Événements émotionnels collectifs et représentations sociales

Bernard Rimé et Dario Páez

Université de Louvain, Belgique
Université du Pays Basque, Espagne

1 Événements émotionnels collectifs et représentations sociales

Avec *L'âge des foules* (1981) et *La machine à faire des dieux* (1988), Moscovici a consacré deux ouvrages à l'examen des comportements collectifs. En s'appuyant sur des auteurs classiques, il s'est particulièrement attaché à l'étude des conditions dans lesquelles les comportements de foules émergent, ainsi qu'à celle des conséquences que ces comportements collectifs entraînent tant pour les individus et que pour le fonctionnement social. Pour Moscovici, la psychologie des foules constitue « un passage nécessaire pour quiconque veut comprendre ce qui a trait aux croyances et aux idéologies en général » (1988, p. 59). Dans *La machine à faire des dieux*, il s'attarde tout particulièrement aux conceptions qui ont été avancées par Émile Durkheim (1912) dans son ouvrage consacré aux religions. Le sociologue y développe les rapports qui existent entre les cérémonies religieuses et le renforcement des croyances. Moscovici souligne qu'en plus de la célébration d'un culte, tout événement heureux ou malheureux rassemble les gens et suscite ainsi un processus analogue à celui qui a été décrit par Durkheim pour les religions. On voit les individus « affluer, s'exalter réciproquement, et communiquer intensément », de sorte que « le groupe se reconstitue et s'affirme avec une force exceptionnelle » (Moscovici, 1988, p. 76). On assiste alors à une résurrection des imagos, des emblèmes et des symboles, qui se revivifient et agissent en profondeur. En multipliant les contacts et en les rendant plus intimes, la collectivité rassemblée change le contenu de la conscience de ses membres. Plus fortement qu'à toute autre époque, dit encore Moscovici, les croyances communes et les traditions communes ont une présence certaine pour chacun. Les représentations collectives qui naissent dans ces circonstances en gardent la trace parce que les hommes

les créent ensemble dans un état fort, dans l'exaltation des retrouvailles, animée par des chants, des danses et des représentations scéniques.

Dans ces réflexions, on voit donc apparaître le lien entre la question de la psychologie des foules et celle des représentations sociales dont Moscovici avait initié l'étude empirique bien antérieurement (Moscovici, 1961). Ce lien nous semble d'une importance qu'on ne saurait assez souligner. Il concerne en effet une interface majeure qui relie l'individuel au collectif, il met en lumière des rapports majeurs existant entre l'émotionnel et le cognitif, et il jette un éclairage essentiel sur les relations paradoxales qui unissent la foule, la folie et la pensée sociale. Les rassemblements émotionnels collectifs apparaissent comme des moments essentiels de la recréation ou de l'engendrement des représentations sociales et des croyances partagées. Ces rassemblements peuvent prendre des formes multiples : rituels religieux, fêtes, célébrations, commémorations. Le spectre est large, puisqu'on peut retrouver sous cette bannière les cérémonies de funérailles, les célébrations de mariages, les séances des tribunaux, les concerts de rock ou de musique classique, les rassemblements des supporters lors de manifestations sportives ou encore, les rassemblements de citoyens à l'occasion de manifestations politiques. D'une manière étonnante, la psychologie sociale ne s'est pas attachée à l'étude de cette question de l'impact de tels événements sur les croyances et les représentations sociales, même si des études ont porté sur la relation entre manifestations et identité sociale. Mais celle-ci ont été menées dans une optique essentiellement intra psychique et cognitive (Reicher, 2001 ; Drury & Reicher, 2000). Plus proches de nos intérêts, en sociologie un auteur comme Collins (2004) a développé une approche des rituels ou des comportements collectifs symboliques. De même, Nakamura & Cskihsentmihalyi (2005) ont insisté sur les potentialités qu'offrent les rituels collectifs et les expériences optimales partagées pour l'apprentissage (voir aussi Walker, 2010), le bien-être et le développement des croyances culturelles. Malgré ces développements, il est évident que l'important modèle avancé par Durkheim et repris par Moscovici n'a donc pratiquement pas été soumis à la vérification empirique. Au cours des dernières années, nous avons entrepris plusieurs démarches études dans cette direction. Ce chapitre vise à en donner un aperçu de synthèse. Mais avant d'aborder la description de ces études et des résultats qu'elles ont fourni, on va rappeler brièvement les propositions qui avaient été formulées par Durkheim.

