشان (2000) . تهدف التعليمية العادية (فيرجيس ، 1992 ، 1994) التي تتناول " الإسلام " و " المسلم " الى التعرف على تمثيلات الشباب أطلالي التونسي لجماعتهم العضوية الداخلية حيث يرجح ان تكون عملية التشابه و التماثل للهوية نشيطة للغاية. بينما تهدف التعليمية البديلة التي تتناول "إسلام الشرق " و "المسلم التونسي" ، المستلهمة من نموذج تحديد الهوية لجأيسان و قرين (1981) و نموذج الميزات الخاصة لكاتز و برالي (1933)، إلى التعرف، من جهة، إلى تمثيلات الإسلام ومنطقته الصامتة (la zone muette, 1998) لدى الشباب أطلالي التونسي، ومن ناحية أخرى، إلى تمثيلات ما بين الجماعات (les représentations intergroupes) و الصور النمطية للمسلم حيث يرجح أن تكون عملية التمايز و الاختلاف نشيطة جدا. للتأكد إحصائيا من وجود ظاهرة التمييز بين الجماعات، سنقوم بقياس الدلالات الإيجابية والسلبية التي أضافها الطلاب إلى الكلمات و الألفاظ التي أوردوها عن طريق استبيان التداي الحر . و سنقوم ، في هذا السياق، بتحليل النتائج و تفسيرها على ضوء العلاقة التي تربط عضوية الفرد الجماعية، بالتعليمية التي اعتمدها في استجوابه و بالتمثيلات التي أنتجها والدلالات التي أضافها إلى هذه التمثيلات.

نشير بالذكر الى ان الدراسات السيكولوجية والاجتماعية التي تناولت الهوية الاجتماعية للمسلم لا تعطينا إلا بعض الحلول و التفسيرات للإشكالية المطروحة. باستثناء أطروحة الدكتوراه لكامليري (1973 Camilleri) التي تناولت جانبا واحدا من بحثنا ألا وهو الشباب و استراتيجيات تغير الهوية للطلبة وكيف يدرك الشبان التونسيون ثقافة آبائهم، في فترة ما بين الستينات والسبعينات، والطريقة التي اعتمدها، في ذلك الوقت، للتخفيف من الصراع مع الثقافة التقليدية و التأقلم مع الثقافة الحديثة. اعتمدت الدراسات الأخرى مقارنة بين الثقافات تخص بالأقليات في المجتمع المضيف ، خاصة في فرنسا (قروي 2006 بيرك 1990 جيملي ، فلامن و ابريك 2006 ، مالوسكا-باير 1990؛ هراني 2003 الفلاح 2007) وأظهرت النتائج ان الهويات الاجتماعية الجديدة للمهاجرين تأخذ في كثير من الأحيان طابع ديني (العودة إلى الخمار بالنسبة للنساء) و طابع عرقي (يعرف نفسه انه من المغرب العربي) لهيئة حاجة تحقيق الذات . العودة إلى الدين كان حلا بالنسبة إلى هذه الأقليات للرفع من احترام الذات و إصلاح الهوية الاجتماعية السلبية و المهذدة بسبب النظرة النمطية من طرف المجتمع المضيف. في المقابل أظهرت دراسة شادن و بور هيس (1991) ، اعيدت من قبل بور هيس ، غانيون و موسى (1994) بشأن الهوية

الأوروبية في سياق ثقافي داخلي أن الأفراد الذين ينتمون إلى جماعة اجتماعية متدنية وضعيفة يقومون بالتميز ضد الجماعة الخارجية تماما كما يفعل الأفراد الذين ينتمون إلى جماعة في مرتبة اجتماعية عالية ، فسر المؤلفين هذا السلوك التمييزي من قبل أفراد الجماعة الضعيفة كاستراتيجية لتعزيز هويتهم الاجتماعية المهذبة

في بحثنا ، سنحاول اختبار ما إذا كانت التفسيرات التي أثبتت في سياق الثقافات الأوروبية صالحة أيضا في سياق ثقافي داخلي يخص العالم العربي المسلم . إذا ما واجه المسلم تحقيرا في قيمة هويته الإسلامية بسبب التمييز و الصور النمطية التي يوجهها له مسلم من بلد آخر سوف يتفاعل بالمطالبة بهوية إيجابية ارفع، وما يمكن أن يكون محتوى هذه الهوية وما يمكن أن تكون العمليات المستخدمة لاستعادة هذه الهوية الإيجابية . اتضح كذلك أن الدراسات و البحوث السيكولوجية في مجال علم النفس الاجتماعي المتعلقة بإشكالية الهوية الإسلامية في سياق ثقافي داخلي وعلاقتها بالصورة النمطية للمسلم التي ينتجها ويوجهها المسلمون تجاه بعضهم البعض رغم انتمائهم إلى نفس العرق، نفس الثقافة ونفس الطائفة ، نفس الدين و اللغة ، لا تزال نادرة إن لم تكن منعدمة ، السؤال الذي يحفز أبحاثنا للمساهمة في معالجة هذه الإشكالية .

ب- السياق: المخزون النفسي للهوية التونسية المسلمة

1 . الإسلام

كلمة "إسلام" مشتقة من الجذر سلم ، أو السلام، سلامة التي تعني السلام والأمن ، و أيضا الخلاص من العيوب الواضحة و المخفية ، المصالحة والطاعة . وردت كل هذه المعاني في الأحاديث المختلفة (أقوال الرسول) و آيات من القرآن الكريم . إذ، "حين سؤل ما الإسلام ، أجاب الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة (زكاة المال) وتصوم رمضان " (البخاري II ، 37 ، حديث جبريل). ولكن الإسلام هو أيضا " إطعام الجائعين ، و إطلاق السلام إلى من نعرفه ومن لا نعرفه (البخاري ، والثاني، 5) . " لذا فإن أفضل مسلم هو من سلم الناس من لسانه و يده (المرجع نفسه ، 4) " (موسوعة الإسلام ، 1978 ، p.179) .

نفهم من هذه التعريف أن هناك صلة بين الإسلام والإيمان و الأخلاق . حيث تمثل الصفات الدينية الأكثر أهمية في الإسلام ، لذلك سوف نأخذها بعين الاعتبار عند تحليل الإجابات.

2 . المكوّن العريق الأول للهوية التونسية

قبل الإسلام، هل يمكن أن نتحدث عن هوية تونسية؟ ألتاريخ يصف لنا هوية فسيفسائية بربرية و قرطاجية غرّبت من قبل الرومان لمدة ستة قرون والفاندال¹ (439-534) و شرّقت من قبل البيزنطيين² (534-698) ، ثم العرب المسلمين ومسلمي الأناضول أو تركيا لعدة قرون . هذا المزيج من الثقافات تعاقب على الأرض التي

¹ الوندال أو الفندال (هم إحدى القبائل الجرمانية الشرقية، اقتطعوا أجزاء من الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي وأسسوا لهم دولة في شمال أفريقيا مركزها مدينة قرطاج وضموا إليها جزيرة صقلية والعديد من جزر البحر المتوسط . يعتقد أن اسم الأندلس مشتق من اسم هذه القبيلة (في الأصل سميت المنطقة «واندالوسيا» ثم حولها العرب لـ«الأندلس») حيث سكنوا جنوب إيبيريا لمدة من الزمن ثم انتقلوا بعدها لأفريقيا .

² بيزنطة لإمبراطورية الرومانية الشرقية امتدادا من العصور القديمة المتأخرة وحتى العصور الوسطى وتمركزت في العاصمة القسطنطينية، تركيا اليوم

كانت تدعوها روما آنذاك إفريقية (Ifriqiya). هذا هو اسم تونس قبل أسلمتها . وقد وجدت في اللغات البربرية واليونانية و اللاتينية والعربية و لغات أخرى مختلفة جذورا اشتقاقية لكلمة إفريقية المستمدة من كلمة أفريقيا ، بمعاني مختلفة . تعدد المعاني اللغوية و الجذور هو أول دليل على أن الهوية التونسية متعددة الثقافات .

بعد أسلمة تونس وتأسيس جامع القيروان 3 في 670 م ، عُرِبَت البلاد بسرعة ، و عُرِفَت في الأثر ، فترة ازدهار خاصة تحت حكم الأغالبة (800-909) . بعد بضعة قرون ، أنيطت السلطة إلى المسلمين البرابرة ، الذين يُدْعَوْنَ آنذاك الحفصيون (1229-1574) ، بفضلهم انتقل مركز الإشعاع الفكري من مسجد و جامع القيروان إلى مسجد و جامع الزيتونة 4 الذي يقع في وسط مدينة تونس التي أخذت في ذلك ال وقت عاصمة لإفريقية، ومن هنا جاءت التسمية الجديدة "تونس" . فالهوية التونسية هي إذا صناعة عربية إسلامية تماما مثل الهوية الإفريقية التي هي صناعة رومانية . فالإسلام هو بالتأكيد مكوّن أساسي للهوية التونسية. اليوم أكثر من 98 ٪ من التونسيين مسلمين ، معظمهم على المذهب السني المالكي مع أقلية أباضية، شيعية و صوفية .

3 . المكوّن المعياري للهوية الإسلامية التونسية

يشكل المذهب المالكي السني في تونس الذي أسسه مالك بن أنس (715-796) أساس الإسلام المعياري. تم تثبيت هذا المذهب أثناء الخلافة العباسية ، لإخماد الثورات الشعبية بسبب المعاملة التمييزية للمسلمين غير العرب من طرف المسلمين العرب . نظرا لأن هذا المذهب استطاع التصدي لمختلف القوى المركزية التي تهدّد مختلف الشعوب الإسلامية في البلدان غير العربية ، قرّر الحفصيون اتخاذ المذهب المالكي كمذهب رسمي للبلاد حيث هو قائم حتى اليوم . الانفتاح هو في صميم مبادئ مالك الذي يعتبر ان " أعراف الذين سبقونا هي لنا لم يلغها النص" ، و " الضرورات تبيح المحظورات" ، " المشقة تتطلب التبسيط" ، " كل شيء مسموح طالما لا يوجد نص ينفيه" . نتوقع أن نجد في النظام المركزي للتمثيلات الاجتماعية للإسلام والمسلم نبسات من روح المذهب المالكي الذي يتسم بالانفتاح ، والسهولة و الاعتدال .

4 . المعلمون الأوائل لمبادئ و أحكام الإسلام في تونس

المعلمون الأوائل للإسلام في تونس هم مسلمو الشرق الأوسط حيث قامو بنشر هذا الدين وتدرّيس قيمه وقواعده الأولى للتونسيين إذا، هم يمثلون بامتياز المرجعية الديني لأولى للمسلم التونسي. في اللهجة التونسية ، يتم عادة استعمال لفظ "الشرق" بالمختصر حينما نتحدث عن الشرق الأوسط . الشرق الأوسط هو، في الواقع ، الأرض المقدسة ، أرض الأنبياء و الديانات الثلاثة . بالنسبة للتونسي للشرق الأوسط هو بالأساس مصر والسعودية.

3 جامع عقبة بن نافع أو جامع القيروان الكبير هو مسجد بناه عقبة بن نافع في مدينة القيروان التي أسسها بعد فتح إفريقية (تونس حاليا) سنة 670 ويقال أن المدينة شيدت على أنقاض حصن للروم ودام بناؤها خمس سنوات انتهى عام 670. يعتبر هذا الجامع رابع منارة إسلامية في العلم العربي الإسلام
4 جامع الزيتونة أول جامعة في العالم الإسلامي وهو جامعة و جامع بمدينة تونس، وهو أقدم جامع في تونس بعد المسجد الجامع في القيروان. بعد ثاني الجوامع التي بنيت في "إفريقية" بعد جامع عقبة بن نافع في القيروان يرجح المؤرخون أن من أمر ببنائه هو حسان بن النعمان عام 79 هـ وقام عبيد الله بن الحجاب بإتمام عمارته في 116 هـ 736م. ومثلما اختلف المؤرخون حول باني المسجد الجامع، فقد اختلف الرواة حول جذر تسميته، فمنهم من ذكر أن الفاتحين وجدوا في مكان الجامع شجرة زيتون منفردة فاستأنسوا بها وقالوا : أنها لتونس هذه الخضراء وأطلقوا على الجامع الذي بنوه هناك اسم جامع الزيتونة . هناك أيضا من ذهب الى ان هذا الجامع بني على بقايا كنيسة مما يعزز أسطورة سجلت لابن أبي دينار حول وجود قبر القديسة زيتونة (استشهدت تحت هادريان في 138) في موقع الجامع.

أما في الشرق الأوسط ، فإن المذهب السني الحنبلي الذي أسسه أحمد بن حنبل (780-855) هو الأكثر انتشاراً وشيوعاً . ظهر هذا المذهب لإنهاء الاجتهاد (تأويل أحكام الشريعة الإسلامية) والتصدي لفكر فلسفي إسلامي⁶ أتهم وقتها بالزندقة لأنه أوشك إلى تحريف الإسلام و تمزيق أواصر الأمة الإسلامية . تعزز هذا المذهب عبر العصور و التاريخ في إيديولوجيات إسلامية تُعرف اليوم باسم الوهابية أو السلفية لدحض كل تفسير أو تأويل جديد لأحكام الإسلام الاقتصار على القرآن والسنة باعتبارهم المصدر الوحيد للفقهاء الإسلامي . فالمذهب الحنبلي هو الأكثر محافظة و تشدداً ، معتقده الوحيد هو التقاليد و عقيدة السلف الصالح بما في ذلك الرسول و الصحابة و التابعين و عاداتهم الماضية كما انه يدين أي ابتكار أو تحديث للدين الإسلامي . تعزز هذا المذهب في العديد من البلدان الإسلامية منذ سقوط الإمبراطورية العثمانية و كبر انتشاره اليوم، خاصة بعد الثورات العربية .

5 . المنهج المقارن بين الإسلام في السياق التونسي والإسلام في سياق الشريعة

بفضل المذهب المالكي اكتسب المسلم التونسي هوية إسلامية متسامحة ، تميل إلى التغيير والاقتراب و الانفتاح على الحداثة في حين تتميز هوية مسلم المشرق العربي بتقديسها للتقاليد و الأجداد و جميع أشكال الفكر الاجتماعي المتأني من الماضي . هذه المواقف المتناقضة تجاه مبادئ و أحكام الإسلام هي التي أدت إلى الصراع بين المسلم التونسي و المسلم الشرقي . سنعتمد إذا في هذا البحث إلى إثارة هذين الموقفين المتناقضين ، الحداثي و التقليدي ، في اللاوعي الجماعي الطالباني التونسي من خلال مجموعة الكلمات من خلال إجاباتهم التي ستحصل عليها بتعليمتين مختلفتين متعلقتين بالإسلام و المسلم .

6 . الجزء الحديث من الهوية التونسية

عملية تحديث الهوية التونسية امتدت على ثلاث فترات ، الأولى في فترة البايات ، مما قلل من قوة تأثير التقاليد الإسلامية ، الثانية تحت حكم المستعمر الفرنسي الذي قام بتهميش اللغة و الثقافة العربية الإسلامية ، و الأخيرة كانت بعد الاستقلال عن طريق العلمنة التي مثلت جزءاً من سياسة بورقيبة⁷ لتحديث للهوية العربية الإسلامية .

واقتراناً منه بأن تحديث المجتمع التونسي يجب أن يمر بالضرورة من خلال تحديث الإسلام ، سواء من حيث المفهوم النظري او العملي عمد بورقيبة ، بعد الاستقلال ، إلى تطبيق سياسة العلمنة التي تنشأ الحداثة ، العقلانية ، الانفتاح و الدستورية دون أن تقطع مع الإسلام . كان من اللازم إذا تكييف الإسلام مع العالم الجديد و " التصدي ضد العقيدة التي تريد إن تكون المرجع الوحيد لجميع تفسيرات الظواهر الطبيعية والاجتماعية " (بولبابه ، ص.10 ، 974) . وقد أشار بورقيبة إلى هذا في خطابه سنة 1970 قائلاً " من سمات الإسلام أنه يقوم على

5 أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الذهلي (164هـ - 241هـ) ولد ببغداد ونشأ بها ورحل إلى المدن الأخرى لطلب العلم وتفقه على يد الشافعي حين قدم إلى بغداد وصار مجتهداً مستقلاً واهتم بجمع السنة وحفظها حتى صار إمام المحدثين في عصره، ولذلك يعده البعض (مثل الطبري (محدثاً فقط، لا فقيهاً، وأصول مذهبه قريبة من أصول الشافعي حيث يعتمد على الكتاب والسنة والإجماع وفتوى الصحابي والقياس وعرف عنه أنه يقدم الحديث على ما سواه وإذا وجد فتوى لصحابي يقدمها على رأي أو قياس مذهب ابن حنبل من أكثر المذاهب السنية محافظة على النصوص وابتعاداً عن الرأي. لذا تمسك بالنص القرآني ثم بالبيئة ثم بإجماع الصحابة، ولم يقبل بالقياس إلا في حالات نادرة

6 المعترلة تمثل هذا الفكر الفلسفي الإسلامي، فهي فرقة كلامية سنية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري (80 هـ - 131 هـ) في البصرة) في أواخر العصر الأموي (وقد ازدهرت في العصر العباسي.^[1] اعتمدت المعترلة على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بأنّ العقل والفطرة السليمة قادران على تمييز الحلال من الحرام بشكل تلقائي. يعتقد بعض العلماء أن الداعي لظهور هذه الفرقة طرف حضاري أو تاريخي لأن الإسلام عند نهاية القرن الأول كان قد توسع ودخلت أمم عديدة وشعوب كثيرة في الإسلام ودخلت معها ثقافات مختلفة ودخلت الفلسفة ولم يعد المنهج النصي التقليدي النقل في حاجات المسلمين العقلية في جدالهم. والمنهج الذي يصلح لذلك هو المنهج الطبيعي العقلي والذي سيصبح أهم المذاهب الكلامية من الناحية الخالصة فهو أكثر المذاهب إغراقاً وتعلقاً بالمذهب العقلاني.

7 بورقيبة هو أول رئيس لتونس الذي امتد حكمه من سنة 1956 إلى سنة 1987 عندما قام بعزله الرئيس الثاني (المخلوع) زين العابدين بن علي بحجة مرضه و عجزه على ادارة البلاد و ذلك على اثر ما سمي بالانقلاب الابيض لأنه انتهى سلمياً.

العقل والعمل. وقد استطعت في خطاباتي السابقة التأكيد على دور العقل و الدين معا وإظهار الحاجة إلى مواصلة الجهود في مجال البحث والتأمل في كل من المجالات الدنيوية و الروحية لإعطاء حياتنا دفعة ثابتة نحو التقدم و الازدهار و الحفاظ على ديننا من الركود الذي من شأنه أن يجعلنا عاجزين على تلبية احتياجات المجتمع المعاصر ومتطلبات عصرنا . ألا يقال أن الإسلام هو صالح لكل مكان و زمان؟ " . استطاع اذا بورقيبة إعادة الاجتهاد حتى يتسنى تكييف الدين الإسلامي مع مقتضيات الدولة الجديدة . قال في هذا السياق "نحن لن نتجاهل مبادئ الإسلام ، و لا نستطيع أن ندّعي أن الدين لا يلبي احتياجات عصرنا ، بل على العكس نحن نفهم جيدا ذلك. " لفكره المنفتح و المجدّد سمي بورقيبة المصلح العظيم للإسلام.

خلفا لبورقيبة، قام زين العابدين بن علي، الذي سمي نفسه رسول الإسلام المعتدل و المستنير ، بسلسلة من التدابير الرامية إلى إعادة تأهيل مكانة الإسلام في المجتمع التونسي ، ولكن هذا الإسلام البورقيبي الذي نادى به الرئيس الثاني، زين العابدين بن علي ، فشل في نهاية المطاف في إدماج قيم الحداثة. يعتقد المفكر التونسي جعيد (2004) أن فشل الحداثة يعود إلى سياسة التجهيل و إلى الحكم الاستبدادي لبن علي الذي قام بقمع الحريات الفكرية.

7 . رد فعل مسلم المشرق العربي على وضعية الإسلام في تونس

واجهت سياسة بورقيبة و زين العابدين بن علي ، خاصة بعد منع الحجاب عام 1985 ردود فعل قوية من قبل جمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان التي اعتبرت هذا المنع بمثابة تمييز واضح قائم على الإيمان و الحرية الشخصية و الفردية . وبالتالي ، تم تناول الوضعية التونسية على شبكة الإنترنت و القنوات الفضائية الرئيسية بما في ذلك قناة الجزيرة التي بثت نقاشا حول الحجاب في برنامج حضر فيه القرضاوي ، رئيس رابطة العلماء المسلمين وممثل المدرسة السلفية. اتهم هذا الأخير السلطات التونسية بعدائها للإسلام و المسلمين . كما اتهم بعض الشعراء التونسيين بالمجون و الفسق. منتقدا أيضا منع الحجاب وإغلاق المساجد ، ظاهرة الاختلاط، تحرير المرأة ، ومنع تعدد الزوجات و كان قد ندد بكل هذا في كتابه الصادر عام 2001 بعنوان " التطرف العلماني في الإسلام : مثال تونس وتركيا" .

ج- الإطار النظري

1. الهوية

مفهوم الهوية مفهوم واسع وشامل لكل الخصوصيات ، فرداً أو مجموعة . كما أن هوية الشيء تعني (ماهيته) وشخصيته "الموحدة" والدائمة التي تميزه عن باقي الهويات التي يتكون منها الوجود بكل معانية . لكن يفرض موضوع الهوية الاجتماعية تعريفا أدق.

2. الهوية الاجتماعية

ظهر هذا المصطلح عام 1979 مع تاجفل لوصف نظرية العلاقات بين الجماعات " الذي تستكشف العمليات النفسية المعتمدة أثناء تحويل الفئات الاجتماعية إلى جماعات بشرية " (هوغ و أبرامز ، 1988 ، ص. 17) . بالنسبة لتاجفل (Tajfel, 1972 ، ص.292) ، الهوية هي الكيفية التي يعرف و يدرك بها الفرد ذاته،

هذا التعريف ليس فقط تصوره كونه عضوا في جماعة مختلفة عن الجماعات الأخرى ، ولكن أيضا " و بالخصوص اعترافه العاطفي و التقييمي الذي ينتج عن إحساسه بالانتماء. إن مفهوم الذات والهوية مترابطين في العمق حيث نلاحظ طبيعة المسار التطوري لتناول الذات والهوية . وتتشكل الهوية الاجتماعية عبر سيرورات مجتمعية قائمة على تصنيف لجماعة داخلية و جماعة خارجية و المقارنة الاجتماعية بينهما . وهكذا، بالنسبة الى هذا الكاتب ، فإنه مجرد تصنيف بسيط للإفراد إلى جماعة داخلية و جماعة خارجية يخلق لدى الفرد الشعور بالانتماء والحاجة إلى الحفاظ على هوية اجتماعية إيجابية . يقترح تاجفل أن الجماعات التي ينتمي إليها الفرد (سواء كانت عائلة أو عشيرة أو طبقة اجتماعية أو حتى فرق رياضية) تكوّن مصادر مهمة للتفاخر و التباهي و تقدير الذات. تعطيه هذه الجماعات إحساسا بالهوية الاجتماعية و بالانتماء للعالم المجتمعي. و لغرض رفع مستوى تصورنا الذاتي "تصورنا عن ذاتنا " فنحن نرفع مستوى وضع المجموعة التي ننتمي إليها " فتونس هو أحسن بلد بالعالم" و "فريق الجامعة هو أفضل الفرق". و يمكننا أيضا رفع تصورنا الذاتي بالتمييز و التحيز ضد المجموعة الخارجية التي لا ننتمي إليها. من أجل ذلك فنحن نقسم العالم إلى صنفين "هم" و "نحن" على أساس عمليات التصنيف الاجتماعي (وضع الناس في مجموعات اجتماعية).