2 Émotions collectives et croyances communes

Dans son ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Émile Durkheim (1912) voyait dans les rituels religieux la façon la plus efficace de raviver périodiquement l'appartenance des individus au groupe et, partant, de revigorer les croyances qui fondent la vie de tout groupe (Collins, 2004 ; Páez, Rimé & Basabe, 2005). Selon son analyse, les individus s'y rassemblent en présence de symboles qui représentent leur groupe d'appartenance et qui évoquent les croyances partagées par les membres. Ils focalisent leur attention sur des objets ou thèmes communs, dans un cadre temporel et physique « spécial ». Ils agissent à l'unisson, de manière coordonnée, en synchronisant à la fois leurs gestes, leurs actions, et leurs expressions vocales et verbales. Ils participent à des comportements collectifs coordonnés et chargés de puissantes significations symboliques. Au cours du rituel se développent de nombreuses manifestations

expressives collectives sous forme de gestes, de mouvements, de danses, de paroles, de cris, ou de chants.

Ces manifestations engendrent une atmosphère emplie d'émotion et de ferveur. Les émotions des participants se font alors mutuellement écho et se renforcent réciproquement de telle sorte qu'un climat de fusion émotionnelle collective s'ensuit : les sentiments individuels laissent la place aux sentiments partagés. En outre, la convergence des actions et des émotions renforce un sentiment de similarité. Chacun éprouve le sentiment de partager une série de caractéristiques avec les membres du groupe ou d'être en communauté avec eux pour ces caractéristiques. La combinaison de cette perception de similitude et du partage d'émotions de haute provoque un dépassement du soi individuel vers l'appartenance au groupe, une transcendance du soi vers le nous. Pour Durkheim, cette situation de transcendance et d'empathie généralisée est le levier d'action des rituels collectifs. Le sentiment d'appartenance au groupe est ravivé et la cohésion sociale renforcée. Les croyances partagées, diluées au quotidien par la vie individuelle, reviennent à l'avant-plan de la conscience de chacun d'eux. Ils peuvent ensuite retourner à leurs occupations individuelles. Ils seront pour un temps habités par la force du groupe et des croyances communes. Une confiance dans l'existence affermie leur permettra d'affronter la vie quotidienne avec un sentiment de force et de sens.

Comme l'a souligné Moscovici (1988), ces propositions qui ont été formulées par Durkheim (1912) à propos des rassemblements collectifs de type religieux peuvent être étendues à tous les types de rassemblements collectifs. D'ailleurs Durkheim lui-même fait référence aux manifestations de l'affaire Dreyfus ou à la Révolution française. Il a ainsi proposé un modèle général valable pour tout type de comportement collectif, qu'il soit séculaire ou religieux, pour autant qu'il fasse référence aux valeurs culturelles. Dans les pages qui suivent, nous allons décrire des études qui ont porté sur des rassemblements collectifs de différents types. Dans chacune d'elles, on a examiné en particulier les rapports existant entre l'intensité des émotions vécues par les participants ou l'importance de leur participation d'une part, et leurs représentations sociales d'autre part. À chaque fois, l'hypothèse était que l'intensité des émotions vécues au cours du processus collectif et/ou le niveau de participation au processus collectif prédisaient un changement dans les représentations sociales.

3 Marches et procession

En Belgique, dans la région dite de « l'Entre-Sambre-et-Meuse », une importante tradition folklorique s'est perpétuée depuis le Moyen Âge. Dans plus de quatre-vingts villes ou villages de cette région, une célébration annuelle d'une durée de trois jours met en scène des processions religieuses accompagnées de « marcheurs ». Les marcheurs sont des habitants de la ville ou du village, au nombre de plusieurs centaines. Ils portent des tenues militaires et des armements de type historique. Ils s'entraînent au long de l'année, et lors des jours de fête annuelle, ils accompagnent les processions religieuses en marchant au pas comme des compagnies militaires sur de très longues distances. Pour les « marcheurs », ces rituels représentent des moments symboliques à haut impact émotionnel.

L'étude qui va être décrite (Rimé & Jaminet, 2011) avait pour but de vérifier si la participation à des événements émotionnels de masse de ce type entrait en association avec les principales variables évoquées dans le modèle de Durkheim. On a donc choisi de mesurer auprès de marcheurs et de non marcheurs (1) l'estime de soi (échelle de Rosenberg mesurant l'estime négative et l'estime positive) ; (2) l'anxiété état (échelle STAI de Spielberger mesurant la relaxation-confiance, l'anxiété et la tension) (Spielberger, Gorsuch & Lushene, 1970) ; (3) la mesure de l'intégration sociale (échelle ESAS en dix items de Richer et Vallerand, 1998) ; et enfin (4) les représentations sociales, abordées sous la forme des croyances de base mesurées au moyen de deux échelles de Janoff-Bulman (1989), celle qui évalue la croyance dans la bienveillance du monde et celle qui concerne la croyance dans un monde juste. Ces dernières variables concernent des croyances consensuelles partagées par les individus et remplissent des fonctions de protection par rapport à l'angoisse existentielle. Elles appartiennent à la classe des « illusions positives » (Taylor, 1983). Bulman & Wortman (1978 ; Janoff-Bulman, 1992) ont montré que le niveau de ces représentations s'effondre en cas d'exposition à un événement émotionnel traumatique.

Dans l'axe du modèle de Durkheim, on s'attendait à ce que par comparaison avec des non participants, les participants aux marches folkloriques se distinguent après la marche par une estime de soi plus élevée, une anxiété plus basse, une intégration sociale plus forte, et des croyances de base d'un niveau supérieur. On a également voulu vérifier spécifiquement l'hypothèse de Durkheim selon laquelle l'expérience de fusion émotionnelle vécue au cours de l'événement collectif était déterminante pour la production de tels effets. On a donc ajouté aux mesures une échelle permettant au répondant marcheur d'évaluer l'intensité de son expérience de fusion au cours des marches. Ainsi, au sein du groupe des marcheurs, on s'attendait à observer une estime de soi plus élevée, une anxiété plus basse, une intégration sociale plus forte, et des croyances de base d'un niveau supérieur chez les individus qui avaient éprouvé un sentiment de fusion plus intense avec son groupe, par comparaison avec qui avaient éprouvé ce sentiment à un niveau moindre. Toutes les mesures ont été effectuées auprès des 93 marcheurs (18 femmes) au cours du premier ou du deuxième jour qui suivait les trois jours de la fête annuelle à laquelle ils venaient de participer. À l'exception de l'échelle de fusion, les mêmes mesures ont été proposées à un large groupe de répondants non marcheurs ($N = 324$) appartenant au même milieu semi-rural et à la même classe sociale moyenne et moyenne inférieure que les marcheurs. On a ensuite extrait de ce groupe 93 répondants contrôle pairés pour l'âge et le sexe avec les 93 répondants marcheurs.

La comparaison des marcheurs et des non marcheurs a donné des résultats qui se situaient très largement dans la ligne des prédictions du modèle de Durkheim. Ainsi, l'indicateur d'estime de soi positive était plus élevé chez les marcheurs que dans le groupe contrôle ($p < .001$), mais il n'y avait pas de différence entre les deux groupes à l'indicateur d'estime de soi négative. Pour l'échelle d'anxiété-état, l'indicateur de relaxation-confiance manifestait également un niveau significativement supérieur chez les marcheurs ($p = .001$). Mais il n'y avait pas de différence significative entre les deux groupes ni pour l'indicateur d'anxiété de cette échelle, ni pour l'indicateur de tension. On peut souligner au passage que tant pour l'estime de soi que pour l'anxiété-état,

ce sont les indicateurs positifs et non les indicateurs négatifs qui sont associés à la participation à l'événement émotionnel de masse. Cette observation est en cohérence avec les données qui montrent que de tels événements ont généralement pour effet majeur d'activer et de renforcer les affects positifs.

La comparaison des marcheurs et des répondants contrôle pour la mesure d'intégration sociale a également produit un résultat parfaitement dans la ligne proposée par Durkheim, puisque le niveau moyen des premiers était significativement différent de celui des seconds ($p < .001$). Enfin, l'évaluation des représentations sociales a encore pleinement confirmé le modèle puisque le groupe des marcheurs a présenté des niveaux moyens significativement très supérieurs tant pour la croyance dans la bienveillance du monde ($p < .001$) que pour celle qui concerne la croyance dans un monde juste ($p < .001$).

On a ensuite entrepris de diviser le groupe des marcheurs selon le médian de la distribution des scores à l'échelle évaluant l'intensité de l'expérience de fusion avec le groupe au cours des marches. Cette division a permis la comparaison de 47 marcheurs pour lesquels l'expérience de fusion fut plus intense avec 46 marcheurs pour lesquels cette expérience avait été moins intense. Cette comparaison a donné lieu à la reproduction de tous les effets de la comparaison précédente, à l'avantage des marcheurs, soit estime de soi positive plus élevée ($p < .005$), relaxation-confiance plus élevée ($p < .001$), intégration sociale plus élevée ($p < .001$), croyance dans la bienveillance du monde plus élevée ($p < .001$), et croyance dans un monde juste ($p < .001$) plus élevée. Pour compléter ces comparaisons, on a procédé à la division en deux selon un mode aléatoire du groupe des non marcheurs ou groupe contrôle des comparaisons précédentes. On disposait ainsi d'un moyen d'une part de vérifier la fidélité des observations faites sur ces répondants contrôle et d'autre part, de situer pur les différentes variables de l'étude le niveau auquel ils se situaient par rapport aux niveaux observés pour les groupes de marcheurs « haute fusion » et « basse fusion » respectivement. De cette manière, on a pu constater que pour les cinq variables considérées, les deux sous-groupes contrôle se situaient à des niveaux moyens équivalents. En outre, pour les cinq variables également, le niveau moyen de ces groupes contrôle était chaque fois inférieur au niveau moyen observé pour les marcheurs « basse fusion ».