الفرضيات الأساسية " لنظرية الهوية الاجتماعية" هي إن أعضاء المجموعة الداخلية سوف يسعون للبحث عن الجوانب السلبية للمجموعة الخارجية و بالتالي رفع صورتهم الذاتية و التحيز ضدهم الأمر الذي قد يقود إلى العنصرية في أشكالها المتطرفة . يرى تاجفل (Tajfel) أن التصوير النمطي يُبنى على أساس عمليات عقلية معرفية طبيعية تميل إلى جمع الأشياء مع بعضها و إلى المبالغة في زيادة الفروقات بين المجموعات الداخلية و الخارجية , و المتشابهات ضمن المجموعة الواحدة , فيتم تصنيف البشر بنفس الطريقة. نحن ننظر إلى المجموعة التي ننتمي إليها كونها مختلفة عن الآخرين, و الأعضاء من نفس مجموعتنا أكثر تشابها مما هم عليه في الحقيقة. و ضمن إطار "التصنيف الاجتماعي" تظهر الاتجاهات التحيزية و عقلية "هم" و "النحن". إن العضوية الى المجموعة في نظرية الهوية الاجتماعية هو ليس شيء غريب او اصطناعي, بل إنها جزء حقيقي و حاسم في داخل الإنسان. أما نظرية تصنيف اما بالنسبة لنظرية التصنيف الذاتي (تيرنر، 1982، تيرنر، هوغ، أوكس، رايشر، وثرل، 1987؛ تيرنر، أوكس، هاسلام، هاسلام و ماك قارتي، 1994) الهوية ليست ثابتة ومستقرة لان الفرد ينتمي إلى عدة فئات او عضويات في آن واحد، كل عضوية هي نتاج تفاعل بين خصائص الفرد والوضعية الاجتماعية التي يوجد فيها. فعندما يعرف الأفراد أنفسهم، فإنهم ينزعون الى ثلاثة أنواع من التصنيفات، البشرية والاجتماعية و الفردية . نظام هذا التصنيف الذاتي هو استقرائي ، اي يبدأ من الجزء وينتهي الى الكل مما يؤدي الى ثلاثة أنواع من التصنيفات العضوية: المتدني، المتوسط و الأعلى حيث تشمل المستويات العليا كامل المستويات الدنيا اين تسكن التمثيلات المعرفية للذات الحية و للجماعة العضوية. في ضوء هذه المعطيات النظرية ، لفهم خصائص الهوية الاجتماعية للمسلم التونسي ، سنعمد إلى إثارة عمليتي التصنيف و المقارنة الاجتماعية ، سواء على مستوى موضوع التصنيف " مسلم " أو موضوع التمثيل و التصور " الإسلام ". سنعمل بعد ذلك ، على قياس الدلالات ، واتجاه المقارنة الاجتماعية ومستوى احترام الذات عند أعضاء الجماعة الداخلية (المسلم التونسي) . لنعرّف الآن ما تعنيه كلمة تمثيل في الدراسات السيكولوجية لعلم النفس الاجتماعي ؟

3. التمثيلات الاجتماعية

موسكوفيتشي (Moscovici, 1961) هو أول من استخدم هذه العبارة في دراسته حول تمثيلات التحليل النفسي لدى الفرنسيين . بالنسبة له ذا الكاتب، التمثيلات ليست كلها جماعية ولكن أيضا اجتماعية ، ويعرفها بعبارة " معرفة الحس السليم " الذي يختلف بحسب علاقات التواصل و التخاطب. " إذا أبدأ الفرد أو المجموعة رأيا يتعلق بكائن ما ، فإن هذا الرأي هو بطريقة ما جزء من تكوين هذا الكائن ، لأنه يحدد ماهيته " (1994 ، ص.12) . ويضيف دواز (Doise) أن التمثيلات المختلفة التي تنتشر في المجتمع ، هي ناتجة عن الاختلافات أو التشابهات في المصالح إزاء موضوع ما وحتى التقارب السوسيولوجي بين المجموعات. مثلا، في مجموعات فرعية من كلا الجنسين أو مجموعات اجتماعية واقتصادية أو مهنية تتفاعل الأفراد باستمرار حول موضوع التمثيل. وانطلاقا من هذه التفاعلات يتحدد منطق المصلحة مع مجموعة معينة من القيم والمعايير الاجتماعية. إذا، حتى يتسنى مقارنة أداء مجموعتين من نفس الانتماء ، يقترح دواز (Doise) تمييز المجموعات حسب أربع مستويات أو معايير نفسية اجتماعية، المستوى الإيديولوجي أو تمثيلية بمعنى تصويرية (غالبا ما تسمى المؤسسية) ، المستوى الموضوعي، المستوى الداخلي للفرد والمستوى الخارجي ما بين الأفراد . يعرف ابريك (Abric) التمثيل الاجتماعي بأنه "مجموعة منظمة من المعلومات والآراء والمواقف والمعتقدات حول موضوع معين. أنتجت اجتماعيا ، تحمل كل قيم النظام الاجتماعي و الأيديولوجي و تاريخ الجماعة التي تتبناها و التي تمثل جزءا أساسيا من رؤيتها للعالم " (2003 ، ص 59). يوضح فلامان (1987) أن التمثيل هو " مجموعة منظمة من الإدراكات". تصنيف جودلي (1989، ص.36) إلا أن هذه الإدراكات هي عبارة عن "عناصر غنية بالمعلومات، و المعارف، و الإيديولوجيات ، والمعتقدات و المعايير و القيم والمواقف والآراء والصور " . إذا، تكون عناصر التمثيلات الاجتماعية مختلفة و متباينة حيث يصعب فصل الجانب الوجداني عن الجانب المعرفي (قريرز و آخرون 1987 ، Grize et al., 2000 ، ص 200). بين أيضا ابريك أن عناصر التمثيلات الاجتماعية منقسمة و مقسمة إلى عناصر مركزية نواتية و عناصر محورية أو طرفية. العناصر المركزية هي التي تحفظ استقرار ، و معنى و نضام الصورة أو التمثيل الاجتماعي، في حين تعمل العناصر المحورية على فك رموز الوضعية الاجتماعية ، فهي التي تضمن تحقيق التمثيلات على ارض الواقع ، وتكيفها مع متغيرات السياق الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد، كما تعمل ابيضا على الدفاع على العناصر المركزية. بما إن التمثيلات الاجتماعية تنشأ خلال التفاعلات الاجتماعية ، فإنها تمكّن الأفراد والجماعات من فهم بيئتهم الاجتماعية ، وتحديد وتوجيه سلوكهم، تصرفاتهم و العلاقات الاجتماعية ، كما تمكّنهم من تحديد هويتهم الاجتماعية .

4 . التمثيلات الاجتماعية ، تمثيلات الهوية ، التصنيف و المقارنة الاجتماعية

تم التأكيد ، منذ موسكوفيتشي (Moscovici, 1961) ، على العلاقة ال متلازمة بين التمثيلات (représentation) والهوية (identité) . بعده، نهجت ثلاث نظريات لدراسة هذه العلاقة. أظهرت هذه النظريات أن التمثيلات تمتدخ في السيرورات التي تشكل الهوية حسب طرق ثلاث، إما لإضفاء علامة مميزة للهوية، أو لتعديل آليات الهوية حتى يتسنى تبرير وتوقع نوعية العلاقات المناسبة مع الجماعات الاخرى، أو استعمالها كأداة لتأكيد هوية الجماعة العضوية الاجتماعية . نتحدث اليوم عن تمثيلات الهوية (représentations)

(Deschamps et Moliner, 2008) identitaires) التي يعرفونها كمجموعة من " المعارف التي يمتلكها الأفراد عن أنفسهم و عن أعضاء الجماعات اللذين لا ينتمون إليها والذين هم في تفاعل معهم " (...)"تسمح وتحكم هذه المعارف في الآن معا من عملية المقارنة ، و التشابه و الفروق ، أساسية للشعور بالهوية ". تمثيلات الهوية تنفرع الى تمثيلات الجماعة الداخلية و تمثيلات الجماعة الخارجية ، الأولى تتشكل من المعارف والمعلومات والمواقف التي تملكها الجماعة عن نفسها. عندما تكون هوية الجماعة مهددة ، تميل تمثيلات الجماعة الداخلية إلى التجانس لزيادة تماسك (موليني ، 2003) أفراد الجماعة اما الثانية فإنها تتشكل " من خلال الأحكام الصادرة عن جماعات تجاه جماعات أخرى، وفقا لطبيعة العلاقة بين هذه الجماعات (ديشان ، 1973 ، Deschamps, 1973 ، ص. 115). فالصور النمطية هي أهم العناصر التي يقرأها بالإجماع أفراد الجماعة الواحدة في تمثلهم لجماعة ما. يشير شريف وآخرون (1961) إلى أن دلالات تمثيلات بين الجماعات (représentations intergroupes) تعتمد على طبيعة العلاقات التي تربط هذه الجماعات ، إذ تعبر الدلالة الإيجابية على علاقة تعاونية بينما تعود الدلالة السلبية إلى علاقة تنافس و مباراة . وأشار أفيغور (1953) أن العلاقات بين الجماعات تؤثر أيضا على الصفات التي تنسبها المجموعات إلى بعضها البعض . رد ابريك (1994) على ضوء هذه النتائج أن دور التمثيلات الاجتماعية مهم جدا في عملية المقارنة و الشعور بالهوية الاجتماعية الإيجابية قائلا " تمثيل الفرد لجماعته العضوية الداخلية تجري دائما بعملية مغالاة لبعض من خصائص هذه العضوية (...) التي هدفها بالأساس الحفاظ على الصورة الإيجابية للعضوية الجماعية " (أريك ، 1994 ، ص . 16) . تظهر كل هذه الاعتبارات أن التمثيلات و التصنيفات تتزوج مع بعضها البعض لتزويد الأفراد بالإدراكات و المعارف و تمكنت من تنفيذ العمليات التقييمية المتعددة بين الذات و الجماعة الداخلية أو بين الجماعة الداخلية و الجماعة الخارجية ، ضرورة للحفاظ على هوية اجتماعية إيجابية. ومع ذلك، شرحا ديشان و موليني (Deschamps et Moliner, 2008) أنه إذا كانت تمثيلات بين الجماعات هي نتاج عملية التصنيف الاجتماعي فان الصور النمطية و النماذج هي نتاجها أيضا، لكن الأولى أكثر توافقية من الثانية . مع العلم أن الصفات النمطية قد تخص أعضاء الجماعة الداخلية (التتميط الذاتي) أو أعضاء الجماعة الخارجية (التتميط الغيري) ، ودور هذه الصفات النمطية هو تبسيط إدراك الفئة (أو الصنف الاجتماعي) باختزلها في بعض سمات الشخصية أو سلوكيات البعض من أعضاءها حتى يتسنى تفسير سلوكيات الآخرين أو المعلومات التي نملكها تجاه هذه الفئة (هاميلتون وروز ، 1980 ؛ اورانوتز و سيندر ، 1978) . عندما يتم نشر الصور النمطية من طرف أعضاء الجماعة الخارجية (القوية) و يحصل استبطانها و خزنها من طرف أعضاء الجماعة الداخلية (الضعيفة) الى درجة أنها تؤثر على تمثيلاتهم لجماعتهم العضوية الداخلية يسميها علماء النفس الاجتماعي الصور النمطية الفوقية (méta-stéréotypes) (فورور، مان و اوكونال، 1998). على ضوء هذه الاستنتاجاتقررنا الاعتماد على نظرية التمثيلات الاجتماعية (représentations sociales) و التصنيفات الاجتماعية لدراسة الهوية الاجتماعية للشباب المسلم التونسي واستراتيجيات استعادة وإصلاح الهوية .

د- الإطار التطبيقي

I- الإجراءات و أدوات البحث

1. المسح الاستكشافي

نهجنا هو استكشافي بالأساس ، يأخذ شكل استبيان التداخي الحر (Vergès, 1994) وجه الى مجموعات أربع من الط لاب التونسيين الشبان، فتیان و فتیات متدينين و غير متدينين. يحتوي الاستبيان على أربعة أسئلة صيغت حسب تعليمتين مختلفتين: تعليمة عادية تخص موضوع التصنيف الاجتماعي " مسلم" و تعليمة بديلة تخص موضوع التمثيل الاجتماعي " إسلام".

وبالتالي ، في السؤال الذي صيغ حسب التعليمة العادية (س 1 و س 3) دعونا الطالب الى التحدث باسمه و الإدلاء برأيه الخاص عن الإسلام و المسلم . هذا يتيح الوصول بسهولة إلى العناصر الكامنة في تمثيلات المسلم و الإسلام. لكن بللعليمة البديلة (س 3 و س 4) ، دعونا الطالب الى التحدث عن الإسلام و المسلم التونسي بالنيابة عن مسلم المشرق العربي (أي حسب رأي هذا المسلم) . مما يتيح لنا تحريض عمليات المقارنة الاجتماعية ، الكشف عن المنطقة الصامتة (zone muette) لتمثيلات الإسلام و عن محتوى تمثيلات ما بين الجماعات (representations intergroupes).

في الأثر، سوف تمكننا مقارنة تمثيلات الإسلام الواردة بالعليمة العادية و البديلة من التعرف على الإستراتيجيات المعرفية لإصلاح الهوية. أما بالنسبة للعليمة التي تخص دلالة الألفاظ الواردة في الإجابات (الخطوة ب س 1 ، س 2 ، س 3 و س 4) ، دعونا الطالب إلى وضع علامة جمع (+) ، طرح (-) أو صفر (0) امام الكلمات أو العبارات التي أنتجها ردا عن الأسئلة الأربعة أي في كلا الوضعتين التجريبتين، وهذا يتيح لنا التعرف في نفس الوقت على دلالة التمثيلات ، بمعنى أوضح معرفة إلى مدى تعلق الشباب الطالبي التونسي بهويته الإسلامية ، ايضا الكشف عن الإستراتيجيات التحفيزية لإصلاح الهوية ، و الأهم، تأويل التمثيلات التي تم الكشف عنها وفقا للتقديرات التي أدلى بها الطلاب أنفسهم و ليس وفقا لتقديرات الباحث.

2. الأبعاد التي سيقوم عليها تحليل التمثيلات

سنعمد إلى تحديد أربعة أبعاد في تمثيلات الإسلام و المسلم أيضا إلى إجراء أربع عمليات تحليلية على هذه الأبعاد. وهكذا، فإن التحليل التنميطي الذي سيجري على البعد المعلوماتي للتمثيلات (أو مخزونها المعرفي) ، سوف يسمح لنا بتحديد العناصر المركزية و العناصر المحيطية المكونة لهذه التمثيلات بعد أن نحسب تردد الكلمة المذكورة و متوسط مرتبتها (موليني ، 2002) النتائج المتحصل عليها سيتم رصدها في جدول ذي أربعة نوافذ . أما التحليل التصنيفي و التماثل (فلامن ، 1962 ؛ ديغن و فيرجيس ، 1973 ؛ ديغن ، 1985) الذي سيجري على البعد الهيكلية (تنظيمها الداخلي) للتمثيلات سوف يسمح لنا من اختزال عناصر التمثيلات في فئات معجمية ثم شرح تنظيمها الهيكلية بيانيا ، مما يسهل فهم معناها الحقيقي و الخفي. تحليل ال تباين الأحادي و المتعدد (Anova) الذي سيجري على الدلالات المضافة إلى الكلمات و الألفاظ التي تم ذكرها ردا على كلمتي الحافزاسلام " و " مسلم " سوف تسمح لنا بتحديد البعد العاطفي للتمثيلات . و تمكن ايضا من التحقق إذا كانت اختلافات تمثيلات أفراد

المجموعة الواحدة للطلاب أو أفراد المجموعات الأربع (فتيان وفتيات متدينين وغير متدينين) ذات دلالات إحصائية كبيرة ومعنوية، تحليل التباين هذا الذي يعتمد بالأساس على مستويات مختلفة من المقارنة، يتطابق تماما مع تخطيط بحثنا بما أننا نقارن إجابات أربع مجموعات من الطلاب وإجابات المجموعة الواحدة في وضعيتين تجريبيتين مختلفتين، عادية وبديلة. فالتحليل التمييزي والتحليل التصنيفي والتماثل يرسون في عمق النهج التوافقي للتمثيلات الاجتماعية الذي يهدف بالأساس لإظهار الإجابات الجماعية الأكثر بروزا والأكثر أهمية والأكثر اتصالا ببعضها البعض وإبيضا الأكثر مركزية لأنها الأكثر ذكرا وحضورا في المواضيع والنقاشات بين الأفراد أو المجموعات. لتحقيق هذا الهدف الأساسي سنسعى إلى تحديد الأجوبة الشائعة الأكثر حضورا لدى أفراد عينة الطلبة التي قمنا باستجوابها.

3. الفرضية العامة

الفرضية العامة تنبثق من السياق السياسي والاجتماعي التونسي، الذي يخص فترة ما قبل ثورة 14 يناير 2011. وبالنظر إلى السيطرة السياسية على كل ما هو ديني وقمع الممارسات الدينية والنظر إلى الأحكام السلبية التي يبثها مسلمو المشرق العربي ضد المسلمين التونسيين، ينبغي أن تحتوي تمثيلات الإسلام وتمثيلات الذات المسلمة لدى الشباب التونسي على صفات سلبية من شأنها أن تضعف هويته الاجتماعية. ردا على هذا الوضع يمكن أن يميل الشباب إلى تفعيل استراتيجيات معرفية وتحفيزية من أجل استعادة هوية إيجابية ودحض الصور النمطية الفوقية السلبية.

4. الفرضيات الخاصة

تنقسم هذه الفرضيات إلى أربع دراسات، تخص الأولى والثانية الهوية الاجتماعية للشباب التونسي المسلم، تخص الثالثة والرابعة استراتيجيات تغيير الهوية.

4.1 الفرضيات الخاصة بالهوية الاجتماعية

نسعى لمعرفة ما مدى معرفة الطلاب الشبان التونسيين على انتمائهم الإسلامي فضلا عن القيمة التقييمية والعاطفية ينسبون لها إلى هذا الانتماء العضوي.

4.2 الفرضيات الخاصة باستراتيجيات تغيير الهوية

نسعى لمعرفة ما هي الاستراتيجيات التي يتخذونها لإصلاح عضوية جماعتهم السلبية وتحقيق الرغبة في أن يكونوا إيجابيين وتميزين أمام المسلم الشرقي في مستوى الأبعاد الأكثر أهمية في الإسلام.

5. المتغيرات

5.1 المتغيرات المستقلة

سنعتمد في هذا البحث على ثلاثة متغيرات مستقلة: الجنس، والممارسة الدينية وتعليمية الاستبيان. كل متغير له بعدين؛ فتیان مقابل فتیات، متدينين مقابل غير متدينين، تعليمية طبيعية مقابل تعليمية بديلة. قمنا بتزويج

متغيرات الجنس مع متغيرات الممارسة الدينية لتشكيل أربع مجموعات: الفتيان المتدينون (أو الممارسين لواجباتهم الدينية)، و الفتيان غير المتدينين، الفتيات المتدينات و الفتيات غير المتدينات. ننتظر أن تلعب هذه المتغيرات دوراً مباشراً و مهماً في حدوث المتغيرات التابعة حتى تمكننا من تفسيرها وفهمها.

5.2 . المتغيرات التابعة

سنعتمد على نوعان من المتغيرات التابعة : الهوية الاجتماعية للمسلم التونسي واستراتيجيات تغيير الهوية . إن الهوية الاجتماعية للمسلم التونسي سوف يعبر عنها نوعين من التمثيلات الخاصة بالمسلم ، تمثيلات الجماعة الداخلية (أو الصورة النموذجية للمسلم) و تمثيلات بين الجماعات (نواتها الصور النمطية الفوقية للمسلم التونسي) . أما استراتيجيات تغيير الهوية فسوف يعبر عنها نوعين من التمثيلات الاجتماعية الخاصة بالإسلام، التمثيلات المعيارية و تمثيلات المنطقة الصامتة ودلالاتها المعنوية التي يتقاسمها أعضاء المجموعة بشكل اتفاقي.

5.3 . خطة البحث

خطة البحث تعتمد على تصميم شبه تجريبي ، و بما أن العينة إنسانية فإن التجارب ستكون على ارض الواقع مع قياسات مستقلة و قياسات زمنية متكررة . بالاعتماد على خطة البحث ه ذه التي تقوم على مقارنات داخلية و خارجية سوف نتمكن من التعرف على نقاط التشابه والاختلاف بين محتويات، هياكل معاني ودلالات التمثيلات التي ستنجها المجموعات الطلابية الأربعة في كلتا الوضعيتين التجريبيين .

6 . عينة الاستطلاع

شمل الاستطلاع 450 طالبا تتراوح أعمارهم بين 20 و 30 سنة ، من مختلف التخصصات و الأصول الجغرافية ، و لم نأخذ بعين الاعتبار إلا إجابات 219 طالبا موزعة بالتساوي بين 110 فتيان و 109 فتيات و 108 متدينين مقابل 100 غير متدينين. أجريت الاستبيانات أثناء السنة الدراسية 2009 خلال شهري فبراير و مارس و ابريل. خلال مرحلة ما قبل الاختبار، تفاعل الطلبة مع عملية التداوي الحر بالصمت تقريبا. فالإسلام بالنسبة لهم ، موضوع لا يجب أن يناقش في تونس . حتى طلبوا مني مرتابين إذا كنت بصدد إعداد تحقيق للدولة . الذين كانوا أكثر تعاوناً و أعربوا برحابة بصدر رحب عن استعدادهم للمشاركة في هذا البحث هم في الغالب طلاب كلية العلوم الاقتصادية و التجارية و طلاب المعهد العالي لأصول الدين. الأقل تجاوبا هم طلاب معهد الدراسات العليا للعلوم القانونية أما الأقل تعاوناً فكانوا طلاب المعهد العالي للفنون الجميلة . الجدير بالذكر ان بعد جمع البيانات ذهبنا إلى ترجمة الإجابات التي تحصلنا عليها .

II- نتائج البحث

1 - دراسة 1 : تمثيلات الجماعة الداخلية (أو الصورة النموذجية للمسلم)

1.1 . منهجية الدراسة 1

التعليمية العادية التي رصدنا بها تمثيلات الجماعة العضوية الداخلية هي كما يلي : (س 2) إذا قلت لك "مسلم"، ما هي الكلمات أو العبارات التي تخطر تلقائيا في ذهنك؟ اكتب 5 كلمات أو عبارات.

في هذا المستوى الأول من التصنيف الذاتي ، تقتضي التعليم ان يتحدث الطالب باسمه عن "المسلم". و بما انه أيضا مسلم ، سوف يذكر لنا المعارف و الإدراكات التي يتقاسمها مع جماعته العضوية و التي تزيد من التماسك و القيمة الإيجابية للجماعة التي ينتمي إليها . وفقا لـ Turner (1972)، ظاهرة التصنيف الذاتي هذه تأتي حين نستشير مقارنة مع أعضاء الجماعة الداخلية ، التي تزيد تحت تأثير الصور النمطية المعرفية من عملية التشابه و التماثل بين أفراد الجماعة الداخلية. نظرا لهذا فان الطلاب الذين سيعطون تصميمات نوعا ما متشابهة للمسلم هم الذين يملكون إحساسا قويا بالانتماء بينما الذين يعطون تصميمات جدا مختلفة و سلبية للمسلم هم الذين يملكون إحساسا ضعيفا بالانتماء أو يرفضون الانتماء. وبالتالي فإننا نفترض أن النموذج الأكثر تمثيلا للمسلم هو النموذج الأكثر تنميطة اي الذي يقع في المنطقة المركزية. في الواقع ، عملية التشابه و التماثل مع هوية الجماعة الداخلية تختلف بحسب النماذج المركزية التي سنقارنها في نهاية هذه الدراسة الأولى بين المجموعات الأربعة حتى يتسنى لنا معرفة نقاط التشابه و الاختلاف بين مجموعات الفتيان و الفتيات المتدينين و غير المتدينين. تقوم فرضية هذه الدراسة الأولى على التعرف على النموذج الأكثر تمثيلا للمسلم و درجة تعلق الطلاب الشبان التونسيين بعضويتهم للجماعة الإسلامية .

1.2 . نتائج الدراسة: 1

أظهر التحليل الترميضي للإجابات التي تحصلنا عليها تحت تأثير الكلمة الحافز "مسلم" نموذجين من صورة المسلم : "المؤمن" و "المؤمن المطبق لواجباته الدينية" أي المتدين. النموذج الأول يحدده البعد المعياري للنواة المركزية ، أما النموذج الثاني فيحدده البعد الوظيفي لهذه النواة . الانفصال بين البعد المعياري و البعد الوظيفي يصبح أكثر وضوحا عندما نقارن أداء مجموعات الطلبة الأربعة . وجدنا مثلا فروقا إحصائية دالة اعلي من 10% ل Student t = 2.21 بين الطالبات (متدينات و غير متدينات) اللاتي ذكرنا بند "مطبق لواجباته الدينية" في المستوى المركزي (اي النواة) أكثر من الطلاب المتدينين ايضا بفارق إحصائي دال اعلي من 10% ل Student t = 2.39 أكثر من الطلاب غير المتدينين ، مما يثبت أن الطلاب الذكور سواء كانوا متدينين او غير متدينين ، أي غير مطبقين لواجباتهم الدينية أو غير مطبقين ، هم اقل توافقا و تقيدا بالمبادئ و التعاليم الإسلامية من الطالبات اللاتي اظهرن استيعابا و تماثلا تاما مع نموذج المسلم "المؤمن المطبق لواجباته الدينية". تشير بالذكر أن نتائج البحوث التي أجريت مؤخرا في علم النفس الاجتماعي على دلالة الميزات النموذجية (مولري ، 1998) أظهرت أن الشخصيات الفردية تستخدم صفات مجردة لوصف أشخاص تعرفها (نيومان ،

1991 ، 1993)، في حين ان الشخصيات الجماعية تستخدم صفات و ميزات سلوكية أكثر واقعية (في صيغة أفعال) لوصف أشخاص تعرفها ، سماتا تكون إذا أكثر خصوصية وعلاقة بالسياق الخارجي (شوادير و بورن ، 1992)، استنادا إلى هذه النتائج يمكننا أيضا أن نفترض أن الفتيات بذكرهن لفظ " يصلي " مع تردد أعلى بكثير من الأولاد (الذين ذكروا لفظ "صلاة") و بفارق دلالي، هو دليل على ان شخصيتهن الجماعية تعود الى تماثلهن للهوية الجماعية التي هي من المميزات الرئيسية للهوية الإسلامية ، هنا لا يمكن ان نتجاهل دور التنشئة الاجتماعية في بناء هذه الهوية و تثبيتها عند الفتيات . هينكل ، براون و إيلي (1992) يؤكدون بأن الأفراد ذا هوية جماعية هم أكثر تشابها مع أعضاء جماعتهم الداخلية و في نفس الوقت أكثر اختلافا مع أعضاء الجماعة الخارجية. ولكن عندما يتعلق الأمر بجماعة المرجع الديني ، نفترض أن يكون تشابه الفتيات الطالبات شديدا مع هذه الجماعة العضوية المرجعية، والتقييم الذاتي ابيضا أكثر إيجابية من تقييمات الطلاب الفتيان. خلاصة القول، هناك توافق قوي على مستوى الممارسات الدينية القارة (كالصلاة) ولكنها ضعيفة على الممارسات الدينية العرضية (كصوم رمضان) . في هذا السياق ، نستنتج أن الشباب التونسي له تصور عملي ل" ممارسة الشعائر الدينية " فهم يجسدونها او (يموضعونها) وفقا لاحتياجاتهم وخصائص هويتهم (جماعية أو فردية) و ليس وفقا للمعيار الديني الجماعي . هذه البراجماتية لها عدة تفسيرات ، منها دور الأسرة في التنشئة الدينية الاجتماعية لأبنائهم ، و دور الدولة في عملية التفريد ، التي هي نتاج لسياسة بورقوية⁸ العلمانية . ولكن تبقى الاختلافات في الردود و الإجابات من طرف مجموعات الطلاب الأربعة غير مهمة لأنه هناك إجماع و توافق قوي بين جميع المشاركين على نموذج المسلم الجيد . إذ بينت التحاليل التي أجريت على العناصر الأكثر تنميطا (الأكثر تمثيلا للمسلم) و العناصر الأقل تنميطا (الأقل تمثيلا للمسلم) الأبعاد التي تم بها تشكيل هذا الإجماع و التوافق ، هذه الأبعاد هي ستة منها خمسة صفات تخص المسلم الجيد و صفة واحدة سادسة تخص المسلم السيئ، هي "حسن الخلق" (تردد = 90) "مطبق لواجباته الدينية" (تردد = 87) ، "مؤمن" (تردد = 74) ، "متسامح" (تردد = 37)، "ملتزم" (تردد = 13)، "متعصب" (تردد = 15) . فإننا نستنتج أن تمثيلات الجماعة العضوية الداخلية تميل إلى منحني موجب أكثر من السالب . لدينا إذا مجموعة من الشباب التونسي متماسكة و معتزة بانتمائها إلى الإسلام. هذا الشعور بالاعتزاز و الإيجابية يؤكد فرضيتنا التي طرحناها في أول هذه الدراسة فالطلبة التونسيين الشبان متعلقون، بقوة، بانتمائهم الإسلامي إذ يعبرون عنه تقريبا بشكل جماعي في تمثيلات توافقية و إيجابية لصالح جماعتهم الداخلية. يبقى أن نتساءل أخيرا ما إذا كان الطلاب الشبان التونسيين سوف يعتمدون على هذه الأبعاد الستة (حسن الخلق، مطبق لواجباته الدينية، مؤمن ، متسامح ، ملتزم ، متعصب) في التقييمات الذاتية لجماعتهم الداخلية ، عندما تتاح لهم الفرصة مقارنة أنفسهم بمسلم الشرق العربي . للإجابة على هذا السؤال ، ننتقل إلى الدراسة الثانية .

8 أول رئيس لتونس الذي قام أثناء حكمه (1956-1987) بالتصدي للحجاب و نقد بعض الممارسات الدينية كالصوم

2. الدراسة 2: تمثيلات ما بين الجماعات و الصور النمطية الفوقية للمسلم التونسي

التعلّمة البديلة التي رصدنا بها تمثيلات ما بين الجماعات و الصور النمطية الفوقية للمسلم التونسي هي كالتّلي: س 2: " حسب رأيك، حين يفكر مسلم شرقي في "مسلم تونسي" ما هي الخصائص 5 التي يميّزه بها أكثر؟ اكتب 5 كلمات أو عبارات.

2.1. منهجية الدراسة 2

وبما أن الفرد لا يمكنه أن يحدد مكانته في المجتمع إلا إذا حقق شعوره بالانتماء، ولأن الجميع يميل إلى إعطاء قيمة اجتماعية إيجابية إلى جماعته العضوية حتى يتسنى له الاستفادة في المقابل بقيمة إيجابية و مرموقة في المجتمع. لا يمكن ان يتحقق هذا الشرط إلا بمقارنة إيجابية مع الجماعات الأخرى الخارجية تنتهي إلى صالح الجماعة الداخلية بالاعتماد على سمات و أبعاد ذات قيمة اجتماعية هامة. ومع ذلك، لا يمكن أن تتم المقارنة إلا مع جماعة معروفة من قبل الجماعة الداخلية و التي تشترك معها في بعض نقاط التشابه. حسب نظرية الهوية الاجتماعية، التشابه، والتقارب ووضعية المقارنة المناسبة هي المعايير الأولى التي تحدد من هي الجماعة الاجتماعية التي تفي بأغراض المقارنة. لهذا الغرض، قمنا باختيار جماعة "مسلمو المشرق العربي"، ولكي نفهم كيف يقيم الطلبة الشبان التونسيون ذاتهم المسلمة إذا ما قارنوها بالمسلمين الأكثر التزاما بالمبادئ و المعايير الإسلامية.

في هذا المستوى من التصنيف الذاتي الوسيط ستقوم التعلّمة البديلة بتحفيز عمليات المقارنة الاجتماعية و الأحكام السلبية الموجهة إلى المسلم التونسي. وبما أنها أحكام فسوف تبسّط إلى أقصى حد صورة المسلم التونسي. هذا التبسيط هو الذي سيكون سببا في ظهور الصور النمطية التي تكون في الحقيقة السمات البارزة و المركزية لتمثيلات ما بين الجماعات (représentations intergroupes) (ديشان و دواز، 1973). الفرضية الثانية التي تعتمد عليها هذه الدراسة الثانية تقوم على معرفة إذا ما كان الطلاب الشبان التونسيون يقيّمون أنفسهم سلبا أو إيجابا على الأبعاد الخمس التي اظهرتها نتائج الدراسة الأولى و التي من شأنها أن ترفع من القيمة الاجتماعية للمسلم، نذكر بان هذه الأبعاد هي الاعتقاد، الممارسة الدينية، التسامح، الالتزام و الأخلاق الحميدة. يربّح ان يتم التقييم الذاتي لانا المسلم بالنسبة للشبان التونسيون تحت التأثير السلبي للصور النمطية الفوقية. و نفترض، بالتالي، أن السمة السلبية الأكثر نمطية هي تلك التي تكون درجة مركزيتها مرتفعة و السمة السلبية الأقل نمطية هي تلك التي تكون درجة مركزيتها منخفضة.

2.2. نتائج الدراسة 2

التحليل الكمي للإجابات التي تم الحصول عليها بالتعلّمة البديلة و التي ترصد الخصائص الخمس التي يميّز بها أكثر المسلم التونسي، بينت أنها سلبية للأغلبية و إيجابية للأقلية. وبالتالي، فإن الجماعة العضوية الداخلية التي سبق أن وصفها الطلاب بالإيمان و التوحيد حسن الأخلاق و الممارسة الدينية بما في ذلك الصلاة و الصوم مستقيمة و تقية و صفها الطلاب على حد سواء كافرة، منافقة، ماجنة، ليبرالية، وضعيفة الإيمان، و عدم ممارسة لشعائرها الدينية، كاذبة أو غير مسلمة، مسلمة مزيفة و تافهة. بدى التناقض جليا جدا في إجابات

الطلاب الفتيان غير المتدينين بما أن العناصر المركزية لتمثيلاتهم لبيّن الجماعات (représentations intergroupes) متكونة كلها من صفات سلبية عكس المتدينون الذين ذكروا سمات ايجابية " متحضر " و "وسطي" (أي إسلام معتدل غير متطرف) و ابيضا عكس الطالبات متدينات و غير متدينات) اللاتي ذكرن أكثر سمات ايجابية " منفتح"، "متسامح" و "أخ". فالفتيات لم يتأثرن كثيرا بالإحكام السلبية (أي الصور النمطية الفوقية) التي يصدرها المسلم الشرقي تجاه المسلم التونسي .

2.2.1 . الصور النمطية الفوقية الفردية والجماعية

لمزيد من استكشاف الصور النمطية الفوقية الإيجابية والسلبية ، سنعمّق التحليل حتى يتسنى لنا معرفة الصور النمطية الفوقية الفردية (المتعلقة مباشرة بالطلاب) والجماعية (المتعلقة بالجماعة العضوية بصفة عامة أي بالمسلم التونسي) .

وهكذا، 27٪ من الصور النمطية الفوقية السلبية هي فردية و 69٪ هي مشتركة بين جميع الطلاب (مجموعات الطلاب الأربع)، إذا يمكن أن تكون ابيضا مشتركة مع أعضاء الجماعة الداخلية . في الواقع ، بعض الطلاب الشباب يعتبرون أنفسهم ذو "تفكير مختلف" ، " غير متجانس " متناقضة مع ثقافتهم "هم" (المسلم الشرقي) " أصلتهم"، " ممارساتهم"، " مواقفهم"، " تاريخهم" إسلامهم مختلف " سلوكهم"، "الغربي"، "شكلي"، " بلا روح . " هذا المسلم المنحرف ، صورته سلبية " ويستحق " الجحيم ". يعتقد شبان آخرون، على العكس، أن حجة " الشاة الجذباء" « l'effet brebis galeuse » (مارك، ايزربيت و ليجينز ، 1988) ، استعملت من طرف المسلم الشرقي لتقييم المسلم التونسي بكل قسوة و اتهامه بالانحراف أكثر من الأفراد المنحرفين لجماعتهم الخاصة . هناك إذا رغبة لدى الطلاب الشبان التونسيون لتجنب " مسلم المشرق " و ترك مسافة فاصلة بينهم، هذه الرغبة تيررها التمثيلات التمييزية (représentations discriminatoires) والاستخدام الزائد للضمير الغائب والتعميمي "هم" .

ومع ذلك ، من بين 21 صورة نمطية فوقية جماعية ، أربعة فقط ايجابية، مثل " متسامح " ، " منفتح " ، " منفتح على الغرب" و " أخ " . قيم الانفتاح ايجابيا بينما " تقليد الغرب" سلبا ، على هذا المستوى ، والإحكام المسبقة لا تبدو قوية جدا بما أن بعض الطلاب يظن ان المسلم التونسي له صورة ايجابية لدى مسلم المشرق العربي. لكن الصور النمطية الفوقية الجماعية و المشتركة الأكثر سلبية تركز كلها على أربعة أبعاد أساسية في تقييم المسلم الجيد، هذه الأبعاد هي أولا الاعتقاد لكن المسلم التونسي وصف ب " منافق " (الصفة التي وردت بالإجماع بين الطلاب)، " ضعيف الإيمان " ، " غير مؤمن " ، " كافر " ، " منحل " ، ثانيا ممارسة الشعائر الدينية لكن المسلم التونسي وصف ب " غير ممارس " ، " يهمل صلاته " ، " مسلم كاذب " ، ثالثا الالتزام لكن المسلم التونسي وصف ب " غير ملتزم " ، ورابعا الأخلاق لكن المسلم التونسي وصف ب " كذاب " ، " تافه أو طائش " . هذه الصور النمطية هي ركيزة الأحكام المسبقة التي على أساسها تتكون عمليات التحيز التمييز التقييمية لصالح الجماعة الخارجية (ديشان و موليني ، 2008) ، والذي يمثل في دراستنا ، مسلم المشرق العربي .

فالطلاب الشرقات التونسيون ، لديهم تمثيل سلبي لجماعة عضويتهم التي لا تلبى حاجتهم للانتماء الى جماعة ذات قيمة عالية من اجل امتلاكهوية اجتماعية ايجابية .

بعد المقارنات المتعددة بينت نتائج تحليل التباين الأحادي و المتعدد (Anova) انه لا توجد فروقا ذات دلالة إحصائية لعامل جنس الطالب أو الممارسة الدينية أو لعامل تفاعل الجنس مع الممارسة الدينية على الالالات التي نسبت إلى مجمعة الإجابات. يظهر جليا أن الطلاب سوى كانوا فتيان أو فتيات، متدينين او غير متدينين أنتجوا كلهم تمثيلات للمسلم التونسي في معظمها سلبية و مختلفة إلى حد كبير عن تمثيلات المسلم بصفة عامة (م = - ، 403) مع (1 ، F = 366.71 ، 203) ؛ .0001 < P = 0000

2.2.2 . إعادة تفسير النتائج اعتمادا على السياق التونسي

لماذا تحولت السمات الإيجابية للمسلم إلى سمات سلبية ضد المسلم التونسي؟ للإجابة على هذا السؤال، علينا أولا شرح ما تعنيه كلمة " منافق " في الإسلام ، لأنها الصفة التي وردت أكثر و بالإجماع في إجابات الطلاب و ميزت أكثر من غيرها المسلم التونسي .

في قاموس لاروس (Larousse) كلمة " منافق " تعني اتجاه تمويهي (attitude de dissimiler) يهدف إلى إخفاء الطبع الداخلي أو الروايات الحقيقية بإظهار أفكار، مشاعر و خصوصا فضائل لم نملكها " (1995 ، ص 1116) حتى يقدم الشخص نفسه في صورة إيجابية تبعث على الثقة . أما النفاق في المصطلح الإسلامي فيُطلق على إظهار الإسلام قولاً و عملاً، و إضمار الكفر، و مَنْ يكون هذا حاله يُقال له "منافق " . و المنافق رأسماله الكذب و الخديعة، فيتظاهر بالإيمان و العمل الصالح، ليتسترّ بالإسلام على كفره ليأمن من بطش المسلمين، و ليدفع الخطر عن نفسه، و يكون المنافق في الغالب مرتبكاً و خائفاً . في عهد النبي ، صنف النفاق على نوعين عقدي وهو النفاق الأكبر، و عملي وهو النفاق الأصغر . النفاق الأكبر، وهو أن يظهر الإنسان الإيمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، و يبطن ما يناقض ذلك كله أو بعضه، و هذا هو النفاق الذي كان على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم -، و نزل القرآن بدم أهله و تكفيرهم، و أخبر أن أهله في الدرك الأسفل من النار. و الثاني: النفاق الأصغر، وهو نفاق العمل، وهو أن يظهر الإنسان علانية صالحاً، و يبطن ما يخالف ذلك، و أصول هذا النفاق ترجع إلى الخصال المذكورة في هذه الأحاديث، وهي إذا حدث كذب، و إذا وعد أخلف، و إذا انتمن خان، و إذا خاصم فجر، و إذا وعاهد غدر. وهي من أمثلة النفاق العملي، فالنفاق العملي هو ظهور العمل على وجه مخالف لما يكون عليه الشرع . و من أمثلة النفاق الأكبر التأكيد بما جاء به الله تعالى، أو بعض ما جاء به، و التأكيد بالرسول أو بعض ما جاء به، و هناك فروق بين النفاق الأكبر و النفاق الأصغر منها أن النفاق الأكبر يخرج من الملة، و النفاق الأصغر لا يخرج من الملة . أن النفاق الأكبر اختلاف السر و العلانية في الاعتقاد و لا يصدر من مؤمن فهو نفاق القلب. لذلك ، حين رأى مسلمو الشرق كيف أن المسلمين التونسيين لا يمارسون واجباتهم الدينية، حكموا عليهم بالنفاق لتبرير طردهم من الدين الإسلامي حيث الألفاظ التي وردت في إجابات الطلاب الملتقطة بالتعليمة البديلة " غير مسلم " ، " مسلم كاذب" ، " كافر " و " منحل " .

لا ننسى أن النظام السياسي التونسي لعب دورا في ظهور هذه الأحكام و هذه الصور النمطية السلبية. بورقوية، مثلا ، لعب دورا اثر الاستقلال، لم يكن مؤيدا لبعض الممارسات الدينية، من اجل تحرير المرأة من تسلط الرجل والنهوض بالبلاد من الفقر و حمايتها من سوء التصرف في الثروات منع قانونيا الحجاب و تعدد الزوجات و انتقد بعض الممارسات الدينية مثل الصوم والتضحية بالأغنام ، وذهب بورقوية حتى لقطع صيامه في شهر رمضان علنا في التافزة الوطنية (بتناول كاس ماء) سنة 1964 حتى يضع حدا " ، لهذا النهم و العريضة بالأكل " قانلا (1970) "تونس اليوم نحتاج إلى رجال أقوياء و يقظين لبنائها بعد خمسة وسبعين عاما من الاستعمار. مع بن علي ، توصلت سياسة السيطرة بتواصل المرسوم 108 الذي أصدره بورقوية ، لمنع ارتداء الحجاب في المدارس الحكوم يّ، الحجاب بالنسبة لزين العابدين بن علي هو " لباس طائفي مستورد من الخارج (خارج عن الجماعة الداخلية) " (2006). عندما وضعت هذه السياسة يدها على المعتقدات و المعايير الرئيسية للإسلام، ثار المسلم الشرقي ، المعلم الأول للإسلام للحد من هذا التناقض لأنه لم ير في هذا سوى كسرا للعقد الاجتماعي و انحرافا عن القاعدة ، و " رفضا واضحا ومنهجي و عدواني للعضوية " (المرجع نفسه) وبالتالي فإنه تفاعل ب "رفض أي وجود فعلي (لهذا المنحرف) " (موليني ، 2001) و دحض كل جديد جاء به . استعملت الصور النمطية السلبية من قبل جماعة المسلم الشرقي (المرجع الديني) لخدمة هذه الإستراتيجية الدفاعية التي من شدة نشرها بشكل واسع و مستمر عبر وسائل الإعلام و القنوات الفضائية الدينية خاصة ، استوعبها الشباب التونسي برمتها. " النواة الحقيقيّة " (كيت و Braly ، 1933 إيغلي ، Kate et Braly ، 1987 ; Eagly) ((للصور النمطية السلبية للمسلم التونسي متجذرة إذن في سياقها الاجتماعي والثقافي والسياسي ، وقع تضخيمها من قبل وسائل الإعلام والتبادلات الاتصالية و اختزنتها الذاكرة تحت عملية التأثير الاجتماعي . ومع ذلك ، فإن هذه الأحكام السلبية لم تحدث فشلا ذريعا في الشعور بلانتماء ، لان الطلاب أنتجوا نوعين متناقضين من تمثيلات ما بين الجماعات، سلبية مركزية (وردت من الأغلبية) و ايجابية طرفية (وردت من أقلية) لدحض الصور النمطية الفوقية السلبية. وبالتالي ، مما يستدعي تفسير هذه الظاهرة بالرجوع إلى العملية العقلية للتصنيف الفرعي (وبيير وكروكر ، 1983 ، Weber et Crocker) .

تحدث عملية التصنيف الفرعي حسب موليني (2001) في مرحلة التحول (Abric ، 1994) ، عندما يُهون بعض أفراد الجماعة الاجتماعية مختلفين لا يوافقون الصور النمطية السلبية للجماعة الداخلية ككل ، في هذه الحالة ، يتم تصنيف هؤلاء الأفراد الايجابيين على أنهم فئة فرعية لعدم تقاسمهم السمات السلبية المشتركة مع الجماعة المحترقة. بما أنهم لا يمثلون الأغلبية و يحتلون محيط التمثيلات " المنطقة العازلة ، "دفاع النواة " تواجد هذه الأفراد الفرعية الايجابية في المحيط مع أفراد سلبيين ، سوف يلعب دورا هاما وفعال في تحول صورة الجماعة الداخلية (المسلم التونسي). في الواقع ، هم يقومون بتبسيط التناقضات و نفى بعض الصفات السلبية و المبالغ في تقدير الصفات الأخرى ذلك ما يسميه فلانمن (Flament, 1989) "الأنماط الغريبة" (schèmes étranges). بالنسبة لهذا الكاتب (Flament, 2003)، هذا التصميم التفكير ي يلعب دورا مهما في تغيير معنى التمثيلات. وفقا لذلك ، فإن التحليل النهائي في الأنماط الغريبة (schèmes étranges) سوف يهكنا من فهم كيف تعقلن كل مجموعة من الطلاب انحراف و عدم مطابقة المسلم التونسي للمعايير الدينية. اذن بالنسبة ، الطلاب

المتدينين ، المسلم التونسي هو أساسا " مؤمن " . ومع ذلك، فإنه يحدث أن يكون المؤمن " ضعيف الإيمان " أو " كافر " في بعض الأحيان، " غير ملتزم " أو " كذاب"، ومع ذلك فهو "متوازن"، " معتدل"، " متضامن" و " اخ"، هو كذلك لأنه " يجهل دينه"، يحدث إذن أن يكون ال " مؤمن " " جاهلا ". بالنسبة للمجموعات الثلاثة الأخرى من الطلاب ، المسلم التونسي هو عادة " مصلي " و " موحد " (مؤمن) . لكن في بعض الأحيان " يهمل صلاته"، يصبح "كافرا"، " غير منضبط " و " غير ملتزم ". ومع ذلك، فهو " متضامن " و " متسامح ". هو كذلك لأنه " يجهل دينه "، "مفتوح على الغرب"، " يقلد الغرب"، " مسلم أوروبي" متأثر " بلليبرالية " يحدث ذلك بحيث يحدث إذن أن يكون المسلم " مصلي " و لديه عقلية " الأوروبية " و " الليبرالي " .