En conclusion, l'étude a pris pour cible une situation collective qui, bien que différente de celles sur lesquelles Durkheim a fondé sa théorie, répond bien à ce que l'auteur visait quand il parlait de rituels sociaux ou de rassemblements émotionnels de masse. Les personnes que nous avons étudiées avaient pris part à une situation collective à forte valeur symbolique tant pour eux-mêmes que pour l'ensemble de la communauté dont ils sont issus. Dans cette situation collective, ces personnes ont développé une activité de marche synchronisée au sein d'un groupe où tous les membres portaient le même uniforme, où tous répondaient aux mêmes consignes et où tous défilaient sous le regard des membres de leur communauté. Les observations qui ont été effectuées dans ce contexte entrent en parfaite cohérence avec le modèle théorique. Les marcheurs ont présenté une supériorité par rapport aux non marcheurs à la fois pour les indicateurs d'estime de soi et de confiance-relaxation, et pour l'intégration sociale. En outre, ils ont manifesté une forte consolidation de leurs représentations sociales. Enfin, comme

prédit par le modèle, tous ces effets se sont trouvés plus accentués chez les participants qui ont éprouvé des sentiments de fusion avec le groupe que chez ceux qui n'ont que peu ou pas fait cette expérience.

4 Concerts et chœurs

Une deuxième étude a examiné à nouveau les mêmes questions que celle qui vient d'être exposée, avec toutefois une variante dans la méthode. L'événement visé était un concert de musique classique auquel prenaient part un grand nombre d'exécutants, à la fois musiciens et choristes (Rimé & Jaminet, 2011). Ici encore, il s'agissait d'une situation collective impliquant à la fois une participation synchronisée des membres de l'orchestre à un mouvement d'ensemble et un haut engagement émotionnel de leur part vu leur immersion dans le champ musical. Cette fois, on a cherché à installer un délai entre la mesure de fusion avec le groupe au cours de l'événement émotionnel collectif et les autres mesures de l'étude. Dans un premier temps, immédiatement après leur prestation lors d'un concert public et dans la salle de concert, on a demandé aux musiciens et choristes (N = 70, 36 femmes) de répondre à l'échelle destinée à mesurer l'intensité de l'expérience de fusion qu'ils avaient vécue pendant l'événement. Une semaine plus tard, lors d'une séance de répétition, les mêmes concertistes ont été contactés à nouveau et ont répondu aux trois autres questionnaires de l'étude, soit le questionnaire d'anxiété-état avec ses trois sous échelles, le questionnaire d'intégration sociale, et le questionnaire abordant les représentations sociales avec les croyances de base.

Comme dans l'étude précédente, on a ensuite divisé les répondants selon le médian de la distribution des scores à l'échelle de fusion et on a obtenu de cette manière un sous-groupe de concertistes qui avaient rapporté avoir fait une expérience de forte fusion avec le groupe au cours du concert (N = 36) et un sous-groupe de concertistes qui avaient rapporté n'avoir fait que faiblement ou pas du tout ce type d'expérience (N = 34). Par ailleurs, on a repris le *pool* des répondants contrôle de l'étude précédente (N = 324) pour en extraire les données de deux groupes contrôles constitués d'individus pairés pour l'âge et le sexe avec les membres des deux sous-groupes de concertistes.