قدمت كل مجموعة من الطلاب حجتها لشرح تناقض المسلم التونسي بالاعتماد على حجج سوسيولوجية كالارقيش والتقليد للغرب، وحجج نفسية أو تربوية كالجهد بالدين وحجج أيديولوجية كالثليبرالية . ونحن نعتقد أن عمليات التصنيف الفرعي و تصاميم الأنماط الغربية التي رصدت في محيط التمثيلات تم استغلالها و تنفيذها من قبل بعض الطلبة التونسيين الشبان لرفع ثقتهم بأنفسهم . يقول فلان (Flament, 2003) في جذا المضمار أن هذه العمليات العقلية هي من علامات " أعراض تغير داخل المجتمع " (2003 ، ص.143) . إنها في الواقع استراتيجيات فردية سطحية (ديشان و موليني ، 2008) . أخيرا نتساءل إذا كان انتشار هذه الأنماط الغربية أثناء التفاعلات بين الجماعات ستنتهي الى تجزئة و تحطيم الصور النمطية الفوقية السلبية حتى تصبح المقارنة في صالح الجماعة العضوية الداخلية . بمعنى آخر هل هناك استراتيجيات جماعية اعتمدها الطلاب الشبان لتغيير الوضع السلبي لجماعتهم العضوية الداخلية ؟ هذا هو السؤال الذي نعالج ه في الدراسة التالية حيث ندعو الطلبة التونسيين الشبان، فتيان و فتيات متدينين و غير متدينين إلى التحدث عن الإسلام باسمه و بالنيابة عن مسلم المشرق العربي.

3 - دراسة 3 و 4 التمثيل الاجتماعي للإسلام واستراتيجيات التغيير الهوية

3.1 . منهجية الدراسات 3 و 4

حسب موليني (Moliner, 1992) ، التغيير الذي يحدث في النواة المركزية هو الذي يولد تغيرا في التمثيل الاجتماعي لكُل. "ونظرا لهذه الخاصية ، كل دراسة للتمثيل الاجتماعي يجب أن تستهدف بالضرورة تحديد العناصر المركزية، (...) التي تنظم و تعطي معنى لجميع العناصر الأخرى" (ابريك ، 1992) . لاستكشاف استراتيجيات تغيير الهوية، فإننا نقترح دراسة تحول التمثيل الاجتماعي للإسلام تحت تأثير سياق الكلام ، التعليم البديلة. و نتساءل، في هذه الحالة، إذا ما كانت التمثيلات الاجتماعية للإسلام الواردة بالتعليم العادية تختلف في المستويين المركزي والمحيطي عن تلك الواردة بالتعليم البديلة . بعبارة أخرى، إذا كان الطلاب الشبان التونسيون سيغيرون مضمون و معنى التمثيلات الاجتماعية للإسلام عندما يتحدثون بالنيابة عن مسلم الشرقي. و هل سيسقطون عليهم صورهم النمطية السلبية. نتوقع أن نجد نوعين من التحولات على مستوى الإدراك و على مستوى دلالات هذا الإدراك . سنبدأ في الدراسة الثالثة بتحديد الاستراتيجيات المعرفية لتغيير الهوية أما في الرابعة، فإننا سنسعى إلى تحديد الاستراتيجيات التحفيزية لتغيير الهوية.

3.2. نتائج الدراسة 3 : التمثيلات الاجتماعية للإسلام والاستراتيجيات المعرفية لتغيير الهوية

محتوى التعليم العادية و التعليم البديلة

التعليم العادية التي رصدنا بها التمثيلات الجماعية للإسلام هي كالاتي : (س 1) إذا قلت لك "إسلام"، ما هي الكلمات أو العبارات التي تخطر تلقائيا في ذهنك؟ اكتب 5 كلمات أو عبارات.

التعليم البديلة التي رصدنا بها التمثيلات الجماعية للإسلام هي كالاتي: (س3) حسب رأيك، حين يفكر مسلم شرقي في "الإسلام"، ما هي الكلمات أو العبارات التي تخطر تلقائيا في ذهنه؟ اكتب 5 كلمات أو عبارات

3.3. نتائج التحليل التمييزي

حسب التعليم العادية ، عندما عبر الطلاب الشبان التونسيون عن آرائهم الخاصة عن الإسلام ، ظهرت بنود (ألفاض) توافقية وثابتة في ردودهم مهما كانت مجموعة انتمائهم فتيان وفتيات متدينين وغير متدينين. إذن هي تمثل عناصر مركزية أو نواة تمثيلاتهم للإسلام، هذه العناصر هي: "الله"، "صلاة"، "تسامح". هم العناصر الثلاثة الأساسية التي تميز إسلام الجماعة العضوية الداخلية، الا وهي الإيمان (الله)، والممارسة الدينية (الصلاة) والانفتاح الاجتماعي (التسامح). حسب التعليم البديلة، عندما عبر الطلاب الشبان التونسيون بالنيابة عن المسلم الشرقي عن وجهة نظر هذا الأخير في الإسلام ، تغيرت العناصر المركزية ، اختفي بند "الله" و فقدنا بندا " الصلاة" و " التسامح" أهميته ما لأنهم وردوا من قبل مجموعتين فقط. واستبدلا ببندين اثنين مركزيين " التعصب" و " التشدد" وردا في أجوبة الأغلبية من الطلاب. " التعصب" و " التشدد" يمثلان عناصر مركزية نواتية في تمثيلاتهم للإسلام الشرقي و يعلين دورا هاما في تحويل معنى هذه التمثيلات لصالح الجماعة العضوية الداخلية. نفترض إذن، أن تكون هذه العناصر النواتية السلبية تتعلق بالتمثيلات التي يكونها الطلاب على مسلم المشرق العربي وليس من خصائص المنطقة الصامتة لتمثيلاتهم للإسلام. يبدو أن هذه العناصر النواتية السلبية جاءت لدحض الصور النمطية الفوقية السلبية التي تقلق المسلم التونسي. مضمون التمثيل الاجتماعي للإسلام يختلف في المستويين المركزي والمحيطي على أساس تعليم الاستبيان وليس على أساس متغيرات الجنس والممارسة الدينية.

3.4. نتائج التحليل التصنيفي وتحليل التشابه

بعد تصنيف العناصر في فئات معجمية ، بين تحليل التشابه أن فئة " العبادة" هي مركزية نواتية ولكنها تحمل معاني مختلفة. حسب التعليم العادية، عندما تحدث الطلاب الشبان التونسيون عن الإسلام بلسمهم الخاص " العبادة" هي وسيلة لتعزيز "الإيمان" و المحافظة على " حسن الخلق"، بل هي أيضا سبب "الحرب" حسب الطلاب الفتيان متدينون و غير متدينون) و " التعصب" (وفقا للطلاب غير المتدينين الفتيان و الفتيات). ومع ذلك، حسب التعليم البديلة، عندما عبر الطلاب الشبان التونسيون بالنيابة عن المسلم الشرقي عن وجهة نظر هذا الأخير في الإسلام فئة " العبادة" أصبح لها ارتبط قوي بفئات أخرى مثل " التعصب"، " الانغلاق"، " الجهل"، " التمزق" بالنسبة لغالبية الطلاب و ارتبط قوي بفئة " تسلط الرجل" بالنسبة للفتيات. كل مجموعة من الطلاب قدمت حججها الخاصة بها لتبرير وشرح اتجاهاتها السلبية إزاء الممارسات الدينية التي يقوم بها أفراد

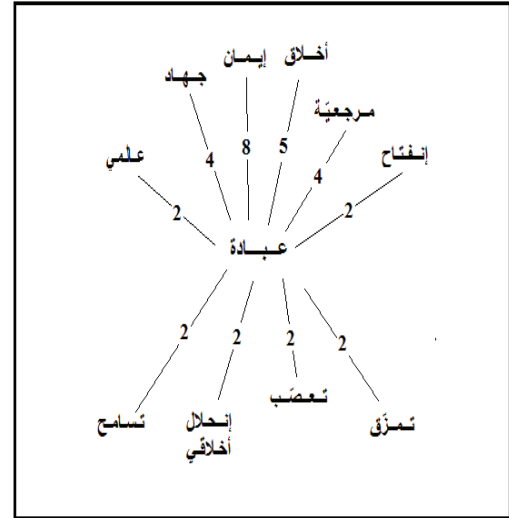
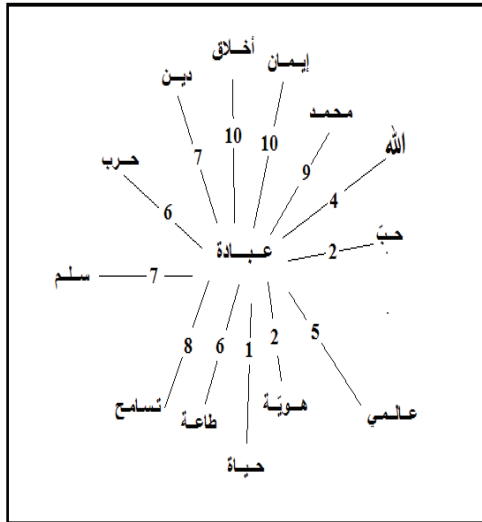
الجماعة العضوية الداخلية و أيضا أفراد الجماعة المرجعية (مسلم المشرق العربي) . حتى " العبادة " المتعصب " اختلفت معانيها في إجابات طلاب المجموعات الأربعة. الطلاب غير المتدينين، فسروها بعلاقتها بفئة " محمد " وفئة " عدم الممارسة الدينية " الطالبات (متدينات و غير متدينات) فإنهن ارجعن ذلك إلى " التزام " المسلم . " التعصب " أيضا اختلفت معانيه في إجابات الطلاب: بالنسبة للطلاب غير المتدينين هذا يرجع إلى الممارسات الدينية " عبادة " المسلمين سواء كانوا من الجماعة العضوية الداخلية (المسلم التونسي) أو من الجماعة المرجعية (مسلم المشرق العربي) . بالنسبة للطلاب المتدينين وهذا يرجع بالعكس إلى " الهوية العربية " هوية المرجع " الديني " التي يصفونها ب "التطرف " و "التعصب"، " الفجور"، " الانغلاق " و " التمزق " ، "التسامح " هي فئة مركزي في تمثيلات الإسلام الواردة بللتعليمية العادية و التعليمية البديلة ، في الحالة الأولى فإنها تنتقد الإسلام السياسي لارتباط فئة "التسامح" مع فئة "الحرب " في الحالة البديلة تنتقد إسلام الهوية لارتباط فئة "التسامح" مع فئات " التعصب " و " التطرف " . الفئة "التسامح" لها إذن قيمة إستراتيجية الا وهي دحض الصور النمطية السلبية الفوقية الصادرة عن جماعة المرجعية الدينية .مع تحليل التشابه ، نجد مغالاة في قيمة بعض الفئات عن طريق تأثير عمليات التحيز إلى الذات (processus égocentrés) لزيادة التشابه بين أفراد الجماعة العضوية الداخلية و الفروقات بين أفراد الجماعة المرجعية المعيارية . في الرسوم التوضيحية التالية ، سيظهر لنا جليا كيف تمت عمليات الاستيعاب و التشابه و عمليات التمايز و الاختلاف لتعزيز الجماعة العضوية الداخلية .

3.5 . التصنيفات المعجمية المبالغ فيها تحت تأثير عملية التحيز إلى الذات

تظهر هذه الرسوم البيانية الفئات المعجمية التي وقع استغلالها من طرف الطلاب الشبان التونسيين لإنجاح عملية التحيز إلى الذات وذلك من خلال التشابه و التمايز داخل التمثيلات الاجتماعية للإسلام .

3.5.1 . بند " العبادة "

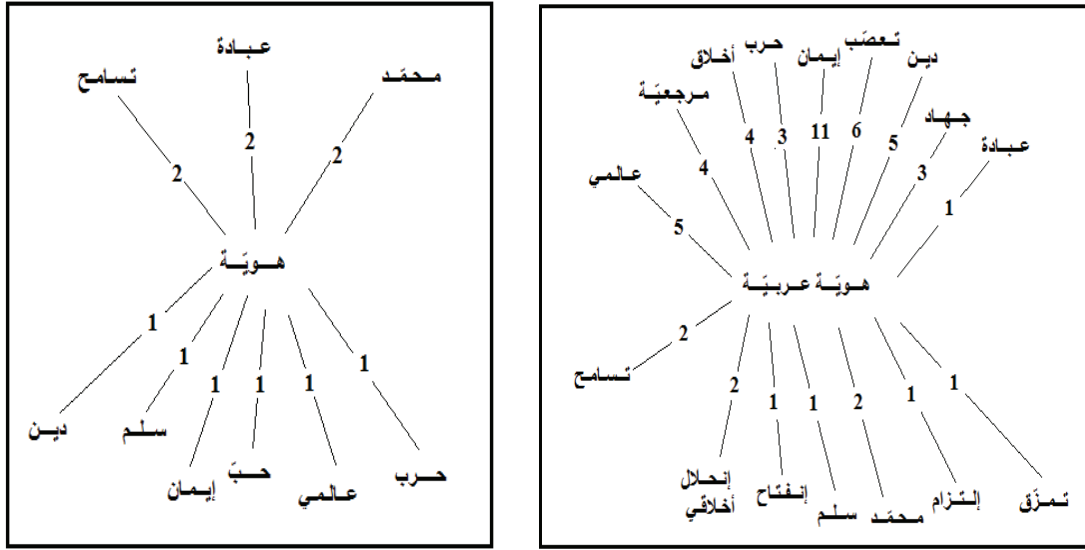
الشكل 1 . بند العبادة ورد تحت تأثير الكلمة الحافظ لإسلام بالنسبة للطلاب الفتيان المتدينين حسب التعليمتين العادية و البديلة



حسب التعليم العادي ، عندما عبر الطلاب الفتيان المتدينين عن آرائهم الخاصة في الإسلام فئة " العبادة " لها أكثر وزن وقيمة إذ تحيط بها العديد من العناصر الإيجابية. حسب التعليم البديلة ، عندما عبر الطلاب بالنيابة عن المسلم الشرقي عن وجهة نظر هذا الأخير في الإسلام تفقد هذه الفئة قيمته ا بسبب ارتباطها بالفئات السلبية " فجور " ، " تعصب " ، " تمزق " و " حرب ". ومع ذلك ، ارتباطه ا بفئات إيجابي يعكس أيضا استيعاب عبر الطلاب لبعض المعتقدات الجماعية المشتركة.

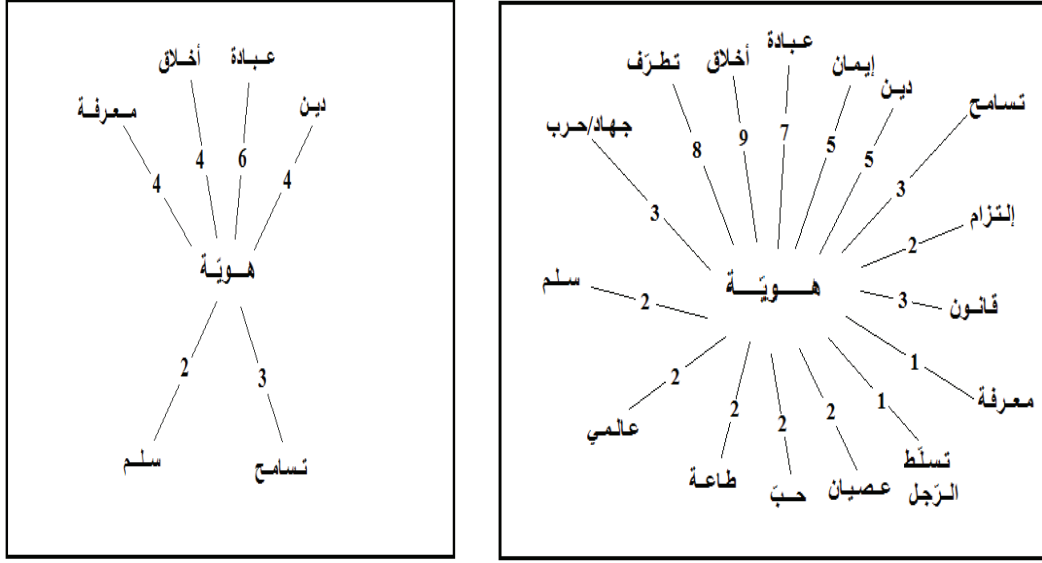
3.5.2 . بند " الهوية "

الشكل 2. بند الهوية ورد تحت تأثير الكلمة الحافز إسلام بالنسبة للطلاب الفتيان غير المتدينين حسب التعليم العادي و البديلة



حسب التعليم العادي ، عندما عبر الطلاب الفتيان غير المتدينين عن آرائهم الخاصة في الإسلام ، فئة " الهوية " لها دلالة أيجابية لكن حسب التعليم البديلة ، عندما عبر الطلاب بالنيابة عن المسلم الشرقي عن وجهة نظر هذا الأخير في الإسلام تظهر فئة جديدة اسمها " الهوية العربية " و " المرجعية " سلبية للغاية إذ تحيط بها العديد من الفئات السلبية " التعصب " ، " الانحلال الأخلاقي " ، " التعصب " ، " التمزق " و " الحرب " . الطلاب الفتيان الهتديون لديهم صورة سلبية للهوية العربية للمرجعية أي الدينية

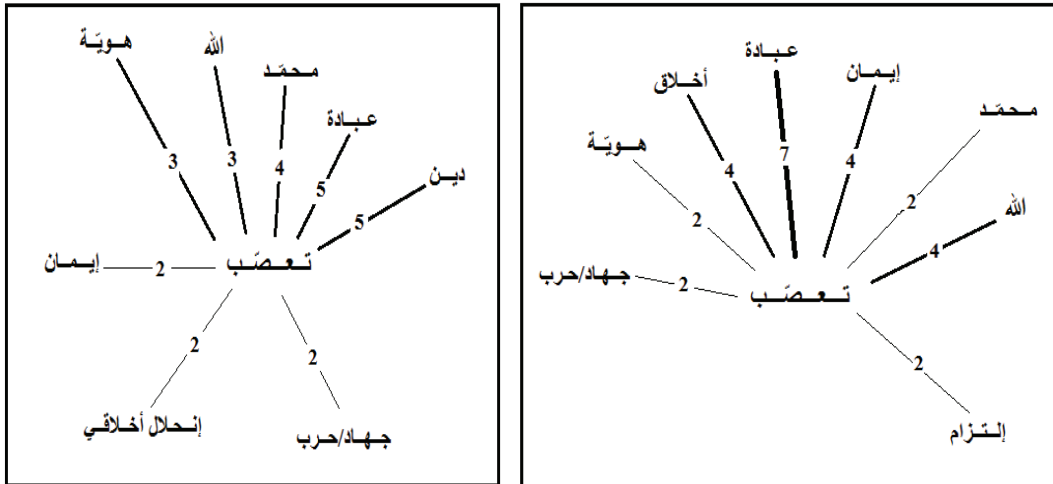
الشكل 3. بند الهوية ورد تحت تأثير الكلمة الحافز إسلام بالنسبة للطلّابات الغير المتدينات حسب التعليمتين العادية و البديلة



حسب التعليمية العادية، عندما عبرت الطالّابات الغير متدينات عن آرائهن الخاصة في الإسلام ، فئة "الهوية" حضيت بقيمة ايجابية عندما عبرن بالنيابة عن المسلم الشرقي عن وجهة نظره في الإسلام فئة "الهوية" فقدت قيمتها الايجابية إذ تحيط بها العديد من الفئات السلبي "نظرف"، "عصيان"، "تسلط الرجل". هذا المغالاة في السلبية لها قيمة إستراتيجية: الحط من قيمة هذه "الهوية المرجعية" و التحيز للهوية العضوية ومع ذلك ، ارتباطه بفئات إيجابي يعكس أيضا استيعاب الطالّابات لبعض المعتقدات الجماعية المشتركة كـ "الإيمان"، "الحب"، "الطاعة"، "الالتزام" و "التسامح".

3.5.3 . بند " التعصب "

الشكل 4. بند تعصّب ورد تأثير الكلمة الحافز إسلام بالنسبة للطلاب الغير متدينين فتيان وفتيات حسب التعليمية العادية



حسب التعليمية العادية عندما عبر الطلاب الشبان التونسيون غير المتدينون ، فتيان و فتيات ، عن آرائهم الخاصة في الإسلام فان فئة " التعصب " جاءت لتهيز بين المسلم التونسي الجيد و السيئ

توَحَّى الطلاب التونسيون الشبان، استراتيجيات معرفية لزيادة تشابه وتماسك أفراد الجماعة العضوية الداخلية والاختلاف والتباعد عن مسلم المشرق العربي . ومع ذلك ، وبقا ل تاجفال ، حتى تحصل على هوية اجتماعية إيجابية تسعى الجماعة العضوية الداخلية أيضا للتمييز عن غيرها من الجماعات. سنبحث في الدراسة الرابعة كيف سريسي الطلاب تلبقي هذه الحاجة في التميز .

4 - دراسة 4 : البعد ألتقيمي أو العاطفي من التمثيل الاجتماعي للإسلام واستراتيجيات تحفيزية

من أجل التغيير

4.1. محتوى التعليم العادية و التعليم البديلة

التعليم العادية التي رصدنا بها دلالات التمثيلات الجماعية للإسلام هي كما يلي: فيما يخص كل إجابة أدلت بها، هل لها بالنسبة إليك معنى إيجابي أو سلبي، ضع العلامة (+) إذا إيجابي، العلامة (-) إذا سلبي، والعلامة (0) إذا لا سلبي و لا إيجابي، ضع العلامة المناسبة أمام كل إجابة.

التعليم البديلة التي رصدنا بها دلالات التمثيلات الجماعية للإسلام هي كما يلي: فيما يخص كل إجابة اقترحها، هل لها بالنسبة إلي المسلم الشرقي معنى إيجابي أو سلبي ، ضع العلامة (+) إذا إيجابي، العلامة (-) إذا سلبي، والعلامة (0) إذا لا سلبي و لا إيجابي، ضع العلامة المناسبة أمام كل إجابة.

4.2 . منهجية الدراسة 4

إذا كانت التمثيلات الاجتماعية للإسلام تمكن من فهم كيفية يترك الطلاب التونسيون الشبان إسلام هم و إسلام المسلم الشرقي فهي لا تمكن من فهم القيمة الاجتماعية التي يعطيها هؤلاء الشبان إلى هذه التمثيلات. في الواقع، عندما طلبنا من الطلاب إضافة دلالة للعبارات التي أوردوها باسمهم الشخصي أو بالنيابة عن المسلم الشرقي، سنركز انتباههم على انتماءهم المسلم ، على مواقفهم (ملهبي فرهيلاك ، Verlhac et Milhabet, 1977)، التي سوف تزيد تصورهم الجماعة العضوية الداخلية و موقعها بالنسبة للجماعة المرجعية . هذه المعلومات ستقوم بتوجيه أحكامهم حول الإجابات التي سوف تنتج في كلتا الحالتين التجريبي تين. هذه الأحكام ستقودها الرغبة في الحد من الشعور بتهديد الهوية (كامبل ، 1986 ؛ قوتالز ؛ 1986, Campbell, 1986) و الرغبة في الحصول على هوية اجتماعية إيجابية و متميزة. في هذه الحالة، إذا أعتقد

الطلاب التونسيون الشبان أن إسلامهم يختلف و متميز عن الإسلام المسلم الشرقي، فانه سوف يند من التوافق بين الجماعة العضوية والجماعة المرجعية على آراء سلبية تحت تأثير الاجماع الكاذب (Goethals ، ميسيك و أليسون ، 1991 ؛ Suls و وان ، 1987) ، مع التقليل من الآراء الإيجابية تحت تأثير التفرد الكاذب (Goethals ، ميسيك و أليسون ، 1991 ؛ Suls و وان ، 1987). اما إذا أعتقد الطلاب التونسيون الشبان أن إسلامهم يشبه الإسلام المسلم الشرقي (المرجعية الدينية)، فإن ه سوف يندون من التوافق بين الجماعة العضوية والجماعة المرجعية تحت تأثير عملية الاستيعاب. ان الاجماع الكاذب هي استراتيجية تحفيزية لحماية الذات (مونتيل وآخرون (1996) Verlhac ، 1995 ، 1997 ، التفرد الكاذب هي استراتيجية تحفيزية لزيادة حجم الذات (Manstead وآخرون ، 1992 . ماركس ، 1984) اما التشابه فهي استراتيجية تحفيزية (Mussweiller ،

1999 كريغ ماك Garty وجون تيرنر ، 1992) تضمن استمرارية الذات تمكن هذه الاستراتيجيات في الواقع بناء معنى جديدا للحالة الاجتماعية التي تهدد الجماعة العضوية الداخلية . نفترض اذن أن يسعى الطلاب الشبان التونسيون الى للتمييز بينه وبين مسلم المشرق العربي بالاعتماد على ثلاث استراتيجيات تحفيزية : عكس مواقف الجماعة العضوية والجماعة المرجعية ، المنافسة الاجتماعية و التشابه دون الا ستغناء عن التفرد (كاميليري ، (Camiller, 1973,

4.3 . نتائج الدراسة 4

تبين النتائج أن الطلاب عكسوا مواقف الجماعة العضوية والجماعة المرجعية بالإسقاط عليهم آراءهم السلبية. ويتجلى التنافس الاجتماعي عن طريق استيعاب المعايير الأكثر قيمة في الإسلام ، أعلى بكثير وبدلالة إحصائية ، أصبح الإسلام التونسي أفضل في مستوى الإيمان (الله ، والإيمان) ، والممارسة الدينية (الصلاة والصيام) ، والهوية (محمد) ، الالتزام (القرآن الكريم والدين) ، الأخلاق والانفتاح الاجتماعي (حسن الخلق والتسامح والسلام .) كافتوا أنفسهم في الأخير ببند " الجنة " . نجح الطلاب في مفاضلة إسلامهم وجعله أكثر إيجابية ، وأكثر توافق ، واقعية وتسامح مما هو عليه الإسلام من الشرق ، مرة أخرى استطاع الطلاب من تقييم انفسهم ايجابيا على نفس الأبعاد التي قيمه بها سلبا المسلم الشرقي. أما بالنسبة للإستراتيجية التشابه دون التضحية بللتفرد (كاميليري ، 1973, Camilleri) اظهر الطلاب رغبة في " الاستمرارية " و الت واصل مع الجماعة العضوية الداخلية (التونسي مسلم) بلإسلام "السعادة" "الكمال" ، " الانتماء" ، " الجنسية " " التعايش " ، " العيد" ، " الفرح " ، " التعاطف " ، " الاحترام" في جو " هادئ " ، " أمن " ، " لمعتدل " ، " موضوعي" يرفع " المحظور" يثجع " الإبداع" و" التنمية " اظهر الطلاب ابيضا رغبة في الاستمرارية و التشابه مع الجماعة المرجعية (مسلم الشرق) بإسلام يساعد على هذا "التوافق" و " التماثل" مع المرجع الديني " الأصل " ، "الجذور" ، " العربية " ، " القرآن " و " مكة المكرمة " "دين محمد" ، " دين اليسر " و "الفخر " و " المقدس " و " القيم " و" تعدد الزوجات " . ظهرت استراتيجيات المطالبة بللتفرد (كاميليري ، 1973) ، في رفض الطلاب للإسلام التونسي "الماضي" الذي " يفصل بين الجنسين " و " يحتقر المرأة " " الجامد " "الذي يحب العقاب" ، " غير حضاري " إسلام طالبان" ، "الإرهاب" و " السجن " ، " الفوضى" و " الايدولوجيا " التي لا تلي الاحتياجات، " و" سيء الفهم " ، " سيء التاويل " الذي يعطي " صورة سيئة عن المسلمين " . كما أنهم يعارضون أيضا الإسلام المرجعي ، " إسلام العروبة " و " قريش " " سلطة الرجل " ، و " أللحي " و " بن لادن " "التجزؤ " " الأنانية " " الشغب " ، " انفجار " من " أصول عربية " " القمع " و " العذرية " و " التأخر" و " التعصب " . باختصار ، الإسلام الذي " يستغل الفقراء . " الطلاب يرفضون هذه الهوية " العربية " يتهمونها ب" التعصب " "التطرف" و " الانغلاق " .

يمثل المسلم الشرقي الآن جماعة مرجعية سلبية (نيوكومب ، 1943 Newcomb) لا يريد الطلاب الشبان التونسيون الانتماء إليها لأنها تهدد هويتهم الاجتماعية و الثقافية وتسيء إليها . من خلال تبني هذه الاستراتيجيات، نجح الطلاب التونسيين الشبان ، في نهاية المطاف ، إلى تميز المسلم الشرقي و دحض الصور

النمطية الفوقية السلبية و بالتالي تعزيز الانتماء الى جماعتهم على الأبعاد التي تم تقييمه م سلبلي من قبل مسلم المشرق العربي مما مكنهم من مفاضلة جماعتهم العضوية الداخلية اي المسلمون التونسيون.

هـ- الخاتمة

يساهم بحثنا في توضيح منهجية بسيطة لدراسة الهوية الاجتماعية مع نماذج وأدوات نظرية التمثيلات الاجتماعية. بسيطة لأنه امكنت من التعرف على المحتوى المعرفي و القيمة العاطفية و التقييمية لهذه الهوية واستراتيجيات تغير الهوية بقل تكلفة على الدارس و المدروس وهو ما يثبت أهمية نظرية التمثيلات الاجتماعية في دراسة محتوى، هيكل، معنى و ديناميات تمثيلات الهوية. لكن، لا نزال مقتنعين بأن دراسة البعد الديني للهوية الاجتماعية التونسية هو جانب واحد فقط من بين العديد التي يتعين استكشافها. مسارات مفتوحة للكثيرين، ونحن نعتقد، في الواقع، انه سيكون من المهم تحليل الإجابات عن طريق وضع الشبان في عملية مقارنة مباشرة وفي سياق حقيقي مع مسلم الشرق، السعودي أو المصري و رصد التغييرات في الردود. أيضا سيكون من المثير للاهتمام مقارنة النتائج مع دراسة ثانية بعد الثورة التونسية أو دراسة على الطلاب السعوديين و المصريين، بعد عكس التعليمات. العديد من الجوانب الأخرى، بما في ذلك العاطفية و الأسطورية يمكن مواصلة استكشافها في هذه الهوية، الأمر الذي يترك هذا العمل مفتوح إلى أبحاث أخرى.

L'identité sociale des jeunes musulmans tunisiens et les stratégies identitaires de changement

A- Introduction et problématique

Le Musulman Tunisien faute de ne pas pouvoir (ou vouloir) se conformer typiquement à la norme traditionnelle islamique, devient le modèle le plus représentatif du mauvais musulman. Le porte-parole de ce jugement négatif est *Al-Qaradawi*, le président de l'association des Erudits Musulmans, très populaire actuellement dans le monde arabo-musulman. Dans son livre *L'extrémisme laïciste dans l'Islam: les exemples de la Tunisie et de la Turquie* (2001) et de nombreuses vidéos diffusées sur la chaîne Al-Jazeera (2003, 2006), il accuse les autorités tunisiennes d'hostilité envers l'Islam et les Musulmans et critique les droits de l'homme et de la femme (2006) en Tunisie tout en qualifiant les Tunisiens de déviants, d'infidèles et de débauchés allant jusqu'à même légitimer une reconquête de ce pays pour le reconverter à l'Islam. Ses paroles ont accentué le conflit entre les partisans de la culture traditionnelle et ceux de la culture moderne. Les premiers ont manifesté une intense émotion négative à l'égard des autorités politiques vues comme "mécrites" alors que les seconds ont exprimé une colère et une hostilité à l'égard des Musulmans d'Orient vus comme "obscurantistes" menaçant l'identité tunisienne et ses acquis progressistes instaurés par Bourguiba.

C'est l'identité musulmane que nous tentons d'étudier dans ce présent travail, cette vieille identité inadaptée et stéréotypée par la culture moderne et la culture traditionnelle et qui cause autant de souffrance et de malaise aux Tunisiens d'avant la révolution et d'aujourd'hui. Nous allons l'étudier non pas sous la pression de la norme moderne mais sous la pression de la norme islamique la plus archaïque et la plus conservatrice, celle du Musulman d'Orient, comme étant le premier enseignant de la religion musulmane en Tunisie, nous l'étudierons dans un échantillon hétérogène de jeunes étudiants tunisiens, tous croyants, composé de garçons et de filles, pratiquants¹ et non pratiquants, de différentes disciplines et origines géographiques. Du fait que les étudiants sont, comme les définissent Bourdieu et Passeron (1964), les héritiers de la culture classique et de la culture prophète, la catégorie sociale où interagissent à la fois la sensibilité, les valeurs de la culture profane et commune et les goûts et dégoûts, valeurs et préjugés de la culture élitaires, celle qui aspire à se distinguer du commun. Notre objectif est de connaître *comment les jeunes tunisiens se définissent en tant que Musulmans, comment ils s'auto-évaluent par rapport aux Musulmans d'Orient et comment ils réagissent au fait qu'ils appartiennent à un groupe de Musulmans socialement dévalorisé par ces Musulmans.*

¹ Les devoirs religieux, notamment la prière

Dans la littérature psychosociale beaucoup d'explications ont été fournies sur l'origine, les processus, la dynamique et les modes de résolution des conflits identitaires. Parmi ces explications, il y a des théories qui invoquent des causes contextuelles voire matérielles et des théories qui invoquent des explications symboliques et motivationnelles. Parmi les théories qui invoquent des causes matérielles, il y a celle du Conflit réel de Shérif (1949, 1954). Pour cet auteur, la discrimination et les stéréotypes négatifs sont dus à la compétition ou à la rivalité pour l'obtention des ressources naturelles rares, ces comportements intergroupes ne disparaissent que dans un rapport de coopération et d'entraide.

Quant aux théories qui invoquent des causes symboliques et motivationnelles, on peut en distinguer deux explications en termes intergroupes ; les théories de l'identité sociale de Tajfel et Turner (1986, 1982, 1984, 1985, Turner et al., 1987) et la théorie des représentations sociales de Moscovici (1961). Ainsi, selon la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner (1986), la catégorisation en endogroupe exogroupe et la comparaison sociale sont à l'origine des conflits intergroupes, seule cette différenciation entre les groupes peut augmenter l'estime de soi et donner une identité sociale positive, c'est ce que Tajfel appelle favoritisme endogroupe. Ainsi, pour réduire l'effet anxigène des stéréotypes négatifs, diffusés pour maintenir cette différenciation, les membres du groupe stigmatisé adoptent, selon la situation intergroupe, des stratégies de restauration identitaire, individuelles ou collectives. La théorie de l'auto catégorisation sociale de Turner (Turner, 1982, 1984, 1985, Turner et al., 1987) explique, par contre, les stéréotypes négatifs et la discrimination par la façon dont l'individu s'auto-perçoit dans la catégorie sociale, elle situe, alors, le conflit au sein du groupe même. Cette théorie pose trois niveaux d'auto-catégorisations (auto-perception) où les processus de comparaison et de différenciation sont très actifs, au premier niveau subordonné, l'individu se perçoit unique et différent de l'autre de son groupe d'appartenance, au second niveau intermédiaire, l'individu se perçoit similaire à son groupe d'appartenance et différent de l'exogroupe, au troisième niveau supra ordonné, l'individu se perçoit similaire à une seule et même communauté (ou espèce) plus large à laquelle il appartient. Selon le niveau saillant, l'individu essaie d'établir une comparaison positive entre soi et les membres de l'endogroupe, entre l'endogroupe et l'exogroupe ou entre communautés. Selon Turner (1981), quand la comparaison se solde d'une identité négative, une dé-catégorisation au niveau subordonnée ou re-catégorisation au niveau supra ordonnée se déclenche pour protéger le soi et le sentiment d'appartenance. L'identité sociale est aussi auto-catégorisation et catégorisation de l'Autre.

L'approche des représentations sociales (Moscovici, 1961) propose une explication plus approfondie des causes du conflit intergroupe, pour elle, face à un déficit d'information provenant de la source, comme les scientifiques et les religieux, les individus vont accorder peu de légitimité aux détenteurs du savoir , ils vont tenter de quitter leur groupe, rejeter le discours des professionnels du savoir (Moliner, 2001) ou bien le recycler (Moscovici, 1961) en sélectionnant et réorganisant les informations disponibles en leur faveur. A cet effet, les membres du groupe menacé produisent des

représentations sociales qui augmentent, d'une part, leur similitude et leur cohésion et, de l'autre, leur différence du groupe auquel ils ne veulent pas appartenir et partager avec lui les mêmes représentations et les mêmes normes. C'est ce que Doise (1990), Moliner (1993), Abric (1994), Guimelli (1998), Bellali (1987), Mugny et Carugati (1989), Tafani et Deschamps (2004), Bataille (2000), Guimelli et Deschamps (2000), Deschamps et Guimelli (2004), Gilbert et Hixon (1991), Chokier et Rateau (2009), Guimelli et Rimé (2009), Tafani et Hegel (2009) ont démontré dans leurs études sur les représentations sociales. L'identité sociale est aussi autoreprésentation et représentation de l'Autre.

Dans cette perspective, l'identité peut se concevoir comme un phénomène subjectif et dynamique résultant d'un double processus de similitudes et de différences entre soi, autrui, entre l'endogroupe et l'exogroupe (Deschamps et Moliner, 2008), entre le psychologique et le sociologique et entre les représentations et les catégories. C'est ainsi que Tajfel (1972) la définit comme la connaissance qu'a un individu d'appartenir à un groupe et la valeur émotionnelle et évaluative que cette appartenance implique chez cet individu. Si nous projetons cette définition sur notre recherche, nous devons nous interroger sur la façon dont le jeune étudiant tunisien perçoit son appartenance musulmane, comment il se définit en tant que Musulman, quelle valeur émotionnelle il attribue à cette appartenance, comment il se compare au Musulman d'Orient, jusqu'à quel point il se conforme à la norme islamique pour maintenir une image sociale positive devant le Musulman d'Orient et comment il juge et évalue ce Musulman.

Nous concevons cette étude, alors, avec une perspective de triangulation (Denzin, 1978) qui intègre plusieurs objets d'études, différentes disciplines¹, théories² et techniques de recueil³ et d'interprétation des données dont les principales sont la théorie des représentations sociales (Moscovici, 1961 ; Abric, 1976, 1987, 1994, 2003; Flament, 1987, 1989, 1994; Jodelet, 1989, Vergès, 1992, Moliner, 1989, 1992 ; Guimelli, 1989, 1993, 1995 ; Rouquette, 1995) et la théorie de catégorisation et d'identité sociale (Tajfel, 1981 ; Tajfel et Turner, 1979, 1986 ; Turner, Hogg, Oakes, Reicher et Wetherell, 1987). Empiriquement, nous tâcherons d'étudier deux objets, un objet de catégorisation sociale « le Musulman » et un objet de représentation sociale « l'Islam ». Nous tenterons de repérer avec deux consignes différentes, normale⁴ et de substitution⁵ *leurs contenus, structures et significations*, selon la théorie du Noyau Central (1976), développée par l'école aixoise et représentée par Abric, Flament (1976), Moliner (1992), Guimelli (1998), Rouquette (1999) et Deschamps (2000).

1 Psychologie sociale notamment, psychologie, psychanalyse, sociologie et anthropologie

2 La théorie de représentation sociale (Moscovici, 1961), de catégorisation sociale (Tajfel et Turner, 1987), de perception sociale, d'influence sociale, de comparaison sociale (Festinger, 1954), la théorie des champs, de la pratique de Bourdieu (1960, 1972)

3 Technique d'associations libre de Vergès (1994), de substitution (Flament et Guimelli, 1998), le paradigme d'identification de Jellison et Green (1981), l'attribution des traits typiques de Katz et Braly (1933)

4 En consigne normale, les sujets vont se prononcer en leur nom propre

5 En consigne de substitution, les sujets sont incités à répondre au nom du Musulman d'Orient

La consigne normale (Vergès, 1992, 1994) relative à « Islam » et « Musulman » permettra l'adhésion aux représentations endogroupes où le processus identitaire de similitude sera très actif. Les deux consignes de substitution relatives à « Islam d'Orient » et « Musulman Tunisien » dont la seconde est inspirée du paradigme de l'identification de Jellison et Green (1981) et de l'attribution des traits typiques de Katz et de Braly (1933) viseront à reconnaître, d'une part, la zone muette (Guimelli, 1998) de la représentation de l'Islam, de l'autre, les représentations intergroupes et les stéréotypes du musulman où le processus de différenciation sera très actif. Pour confirmer statistiquement le biais de discrimination, nous tâcherons de quantifier les connotations négatives et positives attribuées par les sujets à leurs propres associations. Nous essayerons, dans ce cadre, de dégager des constatations et des interprétations comparatives intra et inter catégorielles qui font le lien entre le groupe d'appartenance, la consigne d'énonciation, les représentations produites et leurs connotations.

Rappelons que les travaux psychosociologiques menés sur l'identité sociale du Musulman nous apportent peu de réponses à la problématique posée. A l'exception de la thèse de doctorat de Camilleri (1973) qui traite un aspect de notre recherche, les jeunes et les stratégies de changement identitaire. L'étude de Camilleri a montré comment les jeunes Tunisiens, entre les années soixante et soixante dix, perçoivent leur culture d'appartenance et s'adaptent à la modernité, elle nous donne donc une idée globale et synthétique sur la culture tunisienne traditionnelle dans sa relation dynamique avec la modernité durant une époque bien déterminée, et la façon dont les jeunes Tunisiens de cette époque agissent pour modérer le conflit avec la culture traditionnelle. Les autres études sont interculturelles et concernent des groupes minoritaires dans une société d'accueil, en France surtout (Guerraoui, 2006 ; Berque, 1990 ; Guimelli, Flament et Abric, 2006; Malewska-Peyre, 1990 ; Harrami, 2003 ; El-Fellah, 2007), elles montrent, en effet, que les nouvelles identités sociales issues de l'immigration prennent chez beaucoup un caractère religieux (le retour au voile) ou ethnique (se définir Maghrébin) pour satisfaire le besoin de valorisation de soi. Le retour au religieux semble une solution de la part de ces minorités pour élever l'estime de soi et restaurer une identité sociale négative ou menacée due au regard stéréotypique de la société d'accueil. En revanche, une étude de Sachden et Bourhis (1991), reprise par Bourhis, Gagnon et Moïse (1994) sur des identités européennes et dans un contexte intra culturel montre que les individus de faible statut discriminent l'exogroupe comme le font les individus au statut élevé, ce comportement discriminatoire est interprété par les auteurs comme une stratégie de revalorisation d'une identité sociale menacée.

Dans notre recherche, nous tentons de vérifier si les explications qui se sont avérées valables en contexte interculturel européen sont aussi valables dans un contexte intra culturel arabo-musulman. Si le Musulman confronté à une dévalorisation identitaire et à une discrimination stéréotypique de la part d'un autre Musulman va réagir avec la revendication d'une identité positive, et quel serait le contenu et les processus mobilisés pour rétablir cette identité positive. Il s'est avéré ainsi que les recherches

psychosociales qui ont étudié la problématique de l'identité musulmane dans un contexte intra culturel en lien avec le stéréotype du Musulman, produits notamment par des Musulmans de même ethnie et de même communauté, sont encore inexistantes, c'est la question qui motive notre recherche et ambitionne de contribuer à cette problématique.

B- Le contexte : inventaire psychosociologique de l'identité tuniso-musulmane

1. L'Islam

Etymologiquement, ce terme dérive de la racine *silm*, *salâm* ou *salâma* qui signifie paix et sécurité, il signifie aussi le salut contre les tares manifestes ou cachées, de même qu'il signifie la réconciliation et l'obéissance. Ces significations sont toutes mentionnées dans divers *Hadiths* (paroles du prophète) et versets du Coran. Ainsi, « à la question qu'est-ce que l'Islam, le prophète Mohamet répond : « l'Islam c'est adorer Dieu sans Lui associer, observer la prière cultuelle, payer la *zakat* (l'aumône), jeûner pendant le mois de ramadan » (*El-Bokhari II, 37, hadith de Gabriel*). Mais l'Islam, comme le redéfinit le prophète, est aussi de « donner à manger aux affamés, donner le salut de paix (le *Salem* en arabe et *Shalom* en hébreu) à ceux que l'on connaît comme à ceux que l'on ne connaît pas (*Al-Bokhari, II, 5*). « Le meilleur Musulman sera donc celui dont on n'a à redouter ni la main, ni la langue (*Ibid., 4*) » (*L'encyclopédie de l'Islam, 1978, p.179*). On comprend d'après ces diverses définitions qu'il y a un lien entre Islam, foi (*Iman*) et vertu (*akhlek*). Puisqu'ils constituent les trois aspects théologiques les plus importants en Islam, nous allons les prendre en considération dans l'analyse des réponses recueillies.

2. L'identité tunisienne

Avant l'Islam, peut-on parler d'une identité tunisienne ? L'histoire nous décrit une mosaïque identitaire, berbère puis carthaginoise occidentalisée par les romains pendant six siècles puis les vandales¹ (439-534) et orientalisée par les byzantins² (534-698), les musulmans arabes et les musulmans d'Anatolie³ pendant des siècles. Ce mélange de cultures se côtoie sur un territoire que Rome appelle à son époque *Ifriqiya*. C'est le nom de la Tunisie avant son Islamisation. Les linguistes ont d'ailleurs trouvé différentes racines étymologiques du mot *Ifriqiya*, dérivées du nom Afrique, dans les langues berbère, grecque, latine et arabe et avec différentes significations. Cette polysémie linguistique est un premier indice sur le pluralisme culturel et identitaire du Tunisien.

Après l'islamisation de la Tunisie et la fondation de la mosquée de Kairouan⁴ en 670, le pays est rapidement arabisé, il connaît, par la suite, une époque de prospérité sous le règne des Aghlabides (800-

1 Peuple germanique c'est-à-dire de l'Europe du Nord, ils ont fondé le royaume vandale d'Afrique qui est actuellement la Tunisie.

2 De Byzance, empire romain situé en Orient avec pour capitale Constantinople, soit la Turquie actuellement, à l'époque de la conquête de la Tunisie, elle était menée par l'empereur Justinien.

3 La Turquie de l'empire Ottoman.

4 La date de la fondation de la mosquée de Kairouan réputée comme le quatrième lieu de la sainteté musulmane et le centre intellectuel et religieux le plus remarquable en Afrique du nord durant le IXe, Xe et XIe siècle.

909). Quelques siècles après, le pouvoir est confié aux musulmans berbères, appelés les *Hafsides* (1229-1574), avec lesquels le centre de rayonnement intellectuel se déplace de Kairouan à la mosquée Ez-Zeitouna située en plein centre de la ville de Tunis¹ considérée, dès lors, la capitale d'*Ifriqiya* d'où le nouveau nom « Tunisie ». L'identité tunisienne est alors une création arabo-musulmane comme l'identité *ifriqiyenne* est une création romaine. En parlant de l'identité tunisienne, l'Islam en est, certes, une partie intégrante sinon fondamentale. Aujourd'hui plus de 98% des Tunisiens sont de confession musulmane, dont la majorité est sunnite² de rite malikite avec une minorité *chiite*³, *Abadhite*⁴ et *soufie*⁵.

3. La composante normative de l'identité tuniso-musulmane

En Tunisie, c'est la doctrine sunnite malikite fondée par Malik Ibn Anas⁶ (715-796) qui constitue la base normative de l'Islam. Cette doctrine est installée lors de la dynastie des Abbaside⁷, afin d'éteindre les révoltes populaires dues au traitement discriminatoire des musulmans non arabes par les musulmans arabes. Puisqu'elle a réussi à lutter contre les forces centrifuges des différentes populations musulmanes, les *Hafsides*⁸ ont officialisée la doctrine Malikite dans tout le pays, où elle demeure jusqu'à aujourd'hui. L'ouverture d'esprit est au cœur des principes de Malik dont nous citons les paroles « la loi de ceux qui nous ont précédés est la nôtre tant qu'elle n'est pas abrogée par un Texte », « la nécessité lève l'interdit », « la peine nécessite la simplification », « toute chose est par essence pure et permise tant qu'aucun Texte ne signifie le contraire ». Nous nous attendons à trouver au niveau du système central des représentations de l'Islam et du Musulman les traces de cet esprit Malikite d'ouverture, de facilité et de modération.

4. Les Musulmans d'Orient, les premiers enseignants de l'Islam en Tunisie

Ce sont les Musulmans du Moyen-Orient qui ont les premiers enseigné les valeurs et les normes de l'Islam aux Tunisiens. Ils sont alors le référent religieux. Dans le dialecte Tunisien, on utilise tout court le terme Orient quand on parle du Moyen-Orient. Le Moyen-Orient est, en effet, la terre sainte, celle des prophètes et des trois religions. Pour le Tunisien c'est principalement l'Égypte, l'Arabie Saoudite et la Syrie.

1 Par la fondation de la mosquée Ez-Zeitouna en 704.

2 Sunnite signifie orthodoxe en français.

3 Les chiites constituent 15% des musulmans dans le monde dont 90% sont iraniens, ce sont ceux qui refusent les trois premiers califes et croient que Ali, cousin et gendre du prophète, doit être le successeur immédiat après Mohamed parce qu'il possède la meilleure connaissance à propos du Coran, de l'islam et la tradition prophétique.

4 Les Abadhites sont très nombreux à Sultanat Oman. Pour eux, le Calife (le commandeur des musulmans) ne doit pas être nécessairement de la famille du prophète ni de son appartenance ethnique, un musulman noir qui a les qualités requises peut devenir Calife.

5 Les soufis sont ceux qui adhèrent au soufisme « la sagesse divine » en arabe, selon les soufis, la reconnaissance de Dieu et la sagesse ne s'obtient que par la purification de l'âme, seul un renoncement au monde permet d'atteindre ce résultat, 'qui connaît Dieu l'aime, qui connaît le monde y renonce ».

6 Malik ibn Anas aussi connu par l'Imâm de Médine ou plus communément imam Malik.

7 Au règne d'Haroun AR-Rachid, le cinquième Calife Abbaside (766-809).

8 Dynastie berbère qui règne sur l'Ifriqiya soit la Tunisie qui s'étend de l'est de l'Algérie à Lybie pendant quatre siècles (1207-1574) avant sa chute devant l'invasion Ottoman au XVIe siècle.

Au Moyen-Orient, la doctrine sunnite Hanbalite dont le fondateur est Ahmed Ibn Hanbal (780-855) est la plus répandue. Elle est née pour mettre fin à l'*ijtihad* (l'interprétation de l'Islam) et combattre une pensée philosophique musulmane qualifiée d'hérésie¹ qui a risqué de diviser la communauté musulmane. Cette doctrine est rigidifiée au fil des époques dans des idéologies musulmanes² reconnues aujourd'hui par le Wahhabisme ou *Salafisme* qui réfute toute nouvelle interprétation de l'Islam et ne reconnaît que le Coran et la Sunna (les conduites et paroles du prophète) comme la seule source de la jurisprudence musulmane. Cette doctrine est la plus conservatrice et la plus traditionaliste, elle a pour dogme la tradition et le passé des ancêtres et condamne toute innovation ou modernisation de la religion. Elle s'est renforcée dans plusieurs pays musulmans depuis la chute de l'empire Ottoman et ne cesse de se répandre jusqu'à aujourd'hui, surtout après les révolutions arabes.

5. Approche comparative entre l'Islam Tunisien et l'Islam d'Orient

Grâce à la norme malikite, le Tunisien a développé une identité musulmane tolérante, favorable au changement et ouverte à la modernité alors que le Musulman d'Orient tient beaucoup plus à la tradition et à toute forme de pensée sociale qui sacralise le passé et les ancêtres religieux. Ces deux positions contradictoires par rapport à la tradition musulmane sont à l'origine du conflit entre le Musulman Tunisien et le Musulman d'Orient. Ce sont ces deux prises de position que nous allons mobiliser dans l'inconscient collectif des jeunes étudiants Tunisiens et qui seraient exprimés dans leurs associations sur l'Islam et le Musulman.

6. La composante moderne de l'identité tunisienne

La modernisation de l'identité Tunisienne est passée par un processus de sécularisation qui s'est étendu sur trois grands moments, d'abord au cours de la période beylicale, qui a réduit le pouvoir de la tradition islamique, ensuite sous la domination du colonisateur français qui a marginalisé la langue et la culture arabo-musulmane, enfin une sécularisation après l'indépendance qui s'est inscrite dans une politique de modernisation de l'identité arabo-musulmane.

Convaincu que la modernisation de la société tunisienne doit passer impérativement par une modernisation de l'Islam aussi bien dans sa conception théorique que dans son expression pratique, Bourguiba prend la décision, dès l'indépendance, de mettre en œuvre une politique séculière qui vise la modernité, le rationalisme, l'ouverture et le constitutionnalisme tout en continuant de se réclamer de l'Islam. Il fallait alors adapter l'Islam au monde nouveau, et « lutter contre l'orthodoxie qui se voulait le seul et unique fournisseur de toutes les explications des phénomènes naturels et sociaux » (Boulbaba, 1974, p.10). Bourguiba l'a bien souligné dans ses propos « *l'une des caractéristiques de l'Islam est qu'il*

1 C'est le mutazilisme dont la pensée est influencée par la philosophie grecque et le Logos (le raisonnement), sa critique rationnelle du coran l'a amené à s'interroger par exemple si les attributs de Dieu cités dans le Coran doivent être interprétés allégoriquement ou littéralement, si le destin de l'homme est prédéterminé ou bien l'homme est responsable libre de ses actions.

2 On reconnaît ces idéologies dans les écrits d'Ibn Taymiyya et ses successeurs comme les contemporains Mohamed Ibn Abd-El Wahhab d'où le Wahhabisme et Jamal-Eddine Al-Afghani.

est fondé sur la raison et sur l'action. Il m'a déjà été donné, au cours de mes précédents discours d'insister sur le rôle de la raison vis-à-vis de la religion et de démontrer la nécessité d'un effort continu de recherche et de réflexion à la fois dans les deux domaines du temporel et du spirituel afin de donner à notre vie une impulsion constante vers le progrès et la prospérité et de préserver notre religion de la stagnation qui la rendrait impuissante et répondre aux besoins de la société contemporaine et aux exigences de notre époque. N'a-t-on pas dit à juste titre, de l'Islam qu'il est fait pour tout temps et pour tous les lieux »¹. Bourguiba a, ainsi, mobilisé l'interprétation (l'Ijtihad) dans le but d'adapter la religion au nouvel Etat. « Nous n'allons pas faire fi des principes de l'Islam dit-il, nous ne pouvons pas prétendre que cette religion ne répond pas aux besoins de notre époque, bien au contraire nous la comprenons comme il faut »². Pour ces prises de positions, Bourguiba était nommé le grand réformateur de l'Islam.

Ben Ali, son successeur, qui se dit l'apôtre d'un Islam modéré et éclairé, prend une série de mesures pour réhabiliter la place de l'Islam dans la société mais cet Islam bourguibiste prôné par Ben Ali n'a pas réussi à intégrer à terme les valeurs de la modernité. L'échec de la modernité revient, d'après l'intellectuel tunisien Jaït (2004), à la désintellectualisation due au régime autoritaire qui réprime la libre pensée.

7. Réaction des Musulmans d'Orient à la situation de l'Islam en Tunisie

Face à la politique de Bourguiba et celle de Ben Ali envers l'Islam, surtout après l'interdiction du voile en 1985, de vives réactions ont été produites par les associations de défense des droits de l'homme considérant cette interdiction comme une pure discrimination sur la foi et l'opinion personnelle. Ainsi, l'affaire tunisienne fut relayée sur Internet et les grandes chaînes de télévision satellitaires dont nous citons Al-Jazeera qui a diffusé un débat sur le hijab en faisant intervenir Al Qaradawi, le président de l'association des Erudits Musulmans et le représentant le plus exemplaire de l'école traditionnelle Salafiste. Ce dernier a accusé les autorités tunisiennes d'hostilité envers l'Islam et les Musulmans. Il a aussi accusé certains poètes tunisiens de débauche et d'infidélité. Ses critiques portaient également sur l'interdiction du voile, la fermeture des mosquées, la mixité, l'émancipation de la femme et l'interdiction de la polygamie qu'il avait déjà dénoncées dans son livre publié en 2001 intitulé "Extrémisme laïc dans l'Islam : les exemples tunisien et turc".

C- Contribution théorique

Le concept d'identité est large et englobe toutes les caractéristiques des individus et des groupes sociaux. Dans son propre, l'identité des moyens de chose (ce qu'il est) et son "standard"

1 Discours 2 novembre 1970 Carthage

2 Discours 2 novembre 1970 Carthage

permanents et qui le distinguent du reste des identités qui composent la présence de tous les sens et impose une définition plus précise.

I. L'identité sociale

Ce concept a vu le jour en 1979 avec Tajfel et Turner pour désigner une théorie des relations intergroupes « qui explore les processus psychologiques impliqués dans la transformation des catégories sociales en groupes humains » (Hogg et Abrams, 1988, p.17). Pour la théorie de l'identité sociale de Tajfel (1972, p.292), l'identité est la manière dont la personne se définit et se reconnaît, cette reconnaissance n'est pas seulement la perception d'être membre d'un groupe différent des autres, mais surtout une reconnaissance « émotionnelle et évaluative qui résulte de cette appartenance. Ses processus sont la catégorisation en endogroupe et exogroupe et la comparaison sociale. Ainsi, pour cet auteur, la simple catégorisation en endogroupe et exogroupe suffit pour créer le sentiment d'appartenance et le besoin de maintenir une identité sociale positive. Pour la théorie de l'auto-catégorisation sociale (Turner, 1982 ; Turner, Hogg, Oakes, Reicher, et Wetherell, 1987 ; Turner, Oakes, Haslam, Haslam et McGarty, 1994) l'identité n'est pas fixe et stable puisque l'individu appartient à plusieurs catégories à la fois, chacune est la résultante d'une interaction entre les caractéristiques de l'individu et celles de la situation sociale. Ainsi, quand les individus se définissent, ils procèdent par trois types de catégorisations, l'humain, le social et l'individuel. Ce système d'auto catégorisation est inductif, ce qui donne trois types d'appartenances organisées dans un système hiérarchique de classification; le subordonné, l'intermédiaire et le supra-ordonné) dont les niveaux supérieurs incluent entièrement les niveaux inférieurs et où habitent les représentations cognitives de soi et du groupe d'appartenance. En tenant compte de ces considérations théoriques, pour comprendre les caractéristiques de l'identité sociale du Musulman Tunisien, nous pensons d'abord mobiliser le processus de catégorisation et de comparaison sociale, aussi bien au niveau de l'objet de catégorisation « Musulman » que de l'objet de représentation « Islam ». Nous nous attacherons, par la suite, à mesurer, avec les connotations, le sens de la comparaison et le niveau de l'estime de soi chez les membres de l'endogroupe. Qu'est-ce qu'une représentation alors?

II. Les représentations sociales

Moscovici (1961) fut le premier qui a utilisé cette expression dans son étude sur les représentations de la psychanalyse. Pour lui, les représentations ne sont pas toutes collectives mais aussi sociales, il les définit comme étant "un savoir de sens commun" qui varie en fonction de différents rapports de communication. «si un individu ou un groupe exprime une opinion par rapport à un objet, cette opinion est d'une certaine façon constitutive de l'objet, elle le détermine » (1994, p.12). Doise ajoute que les différentes représentations qui circulent dans la société, résultent des différences ou des convergences d'intérêts envers l'objet et même des proximités sociologiques entre les groupes. Ainsi, dans les sous-groupes de genre, socio-économiques ou professionnels, les individus sont en interaction

permanente autour de l'objet de représentation. Ce sont ces interactions qui vont définir une certaine logique et intérêt et un ensemble de valeurs et normes sociales. En effet, pour comparer les représentations de deux groupes issus d'une même population, Doise propose de différencier les groupes selon quatre critères psychosociaux, le niveau idéologique ou représentationnel (appelé souvent institutionnel), le niveau positionnel, le niveau intra-individuel et le niveau interindividuel. Abric définit la représentation sociale comme étant « un ensemble organisé d'informations, d'opinions, d'attitudes et de croyances à propos d'un objet donné. Socialement produite, elle est fortement marquée par des valeurs correspondant au système socio-idéologique et à l'histoire du groupe qui la véhicule, pour lequel elle constitue un élément essentiel de sa vision du monde » (2003, p. 59). Flament (1987) précise que la représentation est « un ensemble organisé de cognitions ». Jodelet (1989, p.36) ajoute que ces cognitions sont des « éléments informatifs, cognitifs, idéologiques, normatifs, croyances, valeurs, attitudes, opinions, images ». Donc, avec ces éléments forts divers dans la représentation, il est difficile de « séparer le cognitif de l'affectif » (Grize et al.1987, p. 200). Abric montre que les éléments constitutifs de la représentation sont structurés en éléments centraux et éléments périphériques. Les éléments centraux assurent à la fois la stabilité, la signification et l'organisation de la représentation alors que les éléments périphériques agissent comme grille de décryptage de la situation, ils assurent la concrétisation de la représentation, son adaptation aux évolutions du contexte du sujet et la défense du système centrale. Puisque les représentations naissent au cours des interactions sociales, elles permettent aux individus et aux groupe de comprendre leur environnement social, déterminent et orientent leurs comportements, conduites et relations sociales, et de définir leur identité sociale.

1. Représentations sociales, représentations identitaires, catégorisation et comparaison sociale

Depuis Moscovici (1961), le lien entre représentation et identité fut souligné. Après, trois approches s'intéressant au lien entre identité et représentations émergent. Ces approches montrent que les représentations interviennent dans les processus identitaires selon trois modalités, soit comme marqueurs de l'identité, soit comme régulateurs identitaires qui justifient et anticipent les rapports intergroupes, soit comme produit identitaire instrumentalisé pour affirmer l'identité du groupe. Aujourd'hui, on parle de représentations identitaires que Deschamps et Moliner (2008) définissent comme un ensemble de "connaissances que les individus ont d'eux-mêmes et d'autrui, à propos des différents groupes auxquels ils appartiennent et à propos des différents groupes avec lesquels ils sont en interaction" (...) "ces connaissances autorisent et en même temps régissent les comparaisons, les similitudes et les différenciations, elles constituent de ce fait le fondement du sentiment identitaire". Ces représentations identitaires varient en représentations endogroupes et représentations intergroupes, les premières sont formées par les connaissances, les informations, les attitudes que le groupe a de lui-même. Lorsque l'identité du groupe est menacée, les représentations endogroupes ont tendance à

s'homogénéiser pour augmenter la cohésion (Moliner, 2003) du groupe, quant aux secondes, elles sont formées « au travers des jugements portés par des groupes sur d'autres groupes, jugements eux-mêmes déterminés par la nature des rapports entre ces groupes (Deschamps, 1973, p.115). Les stéréotypes sont les éléments les plus consensuels, les plus importants et les plus centraux dans ces représentations. Shérif et al., (1961) montrent que les connotations des représentations intergroupes dépendent de la nature des relations entre les groupes, la connotation positive revient à un rapport de coopération alors que la connotation négative s'explique par un rapport de compétition. Avigdor (1953) souligne que les rapports intergroupes affectent aussi les caractéristiques que les groupes attribuent les uns aux autres. Abric (1994) réagit à ces résultats en mettant l'accent sur le rôle que jouent ces représentations dans les processus de comparaison sociale et dans l'affirmation de l'identité sociale. Il écrit « la représentation de son propre groupe est toujours marquée par une surévaluation de certaines de ses caractéristiques (...) dont l'objectif est bien de sauvegarder une image positive de son groupe d'appartenance » (Abric, 1994, p. 16). Toutes ces considérations prouvent que les représentations et l'identité se conjuguent ensemble pour fournir aux individus des cognitions et des connaissances leur permettant de réaliser des évaluations multiples entre soi et l'endogroupe ou l'endogroupe et l'exogroupe, c'est-à-dire des comparaisons inter et intragroupes, nécessaires pour le maintien d'une identité sociale positive. Toutefois, Deschamps et Moliner (2008) expliquent que si les représentations intergroupes sont le produit du processus de catégorisation sociale, les stéréotypes et les prototypes le sont aussi. Mais les premiers sont plus consensuels que les seconds. Rappelons que les traits stéréotypiques peuvent concerner les membres de l'endogroupe (auto stéréotypie) ou de l'exogroupe (hétéro stéréotypie), ils ont pour rôle de simplifier la perception de la catégorie dans quelques traits de caractère ou de comportement de certains de ses membres et d'interpréter les comportements d'autrui ou les informations à son égard (Hamilton et Rose, 1980 ; Synder et Uranowitz, 1978). Quand les stéréotypes sont diffusés par un exogroupe et intériorisés par les membres de l'endogroupe de manière qu'ils affectent leurs représentations endogroupe on parle de méta-stéréotypes. Pour toutes ces considérations théoriques, nous optons pour l'approche de représentations sociales afin d'étudier l'identité sociale des jeunes musulmans tunisiens et les stratégies de restauration identitaires.

C- Contribution pratique

I- Procédures et outils d'investigation

1. L'enquête exploratoire

Notre approche est exploratoire, elle prend la forme d'un questionnaire d'évocation libre. Ce questionnaire, composé de différentes consignes, est adressé à quatre groupes de jeunes étudiants tunisiens, des garçons et des filles, pratiquants et non pratiquants. Deux consignes portant sur l'objet de catégorisation sociale « Musulman » et deux consignes portant sur l'objet de représentation sociale « Islam ».

Ainsi, en consigne normale (Q1 et Q3), le sujet est convié à se prononcer en son nom propre sur l'Islam et le Musulman. Cela permet d'accéder facilement aux éléments latents des représentations de l'Islam et du Musulman.

Or, en consigne de substitution (Q3 et Q4), le sujet est convié à se prononcer au nom du Musulman d'Orient sur l'Islam et le Musulman Tunisien. Cela permet, par l'induction du processus de comparaison sociale, d'accéder à la zone muette des représentations de l'Islam, et au contenu des représentations intergroupes.

La comparaison entre les représentations de l'Islam produites en consignes normale et de substitution permet de connaître les stratégies identitaires cognitives de changement. Quant à la consigne portant sur la connotation des mots cités (étape b de Q1, Q2, Q3 et Q4), conviant le sujet à attribuer un signe (+), (-) ou (0) devant le mot ou expression qu'il vient de produire sous les mots inducteurs « Islam », elle va nous permettre de connaître à la fois le degré d'attachement du sujet à son appartenance musulmane aussi les stratégies identitaires motivationnelles de changement, mais le plus important, interpréter les représentations recueillies selon les évaluations faites par les sujets eux-mêmes et non selon les évaluations du chercheur.

2. Les dimensions à analyser dans la représentation

Nous envisageons de repérer quatre dimensions dans les représentations de l'Islam et du Musulman, aussi d'effectuer quatre analyses sur ces dimensions. Ainsi, l'analyse prototypique portant la dimension informative de la représentation, va permettre de repérer les éléments centraux et périphériques en quantifiant la fréquence du mot associé et son rang moyen (Moliner, 2002) dont les résultats seront configurés dans un tableau à quatre cases. L'analyse catégorielle et l'analyse de similitude (Flament, 1962 ; Degenne et Vergès, 1973 ; Degenne, 1985) portant sur la dimension structurale de la représentation va permettre de ranger les éléments représentationnels dans des catégories lexicales et d'illustrer graphiquement l'organisation structurale de la représentation, cela facilite la compréhension de sa vraie signification. L'analyse factorielle portant sur les connotations attribuées aux mots cités sous les inducteurs "Islam" et "Musulman" va permettre de repérer la dimension émotionnelle de la représentation. Cela permet de vérifier si les différences interindividuelles et intra individuelles entre les connotations des représentations sont significatives, il s'agit alors de l'analyse de contraste avec différents niveaux de comparaison, ce qui correspond parfaitement au plan de notre recherche puisque nous comparons entre les réponses de quatre groupes d'étudiants et les réponses du même groupe dans deux situations expérimentales. Les analyses prototypique, catégorielle et de similitude sont résolument ancrées dans une approche consensuelle des représentations sociales dont l'objectif premier est de faire apparaître les réponses collectives les plus saillantes et les plus connexes, voire les plus centrales parce qu'elles sont les plus évoquées par les sujets. Pour ce faire, notre objectif principal sera le repérage des réponses communes des sujets interrogés.

3. Hypothèse générale

Notre hypothèse générale part du contexte politique et social tunisien, notamment celui d'avant la révolution de 14 janvier 2011¹. Compte tenu de la politique de contrôle et de répression sur les pratiques religieuses et compte tenu des jugements négatifs que les Musulmans d'Orient émettent à l'égard des Musulmans Tunisiens, la représentation de l'Islam et de Soi Musulman chez les jeunes tunisiens devrait contenir des traits négatifs qui pourraient se persécuter sur son identité sociale. Les jeunes auraient tendance à activer des stratégies cognitives et motivationnelles de restauration identitaire pour infirmer les méta-stéréotypes négatifs.

4. Hypothèses spécifiques

Ces hypothèses se répartissent en quatre études, les deux premières portent sur l'identité sociale du jeune Musulman Tunisien, les deux dernières portent sur les stratégies identitaires de changement.

4.1 Hypothèse sur l'identité sociale

Nous cherchons à connaître quelles connaissances ont les jeunes étudiants tunisiens sur leur appartenance musulmane ainsi que la valeur évaluative et émotionnelle qu'ils attribuent à cette appartenance.

4.2. Hypothèse sur les stratégies identitaires de changement

Nous cherchons à connaître quelles stratégies les jeunes étudiants tunisiens vont adopter pour restaurer le sort négatif de leur groupe d'appartenance. Vont-ils exprimer un désir de ressembler ou de se différencier et se distinguer du Musulman d'Orient sur les dimensions les plus importantes en Islam.

5. Les variables

5.1. Variables indépendantes

Il s'agit de trois variables indépendantes: sexe, pratique religieuse et consigne d'énonciation. Chacune se décline sous deux modalités; garçon versus fille, pratiquant versus non pratiquant, consigne normale versus consigne de substitution. Nous avons croisé les variables genre et pratique pour former quatre groupes ; garçons pratiquants, garçons non pratiquants, filles pratiquantes, filles non pratiquantes.

5.2. Variables dépendantes

Il s'agit de deux variables dépendantes, l'identité sociale du Musulman Tunisien et les stratégies identitaires de changement. *L'identité sociale du Musulman Tunisien* va s'exprimer dans les représentations endogroupes (ou les prototypes du Musulman) et les représentations intergroupes (ou les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien). *Les stratégies identitaires de*

1 L'enquête a eu lieu en 2009 deux ans avant la révolution de 14 janvier 2011

changement vont s'exprimer dans les représentations sociales de l'Islam, la zone muette de ces représentations et leurs connotations élaborées et partagées collectivement.

5.3. Le plan de la recherche

Le plan de la recherche est un plan quasi-expérimental, à mesures indépendantes et également à mesures répétées. Avec ce plan inter et intra groupal nous allons procéder par des comparaisons en termes de similitude et de différence entre les contenus, les structures, les significations et les connotations des représentations produites par les sujets des quatre groupes questionnés dans les deux situations expérimentales.

6. La population enquêtée

Sur 450 étudiants interrogés âgés entre 20 et 30 ans, de différentes spécialités et origines géographiques, nous n'avons retenu que les réponses de 219 étudiants répartis de façon homogène entre 110 garçons et 109 filles, 108 pratiquants et 100 non pratiquants. Les questionnaires ont été passés au milieu de l'année universitaire 2009 pendant les mois de février, mars et avril. Au cours de la phase du pré-test, l'évocation a laissé nos sujets quasi-muets. Pour eux, l'Islam est un sujet dont il ne faut pas discuter en Tunisie. Ils m'ont même interrogée avec beaucoup de méfiance s'il s'agit d'une enquête pour l'Etat. Ce sont surtout les étudiants de l'Ecole Supérieure des Sciences Economiques et Commerciales et ceux de l'Institut Supérieur de Théologie qui étaient les plus coopératifs et qui ont exprimé un intérêt marqué à participer à cette recherche. Les moins motivés étaient ceux de l'Institut Supérieur des Sciences Juridiques et les moins coopératifs étaient ceux de l'Institut Supérieur des Beaux Arts. Après le recueil des données, nous sommes passés à la phase de traduction des réponses produites.

II- Résultats de la recherche

1- Etude 1: les représentations endogroupes.

1.1. Méthodologie de l'étude 1

La consigne avec laquelle nous avons recueilli les représentations endogroupes est la suivante : **Q2** « *Lorsqu'on vous dit «Musulman » quels sont les 5 mots ou expressions qui vous viennent spontanément à l'esprit ?* »

A ce niveau d'auto-catégorisation subordonnée, la tâche associative consiste à demander au sujet de s'exprimer en son nom propre sur le mot inducteur « Musulman ». Etant lui aussi Musulman, notre sujet va produire les connaissances et les cognitions qu'il partage avec son groupe d'appartenance et qui augmentent la cohésion et la valeur positive de son groupe. Selon Turner, ce phénomène revient à l'auto-catégorisation qui, en mobilisant la comparaison avec les membres de l'endogroupe, augmente par effet de stéréotypie cognitive les similitudes intra-catégorielles et estompe les caractéristiques personnelles. Les sujets s'aperçoivent dans ce cas moins différents et produisent des représentations endogroupes

prototypiques. Sur la base de ces considérations théoriques, les sujets qui produisent des exemplaires plus ou moins identiques et positifs du Musulman, sont ceux qui s'identifient fortement à leur endogroupe et affirment leur appartenance musulmane, ceux qui produisent des exemplaires très variés et négatifs sont ceux qui ont un niveau d'identification faible. Nous supposons ainsi que plus l'item est prototypique plus il est placé dans la zone centrale. En effet, l'identification devrait varier d'un groupe à un autre en fonction des prototypes centraux que nous allons comparer à la fin de l'étude pour connaître en quoi ils sont similaires et différents. L'hypothèse de cette étude consiste alors à repérer le prototype du Musulman et le degré d'identification et d'attachement des sujets à leur groupe d'appartenance.

1.2. Résultats de l'étude 1

Les analyses prototypiques sur les associations produites sous l'inducteur Musulman montrent deux prototypes du Musulman. Le « Croyant » et le « Croyant pratiquant », le premier est déterminé par la dimension normative du noyau central, le second est déterminé par la dimension fonctionnelle du noyau. La dichotomie entre noyau normatif et noyau fonctionnel est plus prononcée lorsque nous comparons les représentations des quatre groupes. Nous avons trouvé que les filles ont cité plus que les garçons l'item « prie », au niveau central avec une différence supérieure et significative à 10% de t Student= 2,21 pour les pratiquantes et 10% de t de Student=2,39 pour les non pratiquantes, ce qui prouve que quelle qu'elles soient, pratiquantes ou non pratiquantes, les filles sont plus conformistes et plus identifiées au prototype « croyant pratiquant » que les garçons. Des résultats de recherches récentes en psychologie sociale portant sur la sémantique des traits prototypiques (Mollaret, 1998) montrent que les individualistes utilisent des traits plus abstraits pour décrire des personnes de leurs connaissances (Newman, 1991, 1993) alors que les collectivistes utilisent des traits comportementaux plus concrets (des verbes), plus spécifiques et plus contextuels (Shweder et Bourne, 1992), en s'appuyant sur ces résultats, nous pouvons supposer aussi que les filles en utilisant le verbe « prie » avec une fréquence supérieure et significative de celle des garçons, doivent leur conformisme à leur identité collectiviste, là, le processus de socialisation a joué un rôle important dans la construction de cette identité chez les filles. Hinkle, Brown et Eley (1992) soulignent que les collectivistes tout en accentuant leur similitude à l'endogroupe, différencient davantage l'endogroupe à l'exogroupe. Mais quand il s'agit d'un groupe de référence, nous supposons qu'en accentuant leur similitude à leur groupe d'appartenance, les filles devraient aussi accentuer leur similitude au groupe de référence¹ et s'auto-évaluer plus favorablement que tous les autres à ce groupe. Grosso modo, le consensus est fort autour des pratiques religieuses institutionnelles (prière) mais faible autour des pratiques occasionnelles (le jeûne de ramadan). Dans ce cadre, nous disons que les jeunes étudiants tunisiens ont une conception pragmatique de la dimension « pratique religieuse », ils l'objectivent en fonction de leurs besoins et caractéristiques identitaires et non en fonction de la norme collective. Ce pragmatisme a

¹ Désigné dans cette étude par l'expression Musulman d'Orient

plusieurs explications; le rôle que joue la famille dans la socialisation religieuse de leurs enfants, le rôle que joue l'Etat dans le processus d'individualisation, une des conséquences de la politique séculière de Bourguiba¹. Mais ces variations entre les réponses des quatre groupes restent sans importance puisque le consensus est fort chez tous les sujets interrogés sur le prototype du bon Musulman. Les analyses sur les items les plus prototypiques et les items les moins prototypiques ont montré par ailleurs les dimensions avec lesquelles ce consensus est formé, ces dimensions qui constituent les traits les plus prototypiques du bon Musulman sont au nombre de cinq, une sixième catégorie est aussi présente mais citée par peu de sujets, définit le mauvais Musulman, ces dimensions sont *bonne moralité* (fq.=90), *pratiquant* (fq=87), *croyant* (fq=74), *tolérant*(fq=37), *engagé* (fq=13), *fanatique* (fq=15). Nous concluons que les représentations endogroupes sont penchées plutôt vers un pôle positif que négatif. On a alors un groupe cohésif. C'est cette positivité qui permet de confirmer l'hypothèse de départ; les jeunes étudiants tunisiens sont fortement attachés à leur appartenance musulmane et l'affirment presque tous avec des représentations endogroupes consensuelles et positives. Nous nous interrogeons finalement si les jeunes étudiants vont s'appuyer sur ces dimensions dans leurs auto-évaluations, lorsqu'ils se comparent au Musulman d'Orient. Pour répondre à cette question, passons à l'étude suivante.

2. Etude 2 : les représentations intergroupes et les méta-stéréotypes du Musulman Tunisien

La consigne de substitution avec laquelle nous avons recueilli les représentations intergroupes et les méta-stéréotypes négatifs est la suivante : « *D'après vous, lorsqu'un Musulman d'Orient pense à un « Musulman Tunisien » quels sont les 5 caractéristiques les plus typiques qu'il lui attribue ?* ».

2.1. Méthodologie de l'étude 2

Puisque le groupe d'appartenance permet à ses membres de se définir une place dans la société, tout individu tend à donner une valeur sociale positive à son groupe pour qu'il puisse bénéficier en retour d'une valeur positive. La seule condition pour atteindre ce but est de comparer favorablement son propre groupe aux autres groupes sur des dimensions socialement importantes et valorisées. Cependant, la comparaison ne peut se faire qu'avec un groupe connu par l'endogroupe et qui partage avec lui une certaine ressemblance. Pour la théorie de l'identité sociale, la similarité, la proximité et la saillance situationnelle sont les critères qui déterminent quels groupes sont pertinents pour la comparaison. En l'occurrence, le groupe « Musulman d'Orient » est choisi à cette fin, pour comprendre comment les jeunes étudiants Tunisiens s'auto-évaluent par rapport aux Musulmans les plus normatifs.

¹ Le premier président de la Tunisie qui a installé durant sa gouvernance (1956-1987) des réformes religieuses importantes concernant le voile et le jeûne.

A ce deuxième niveau d'auto-catégorisation intermédiaire, c'est la consigne de substitution qui va induire le processus de comparaison sociale et les jugements portés sur le Musulman Tunisien. Puisqu'il s'agit des jugements, ils doivent simplifier à l'extrême l'image du Musulman Tunisien. c'est cette simplification qui serait à l'origine des stéréotypes, les traits saillants des représentations intergroupes (Deschamps et Doise, 1973). L'hypothèse de cette deuxième étude consiste à voir si les jeunes étudiants tunisiens s'auto-évaluent positivement ou négativement sur les cinq dimensions valorisées chez le Musulman, à savoir, la croyance, la pratique religieuse, la tolérance, l'engagement, et la bonne moralité. Cette auto-évaluation est déterminé par le degré d'influence des méta-stéréotypes négatifs sur la perception du Soi Musulman. Nous supposons, par conséquent, que plus un item est stéréotypique, plus son score de centralité est élevé et moins il est stéréotypique plus son score moyen est faible.

2.2. Résultats de l'étude 2

Les analyses quantitatives sur les réponses obtenues avec la consigne de substitution, concernant les cinq traits les plus typiques du Musulman Tunisien, montrent que ces traits sont négatifs pour la majorité et positifs pour une minorité. Ainsi, l'endogroupe qui est décrit jadis croyant, monothéiste, pratiquant, de bonne moralité qui fait notamment sa prière, correcte et pieux est tout à la fois décrit mécréant, hypocrite, dissolu, libéral, de faible foi, non pratiquant, faux musulman voire non musulman, menteur et frivole. Or, chez les garçons non pratiquants, la contradiction entre les traits du Musulman et les traits les plus typiques du Musulman Tunisien est plus forte puisqu'elle ne contient aucun élément positif par opposition aux pratiquants qui ont mentionné les éléments positifs périphériques « civilisé » et « modéré ». Les garçons non pratiquants sont plus influencés que les filles en général (pratiquantes et non pratiquantes) par les méta-stéréotypes négatifs puisque tous ces deux groupes de filles ont cité des éléments positifs périphériques "ouvert", "tolérant" et "frère". Ce qui confirme que les filles ont une identité plus collectivistes que les garçons, constaté dans les résultats précédents.

2.2.1. Les méta-stéréotypes individuels et collectifs

Pour explorer davantage de méta-stéréotypes négatifs et positifs (Vorauer, Main & O'Connell, 1998), nous approfondissons l'analyse et nous cherchons lesquels de ces stéréotypes intériorisés sont individuels (concernant directement les étudiants) et collectifs (concernant leur groupe d'appartenance en général, voire le Musulman Tunisien). Ainsi, 27% de méta-stéréotypes négatifs sont individuels et 69% sont partagés collectivement par tous les sujets interrogés (des quatre groupes de comparaison) et devraient être partagés aussi avec les membres de l'endogroupe. En effet, certains jeunes étudiants se perçoivent comme ayant une « pensée différente », « hétérogène » opposée à « leur » (les Musulman d'Orient) « originalité », « leurs pratiques », « leurs positions », « leur histoire », que leur « Islam (est) différent » « mal étudié », « Occidental », « formel », « sans essence ». Ce Musulman déviant, a une « image

« négative » et mérite « l'enfer ». D'autres jeunes pensent, par contre, que sous « l'effet **brebis galeuse** » (Marque, Yzerbyt et Leyens, 1988), les Musulmans d'Orient ont évalué les Tunisiens déviants plus sévèrement que les déviants de leur propre groupe. Il y a bien là un désir de distanciation et d'évitement du groupe « Musulman d'Orient » de la part des jeunes étudiants tunisiens, ce désir est justifié par des représentations discriminatoires et par l'emploi redondant du possessif métaphorique et généralisateur « leur ». Toutefois, parmi les 21 méta-stéréotypes collectifs, quatre sont positifs tels que « tolérant », « ouvert », « ouvert sur l'Occident » et « frère ». L'ouverture est jugée positivement par contre l'« imitation de l'Occident » est jugé négativement, à ce niveau, les préjugés ne sont pas si forts puisque certains sujets pensent que le Musulman Tunisien est perçu positivement par le Musulman d'Orient. Mais les traits stéréotypiques les plus partagés sont tous négatifs portant essentiellement sur les quatre dimensions importantes valorisées chez le Musulman, à savoir la croyance soit «foi faible», «non croyant», «hypocrite», «mécréant», «dissolu», la pratique religieuse soit «non pratiquant», «néglige sa prière», «faux musulman», l'engagement soit «non engagé» et la moralité soit «menteur», «frivole». Ces stéréotypes constituent le substrat des préjugés et sont à la base de la discrimination évaluative en faveur de l'exogroupe (Deschamps et Moliner, 2008), qui est dans notre cas, le Musulman d'Orient. Les jeunes étudiants tunisiens ont, de ce fait, une représentation négative de leur groupe d'appartenance ce qui ne satisfait pas à leur besoin d'avoir une identité sociale positive. Une Anova sur les connotations attribuées aux associations montre que ni l'effet simple de sexe ni de pratique ni d'interaction sexe et pratique n'ont d'effet sur la variabilité des connotations. Les étudiants, qu'ils soient garçons ou filles, pratiquants ou non pratiquants, ont produit tous des représentations du Musulman Tunisien majoritairement négatives et significativement différentes des représentations du Musulman ($m = -.403$) avec $F(1,203) = 366,71$; $p = 0000 < .0001$.

2.2.2. Réinterprétations des résultats en fonction du contexte Tunisien

Pourquoi les attributs positifs du Musulman se sont convertis en des jugements négatifs contre le Musulman Tunisien? Pour répondre à cette question, nous devons d'abord expliquer ce que signifie en Islam le terme « hypocrite », le trait le plus typique du Musulman Tunisien.

Dans le dictionnaire Larousse « hypocrite » désigne « une attitude qui consiste à déguiser (ou dissimuler) son véritable caractère ou ses intentions véritables, à manifester des opinions, des sentiments et spécialement des vertus qu'on n'a pas » (1995, p.1116) « pour se présenter sous un jour favorable et inspirer confiance ». En Islam l'hypocrisie (*Annifaq*) signifie faire semblant d'être Musulman tout en étant non croyant dans son cœur. A l'époque du prophète, on distingue hypocrisie majeure, celle de l'acte et hypocrisie mineure, celle du cœur, la première autorise à la communauté musulmane d'expulser l'hypocrite de la religion, la seconde étant difficile à décrypter, le jugement de l'hypocrite est abandonné à Dieu (le jour dernier). Ainsi, en apercevant certains Musulmans Tunisiens ne pratiquant pas leurs devoirs

religieux, le Musulman d'Orient les juge d'hypocrisie pour légitimer leur expulsion de la religion musulmane d'où les items « non Musulman », « faux Musulman », « mécréant » et « dissolu ».

C'est le régime politique tunisien qui a favorisé l'apparition de ces jugements négatifs et de ces stéréotypes. Bourguiba, après l'indépendance, pour combattre le sous-développement du pays et assurer une bonne gestion de ses ressources économiques et humaines, interdit le port du voile et la polygamie et critique certaines pratiques religieuses comme le jeûne et le sacrifice du mouton, il est allé jusqu'à rompre le jeûne de ramadan en direct en l'an 1964 afin de mettre fin à cette « orgie de mangaille », dit-il (1970). Selon lui, « la Tunisie » a besoin d'hommes bien forts et bien vigilants pour la bâtir après soixante quinze ans de colonisation. Avec Ben Ali, la politique de marginalisation, de sanction et de contrôle se poursuit, le décret 108, promulgué par Bourguiba, interdisant le port du voile dans les établissements scolaires et les administrations reste toujours valable, le voile pour Ben Ali est « un habit sectaire importé de l'extérieur (du hors groupe) », dit-il (2006). Quand cette politique a mis en cause les croyances centrales de l'Islam, le Musulman d'Orient, le détenteur de la norme islamique, se lève « pour réduire cette contradiction à néant ». Il n'a vu dans cette « marginalisation douloureuse » (Mucchielli, 2002) du Musulman Tunisien qu'une rupture du contrat social, une déviance de la norme, un « refus lucide, systématique et agressif de l'appartenance » (Ibid.), il réagit dès lors pour « dénier (au déviant) toute existence réelle » (Moliner, 2001), réfuter la nouveauté qu'il a apporté et le rejeter. Les stéréotypes négatifs sont élaborés par le groupe de référence pour servir à cette stratégie défensive, à force d'être diffusés abondamment et continuellement dans les médias et les chaînes de télévision religieuses satellitaires, les jeunes tunisiens les ont assimilés. Le « noyau de vérité » (Eagly, 1987 ; Kate et Braly, 1933) des stéréotypes du Musulman Tunisien est bien ancré dans son contexte socioculturel et politique, véhiculé et amplifié par les médias et les échanges communicationnels et intériorisé par le processus d'influence sociale. Toutefois, il ne s'agit pas d'une totale rupture d'appartenance puisque face à ces jugements négatifs, les jeunes étudiants ont produit deux représentations intergroupes contradictoires, négatives au niveau central et positives au niveau périphérique. Ainsi, l'existence au sein des représentations des quatre groupes des méta-stéréotypes périphériques positifs qui contredisent les méta-stéréotypes centraux négatifs ne pourrait être expliquée que par le phénomène de sous-catégorisation ou de sous-typage (Weber et Crocker, 1983). Le phénomène de sous-typage apparaît selon Moliner (2001) dans la phase de transformation résistante de la représentation (Abric, 1994), quand certains membres de la catégorie sont différents et ne confirment pas les stéréotypes du groupe non conforme, dans ce cas, ces individus sont reconnus comme une sous-catégorie à part pour ne pas leur attribuer les traits communs de la catégorie désavantagée. Etant placés au niveau de la périphérie, « la zone du tampon, le pare-choc du noyau central » avec d'autres éléments négatifs, ces sous-groupes vont jouer un rôle important et très actif dans la transformation de l'image de l'endogroupe Musulman Tunisien. En effet, ces traits positifs vont rationaliser les contradictions, dénier certains traits négatifs et survaloriser certains autres en développant

ce que Flament appelle schèmes étranges (1989). Pour Flament (2003), ce canevas de raisonnement permet de modifier le sens de la représentation. Partant, une dernière analyse en schèmes étranges va nous permettre de comprendre comment chacun des groupes a raisonné la déviance et la non-conformité du Musulman Tunisien aux normes religieuses. En effet, pour les garçons pratiquants, le Musulman Tunisien est normalement « croyant ». Or, il arrive que le croyant ait une « foi faible », soit « mécréant », « non engagé » et « menteur », pourtant il est « équilibré », « modéré », « solidaire » et « fraternel », il est ainsi parce qu'il « ignore la religion », il arrive alors qu'un « croyant » soit « ignorant ». Pour les trois autres groupes, le Musulman Tunisien est normalement « pieux » et « monothéiste » (croyant). Or, il arrive parfois qu'il « néglige sa prière », qu'il soit « mécréant », « non discipliné » et « non engagé ». Pourtant il est « solidaire » et « tolérant ». C'est parce qu'il « ignore la religion », qu'il est « ouvert sur l'Occident », qu'il « imite l'Occident », qu'il est « Musulman européen » et influencé par le « libéralisme », il arrive donc qu'un Musulman « pieux » ait un esprit « européen » et « libéral ». Chacun des groupes a fondé alors son raisonnement sur une norme qu'il conçoit plus importante en Islam, la foi ou la pratique religieuse tout en essayant d'expliquer la contradiction du Musulman Tunisien avec des arguments sociologiques comme l'ouverture et l'imitation de l'Occident, des arguments psychologiques ou institutionnels comme l'ignorance de la religion et des arguments idéologiques comme le libéralisme. Nous pensons que les opérations de sous-typage et des schèmes étranges observés au niveau de la périphérie sont effectuées par certains sujets pour élever leur estime de soi, pour Flament, c'est aussi « le symptôme de changement au sein d'une collectivité » (2003, p.143). Et là, nous nous demandons, si la multiplication de ces schèmes étranges au cours des interactions intergroupes ne finit pas par l'émission des méta-stéréotypes négatifs pour que la comparaison devienne favorable à l'endogroupe. Il s'agit bien des stratégies individuelles superficielles (Deschamps et Moliner, 2008). Or, existent-ils des stratégies collectives adoptées par les jeunes pour changer le statut désavantagé de leur endogroupe ? C'est la question à laquelle nous tentons de répondre dans l'étude suivante lorsque nous allons convier les sujets à se prononcer sur l'Islam en leur nom propre puis au nom du Musulman d'Orient.

3.- Etude 3 et 4 : les représentations sociales de l'Islam et les stratégies identitaires de changement

1. Méthodologie des études 3 et 4

Pour Moliner (1992), c'est la transformation du noyau central qui engendre la transformation de la représentation toute entière. « Compte tenu de cette caractéristique, l'étude d'une représentation doit viser nécessairement le repérage de ses éléments centraux, (...) ce sont les éléments qui organisent et donnent un sens à l'ensemble des autres éléments » (Abric, 1992). Pour explorer les stratégies identitaires de changement, nous proposons d'étudier la transformation des représentations sociales de l'Islam sous l'effet du contexte d'énonciation,

notamment, la consigne de substitution. Nous nous interrogeons, dans ce cas, si les représentations sociales de l'Islam produites sous la consigne normale diffèrent au niveau central et périphérique de celles produites sous la consigne de substitution. Autrement dit, si les jeunes étudiants tunisiens transforment le contenu et la signification de leurs représentations sociales de l'Islam lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient. Ces transformations devraient être produites pour infirmer les stéréotypes négatifs portant sur leur groupe d'appartenance. Nous attendons à trouver deux types de transformations, au niveau des cognitions et au niveau des connotations de ces cognitions. La troisième étude vise alors à repérer les stratégies cognitives de changement identitaire quant à la quatrième, elle vise à repérer les stratégies motivationnelles de changement identitaire.

2. Résultats de l'étude 3 : Les représentations sociales de l'Islam et les stratégies cognitives de changement

2.1. Résultats de l'analyse prototypique

En consigne normale, quand les sujets se prononcent en leur nom propre sur l'Islam, « Allah », « prière » et « tolérance » sont consensuels et constants, dans les réponses de tous les groupes. Ils constituent les éléments centraux et valorisent trois dimensions dans l'Islam de l'endogroupe ; la foi (Allah), la pratique religieuse (prière) et l'ouverture sociale (tolérance). En consigne de substitution, quand les sujets se prononcent au nom du Musulman d'Orient sur l'Islam, les éléments centraux changent, l'item « Allah » disparaît, « prière » et « tolérance » perdent leur importance, puisque citées par deux groupes seulement, cédant la place à deux nouveaux éléments centraux « fanatisme » et « intransigeance » cités par la majorité des sujets. « Fanatisme » et « intransigeance », jouent ainsi un rôle important dans la transformation de la signification de ces représentations en faveur de l'endogroupe. Nous supposons, en effet, que ces deux items centraux négatifs concernent plus la représentation que les étudiants se font du « Musulman d'Orient » et non la zone muette de leur propre représentation de l'Islam. Il semble que ces items sont produits pour infirmer les stéréotypes négatifs que ce Musulman porte sur le Tunisien. Le contenu des représentations sociales de l'Islam varie aussi bien au niveau central et périphérique en fonction de la consigne d'énonciation et non en fonction des variables sexe et pratique.

2.2. Résultats de l'analyse catégorielle et de l'analyse de similitude

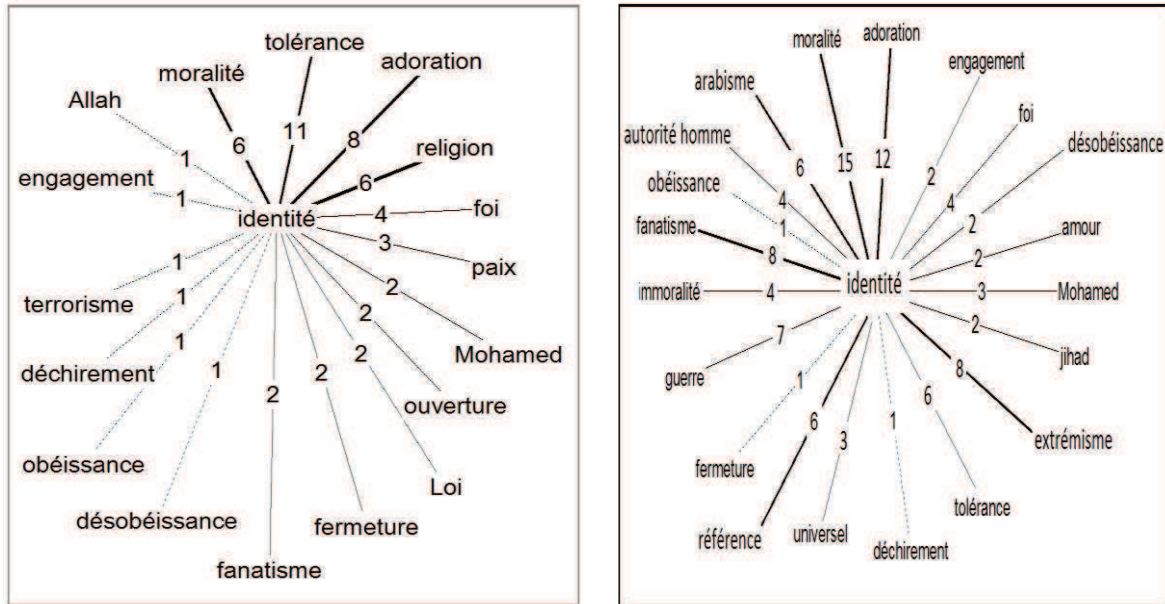
Après avoir rangé les items dans des catégories lexicales, l'analyse de similitude montre que "adoration" est une catégorie centrale mais polysémique. En effet, lorsque les sujets parlent en leur nom propre « adoration » est un moyen pour consolider la « foi » et cultiver la « bonne moralité », elle est aussi

à l'origine de la « guerre » (selon les garçons pratiquants et non pratiquants) et du « fanatisme » (selon les non pratiquants, garçons et filles). Or, quand les sujets parlent au nom du Musulman d'Orient « adoration » est fortement liée aux catégories « fanatisme », « fermeture », « l'ignorance », « déchirement » pour la majorité des sujets et à la catégorie « l'autorité de l'homme » pour les filles. Chacun des groupes élabore ses propres arguments pour justifier et expliquer son attitude défavorable à l'égard des pratiques religieuses effectuées par le groupe d'appartenance mais surtout le groupe de référence (le Musulman d'Orient). Même l'« adoration » « fanatique » est signifiée différemment par les sujets, pour les garçons non pratiquants, elle a un lien avec « Mohamed », pour les filles non pratiquantes elle est due à « l'engagement » du Musulman. Le « fanatisme » est aussi signifié différemment, pour les non pratiquants cela est dû aux pratiques religieuses (adoration) du Musulman (qu'il soit de l'endogroupe ou du référent). Pour les pratiquants, par contre, cela est dû à l'« identité arabe », l'identité du « référent » religieux qu'ils accusent de d'« extrémisme », de « fermeture », d'« immoralité » et de « désobéissance ». « Identité » est aussi une catégorie ambivalente dans les représentations de l'Islam d'Orient. Pour les pratiquants (garçons et filles), « identité » est à la fois « référence » mais aussi la cause de l'« extrémisme », du « fanatisme », de l'« immoralité », de la « fermeture » et du « déchirement ». « Tolérance » est un item central dans les deux représentations de l'Islam, en consigne normale, il met en cause l'Islam politique d'où son lien avec la catégorie « guerre », en consigne de substitution c'est l'Islam identitaire qui est contesté d'où son lien avec les catégories « fanatisme » et « extrémisme ». « Tolérance » a ainsi une valeur stratégique celui d'infirmier les méta-stéréotypes négatifs émis par le référent religieux.

Avec l'analyse de similitude, nous trouvons que certains items sont surinvesties par des processus égocentrés pour augmenter la ressemblance des sujets au groupe d'appartenance et leur différence et écart du groupe de référence. Voyons encore mieux, dans les illustrations suivantes, comment fonctionnent les processus d'assimilation et de différenciation pour favoriser l'endogroupe.

2.3.2. L'item « identité »

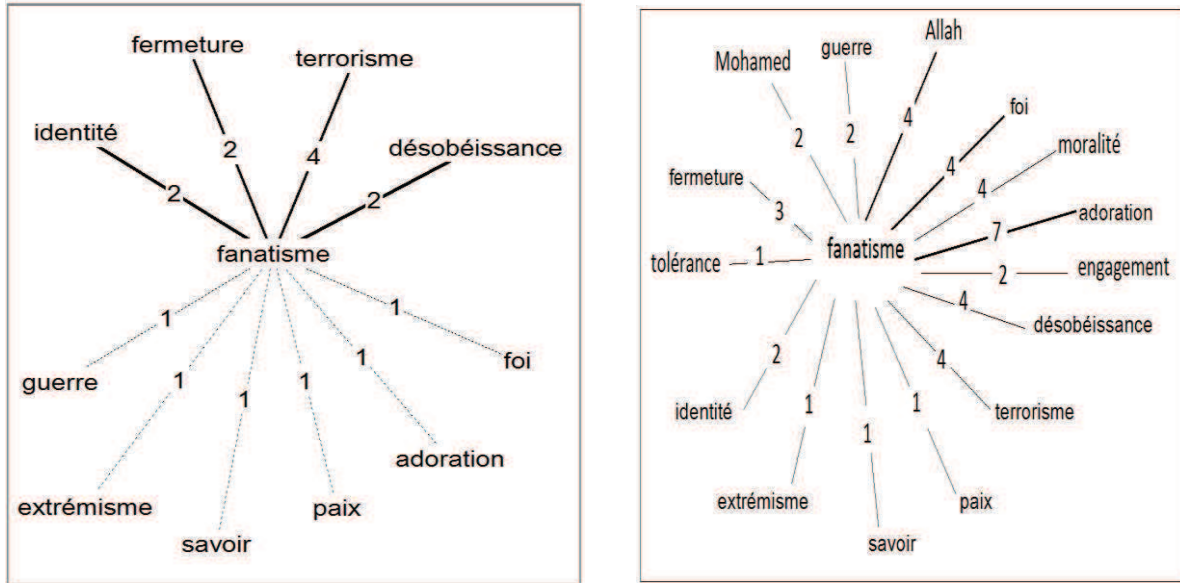
Figure 2. L'item « identité » pour tous les groupes des jeunes en contextes normal et de substitution



La catégorie «identité» est associée à de nombreux éléments positifs et négatifs, aussi bien en contexte normal qu'en contexte de substitution. Or, ce qui distingue l'identité de l'endogroupe c'est la « tolérance », «l'adoration» et la « bonne moralité » et ce qui distingue l'identité du Musulman d'Orient c'est l'«arabisme», la l'«référence», «adoration», la « bonne moralité», le « fanatisme » et la «guerre». La catégorie «identité» est utilisée par les jeunes tunisiens pour faire la différence entre le bon et le mauvais Islam aussi bien celui de l'endogroupe que celui du groupe de référence.

2.3.3. L'item « Fanatisme »

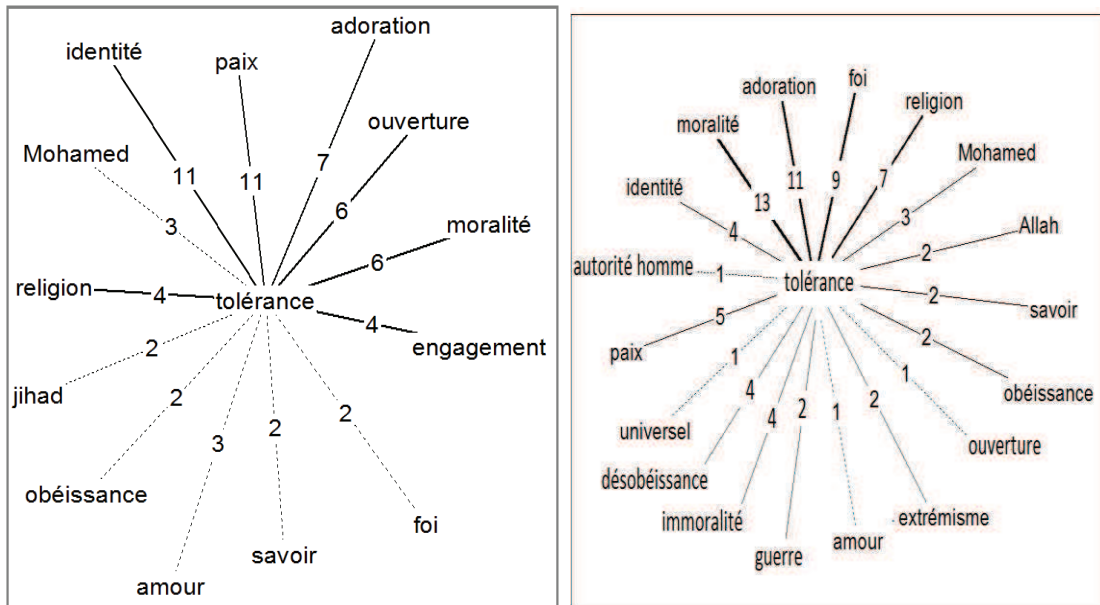
Figure 3. Figure 25. L'item « Fanatisme » pour tous les groupes des jeunes en contextes normal et de substitution



La catégorie « fanatisme » a plus de poids et de présence en contexte de substitution, elle est aussi utilisée pour différencier entre le bon et le mauvais Islam du groupe d'appartenance et celui du groupe de référence. Les jeunes tunisiens utilisent alors cette catégorie pour dévaloriser surtout la «foi » et les pratiques religieuses «adoration» du Musulman d'Orient.

2.3.4. L'item tolérance

Figure 4. L'item « tolérance » pour tous les groupes des jeunes en contextes normal et de substitution



La catégorie « tolérance » a une connotation positive en contexte normal et une connotation plutôt négative en contexte de substitution. Elle est instrumentalisée par les jeunes

pour opposer l'islam Tunisien à l'islam d'Orient qualifié d'« extrémiste », de terrorisme « guerre » qui favorise « l'autorité de l'homme » et sa supériorité sur la femme.

4- Etude 4 : La dimension évaluative ou émotionnelle de la représentation sociale de l'islam et les stratégies motivationnelles de changement

1. Méthodologie de l'étude 4

Dans les stratégies cognitives de changement, les sujets ont effectué une distanciation du Musulman d'Orient en attribuant à l'islam plus de dimensions négatives et moins de dimensions positives tout en transformant la signification de certaines autres dimensions. Mais, si ces représentations permettent de comprendre comment les sujets perçoivent l'islam du groupe d'appartenance et celui de référence, elles ne permettent pas de comprendre quelle valeur sociale ces jeunes donnent à ces représentations. Ainsi, comme disait Moliner (2001, p.32) « l'individu a besoin (...) de donner du sens à ce qui l'entoure, il a aussi besoin de cerner la valeur sociale des objets et des êtres (qui l'entourent). Les représentations n'échappent (donc) pas à cette règle ». En effet, en demandant aux jeunes étudiants de connoter les mots qu'ils ont cités sous l'inducteur « islam » lorsqu'ils se prononcent en leur nom propre puis lorsqu'ils se prononcent au nom du Musulman d'Orient, nous allons focaliser leur attention sur leur soi musulman, sur leurs attitudes (Verlhiac et Milhabet, 1977), ce qui va augmenter leur perception de leur catégorie d'appartenance et sa position par rapport à celle de la catégorie de référence. Rendues saillantes, ces informations vont guider leurs jugements sur les réponses qu'ils vont produire dans chacune des deux situations expérimentales. Ces jugements seraient guidés par le désir de réduire la menace identitaire (Campbell, 1986 ; Goethals, 1986) et le désir d'avoir une identité sociale positive et distincte. Dans ce cas, si les sujets estiment que leur islam est différent et distinct de l'islam du Musulman d'Orient, ils vont accentuer le consensus entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence sur les opinions négatives par effet de faux consensus (Goethals, Messick et Allison, 1991; Suls et Wan, 1987), tout en le minimisant sur les opinions positives par rapport aux leurs, par effet de fausse unicité (Goethals, Messick et Allison, 1991; Suls et Wan, 1987). Si, par contre, les sujets estiment que leur islam est semblable à l'islam du Musulman d'Orient (le référent religieux), ils vont accentuer le consensus entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence sur les opinions positives par effet d'assimilation. Le faux consensus est une stratégie d'autoprotection de soi (Monteil et al. (1996 ; Verlhiac, 1995, 1997), la fausse unicité est une stratégie d'accroissement du Soi (Manstead et al., 1992 ; Marks, 1984), la similitude (Mussweiler, 1999; Craig Mc Garty et John Turner, 1992) et la similitude est une stratégie qui assure la continuité du soi. Il s'agit en effet de construire une nouvelle signification de la situation sociale du groupe menacé. Nous supposons que les jeunes étudiants tunisiens vont chercher à se distinguer du Musulman d'Orient en adoptant trois stratégies motivationnelles; de renversement des

positions des groupes d'appartenance et de référence, de compétition sociale et d'hétérodoxie ou revendication des similitudes sans renoncer à la singularité (Camilleri, 1973).

2. Résultats de l'étude 4

Les résultats montrent que le renversement des statuts s'est manifesté par une sur-attribution des croyances négatives à l'Islam d'Orient. La compétition sociale s'est manifestée par une assimilation des normes les plus valorisées en Islam, statistiquement et significativement supérieures dans les réponses de l'endogroupe, de telle sorte que l'Islam Tunisien devenait le meilleur au niveau de la foi (Allah, foi), de la pratique religieuse (prière, jeûne), de l'identité (Mohamed), de l'engagement (Coran, religion), de la moralité et de l'ouverture sociale (bonne moralité, tolérance et paix). Les sujets se sont même auto gratifiés avec l'item « paradis ». Les jeunes étudiants se surestimaient alors avec un Islam plus positif, plus conforme aux normes, plus authentique et plus tolérant que ne l'est l'Islam d'Orient, encore une fois les jeunes ont réussi à se sur-valoriser sur les dimensions à partir desquelles on a jugé négativement le Musulman Tunisien. Quant à la stratégie d'hétérodoxie ou de revendication des similitudes (Camilleri, 1973), les sujets ont manifesté un désir de « continuité » et d'identification au groupe d'appartenance (le Musulman Tunisien) avec un Islam de « bonheur », de « perfection », d'« appartenance », de « nationalité », de « coexistence », de « fête », de « joie », de « sympathie », de « respect » mutuel dans une ambiance « tranquille », « sécurisée », « modéré(e) » et « objecti(ve) » qui lève les « interdits », encourage la « créativité » et le « développement » et un désir de continuité et d'identification au groupe de référence (le Musulman d'Orient) avec un Islam qui assure la « conformité » et l'« identification » au « référent », aux « origines », aux « racines », de « langue arabe », celle du « Coran », de la « Mecque », de la « religion de Mohamed », de « facilité », de « fierté », du « sacré » et des « valeurs », aussi de « polygamie ». Dans les stratégies de revendications de singularité (Camilleri, 1973), les jeunes s'opposaient à l'Islam de l'endogroupe (Tunisien) qui est « passéiste », de « séparation des sexes », de « dévalorisation de la femme », « rigide » de « punition », « non civilisé », de « Taliban », de « terrorisme », de « prison », de « désordre » et d'« idiologie », qui « ne satisfait pas aux besoins », « mal compris » et « mal interprété » qui produit une « mauvaise image du Musulman ». Comme ils s'opposaient aussi à l'Islam du référent, celui de l'« arabisme », de « Quraich », de « l'autorité de l'homme », de la « barbe », de « Ben Laden », de « division », d'« égoïsme », des « émeutes », d'« explosion », des « origines arabes », de « refoulement », de « virginité », de « retard », de « supériorité ». Bref, un Islam qui « exploite les pauvres ». L'origine arabe est tout autant revendiquée et rejetée quand elle se

rapporte à Quraich, à Ben Laden, à la barbe et à la violence. Ce sont surtout les pratiquants qui refusent cette identité « arabe » l'accusant de « fanatisme », d'« extrémisme » et de « fermeture ». Toute une logique cognitive et motivationnelle était alors mobilisée pour que le groupe de référence perde sa validité et son statut de superviseur, il est désormais un groupe de référence négative (Newcomb, 1943) auquel les jeunes étudiants Tunisiens ne veulent pas appartenir et s'y identifier parce qu'il menace leur identité sociale. En adoptant ces stratégies de restauration, les sujets ont activé une pensée stéréotypée qui finit par discriminer le Musulman d'Orient. Ils ont réussi à infirmer les méta-stéréotypes négatifs et à valoriser leur groupe d'appartenance sur les dimensions à partir desquelles il était évalué négativement par le Musulman d'Orient ce qui leur a permis d'atteindre un favoritisme endogroupe.

C- Conclusion générale

Qui dit jeune dit exaltation, élan de liberté, réflexion personnelle, action pour changer les traditions et le monde présent, défi pour l'avenir. En effet, le démasquage de la zone muette de la représentation sociale de l'Islam montre bien cette réelle volonté exprimée de la part des jeunes étudiants Tunisiens pour changer, favoriser et distinguer leur groupe d'appartenance. C'est parce que les Musulmans d'Orient jugent les Tunisiens très négativement sur leur foi, leurs pratiques religieuses et leur engagement et moralité au point de les considérer comme « mécréant » et « faux Musulman » que nous trouvons ces quatre dimensions re-signifiées dans leurs représentations de l'Islam.

Les résultats observés en consigne de substitution ne sont pas le simple fait d'une pression normative mais ils sont aussi le produit d'un processus de comparaison sociale. Cette comparaison était une occasion pour les sujets de nourrir un sentiment de supériorité et réduire le conflit avec le Musulman d'Orient. Etant intense, des biais cognitifs interviennent et altèrent la perception des deux groupes, d'appartenance et de référence. Le biais de faux consensus permet en effet de réduire la dissonance cognitive éprouvée par les sujets à cause des méta-stéréotypes négatifs. Ce biais est, en revanche, renforcé par la combinaison de plusieurs facteurs sociaux (Doise, 1993), le contexte social tunisien notamment, l'identité sociale menacée, le sentiment de déviance (Frable, 1993), les jugements négatifs portés sur le Musulman Tunisien et diffusés publiquement dans les médias (Monteil et al., 1996) et le contexte évaluatif de l'expérimentation qui motivent les sujets à établir un accroissement du soi (Manstead et al., 1992; Marks, 1984). Ce sont aussi les représentations, les préjugés et les méta-stéréotypes qui ont aidé les sujets à minimiser chez le Musulman d'Orient, les traits positifs. En effet, « Ben Laden » est évoqué en

consigne de substitution, un cliché largement diffusé par les médias, il semble le stéréotype qui a nourri les jugements négatifs à l'égard du Musulman d'Orient, il a servi pour justifier la discrimination de ce Musulman et augmenté la valeur sociale du Musulman Tunisien. Il y a bien un effet de stéréotypie sous-jacent au biais de faux consensus. En définitive, l'identité est comme l'indique Zavalloni (1973) « moins une substance », une structure, qu'un processus (elle) émerge du passé, de l'interaction avec autrui, elle a une fonction dans le présent qui est celle de l'ajustement à une situation donnée, et elle est pouvoir de transformation dans le futur dans la mesure où de cet ajustement surgit la nouveauté (Deschamps et Moliner, 2008, p.15).

Il n'est nullement possible de parler de l'Islam sans Musulman ni de Musulman sans Islam. Nombreuses sont les recherches qui ont étudié le Musulman dans un contexte interculturel, dans des sociétés d'accueil, européennes notamment, ces recherches ont confirmé toutes le danger des stéréotypes du Musulman sur l'identité des minorités musulmanes ; aussi notre recherche montre que même dans un contexte intra-culturel, sur son propre territoire, le Musulman est menacé par les stéréotypes, les méta-stéréotypes et la discrimination des autres Musulmans. De plus, les recherches consacrées à l'Islam dans un contexte interculturel ont montré que cet objet de représentation contient une zone muette où résident des cognitions contre-normatives non avouables en consigne normale, ayant pour fonction d'éviter d'avoir une image personnelle non gratifiante. Notre recherche a prouvé davantage l'existence de cette zone muette avec des représentations intergroupes formées des jugements négatifs mais contre le groupe de référence et d'appartenance. Les résultats de cette recherche montrent ainsi l'importance de la dimension religieuse dans la définition de l'identité sociale. Elle est, en effet, exprimée à différents niveaux plus ou moins forts et plus ou moins durables, elle est plus forte chez les pratiquants, plus conformistes et collectivistes chez les filles, plus sociable chez les garçons, plus fanatique et ethnocentrique chez le Musulman d'Orient, plus ouverte et tolérante chez le Musulman Tunisien, plus arabe et originale chez le Musulman d'Orient et plus européenne et occidentale chez le Musulman Tunisien, plus durables dans les croyances centrales et plus changeantes dans les croyances stéréotypiques et périphériques. Il s'est avéré aussi que les traits du bon Musulman sont variés et hiérarchisés, les uns sont meilleurs que les autres, pour les pratiquants, le pieux est mieux que le jeûneur et le contraire est aussi vrai pour les non pratiquants. Donc, le prototype du Musulman varie selon un ensemble de facteurs, comme l'appartenance religieuse (pratiquant et non pratiquant), l'appartenance de genre (garçon et fille), et aussi la culture de l'endogroupe. De fait, le processus d'individuation induit par la sécularisation (ou la modernité) a transformé les représentations des pratiques religieuses et du référent religieux qui se manifestent par une

distanciation à l'égard du rite de la prière constatée chez les non pratiquants, la focalisation sur la pratiques religieuses individuelles (prière) constaté chez les filles, la séparation entre le croire et la pratique constaté chez les non pratiquants qui survalorisent la religiosité émotionnelle et cognitive (item croyance et foi cités ensemble et fréquemment) sur la religiosité rituelle institutionnelle (prière), leur refus de l'arabisme et de l'identité « arabe », comme étant le seul « référent » religieux et la survalorisation de l'ouverture sur l'Occident connoté positivement notamment par les non pratiquants. Il y a bien là les produits de la modernité et une tentative de la part des jeunes de substituer à « l'ordre ancien » un ordre nouveau » (Deschamps et Moliner, 2008). Ce travail de remodelage et de re-signification des représentations de l'Islam et du Musulman a pour finalité de restaurer une identité sociale négative.

Notre recherche contribue, aussi, à l'illustration d'une méthodologie simple pour l'étude de l'identité sociale avec les paradigmes et les outils de l'approche des représentations sociales, simple parce qu'elle permet le repérage du contenu et de la valeur émotionnelle et évaluative de cette identité ainsi que les stratégies identitaires de changement avec le moindre coût pour l'enquêteur et l'enquêté, ce qui prouve la pertinence de la théorie de représentation dans l'étude du contenu, de la structure, de la signification et de la dynamique des représentations identitaires. Mais nous restons convaincus que cette étude sur l'identité sociale du jeune Musulman Tunisien n'est qu'une facette parmi d'autres qui restent à explorer. Les pistes à ouvrir sont nombreuses, nous estimons, en effet, qu'il serait important d'analyser les réponses obtenues en plaçant les jeunes dans une procédure de comparaison directe et dans un contexte réel avec le Musulman d'Orient, Egyptien ou Saoudien notamment, et de chercher les variations des réponses. Il serait aussi intéressant de confronter les résultats obtenus avec une deuxième étude réalisée après la révolution Tunisienne ou avec une étude réalisée sur des étudiants Saoudiens et Egyptiens, en inversant les consignes, cela permettrait de croiser les résultats et éventuellement de mieux les expliquer. Plusieurs autres aspects, notamment émotionnels et mythiques pourraient encore être étudiés dans cette identité, ce qui laisse cette recherche ouverte à d'autres travaux.