La comparaison des quatre groupes ainsi constitués n'a pas révélé d'effet significatif pour les mesures d'anxiété-état. En ce qui concerne l'indicateur d'intégration sociale, une différence significative ($p = .02$) a été observée entre le sous-groupe des concertistes « haute fusion » et celui des concertistes « basse fusion ». Comme on s'y attendait, elle indiquait une intégration sociale plus élevée dans chez les premiers. Mais la comparaison des quatre groupes dans une même Anova ne manifestait plus de différence significative. Enfin, en ce qui concerne les mesures de représentations sociales, l'Anova a révélé des différences hautement significatives, tant pour la croyance en un monde bienveillant ($p < .001$) que pour la croyance en un monde juste ($p = .001$) (figures 1 et 2). Les comparaisons multiples ont conduit aux mêmes constatations pour ces deux mesures. Conformément aux hypothèses issues du modèle de Durkheim, ce sont les concertistes qui avaient l'expérience de haute fusion avec le groupe pendant le concert qui présentaient les valeurs moyennes les plus élevées. Ils se distinguaient des

autres concertistes qui venaient ensuite. Enfin, les deux groupes contrôle se situaient à un même niveau, situé significativement plus bas que les deux précédents.

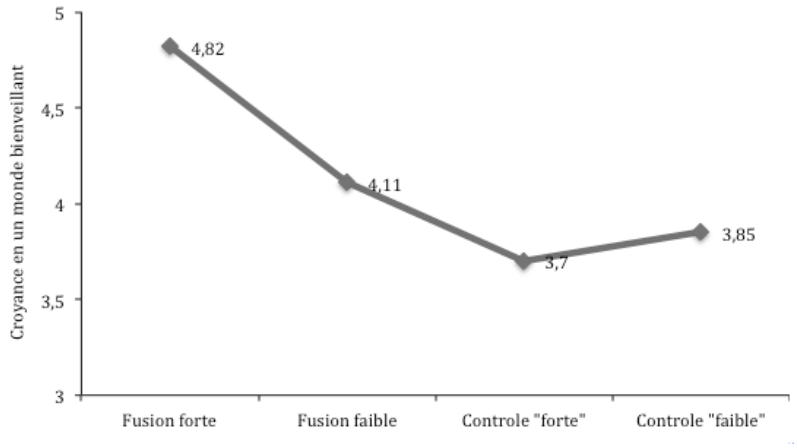


Figure 1 – Croyance en un monde bienveillant dans les quatre conditions de l'étude

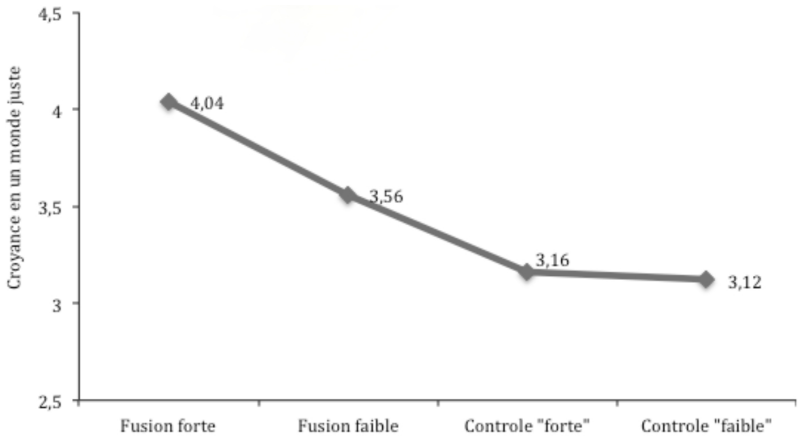


Figure 2 – Croyance en un monde juste dans les quatre conditions de l'étude

Les résultats de cette étude dont les mesures dépendantes ont été recueillies une semaine après l'événement collectif sont donc moins marqués que ceux de l'étude sur les marcheurs où les mesures avaient été prises le lendemain ou le surlendemain du troisième jour de marche. On n'a pas retrouvé chez les concertistes l'effet qui concernait l'estime de soi chez les marcheurs. De même, l'effet pour l'intégration sociale s'est avéré moins évident chez les concertistes que ce ne fut le cas chez les marcheurs. Mais en revanche, les effets relatifs aux représentations sociales se sont manifestés avec la même clarté et la même force dans les deux études. Avec prudence, parce qu'il y a des différences non négligeables entre les deux études, on pourrait avancer l'explication suivante. Dans son ouvrage, Durkheim (1912) insiste sur le fait qu'à partir du

moment où les participants ont quitté la situation collective qui les a temporairement rassemblés, les effets de celle-ci s'estompent progressivement et tendent à disparaître. C'est la raison pour laquelle Durkheim voyait la nécessité d'une périodicité des rituels religieux. Il s'agit en effet de raviver périodiquement leurs effets afin que les individus retournés dans leur isolement continuent à les éprouver. Durkheim pointait le fait que dans les grandes religions, la périodicité observée est celle du rituel hebdomadaire. Une durée d'une semaine pourrait donc avoir un caractère relativement critique pour les effets des rassemblements collectifs. En une semaine, chez les concertistes, les effets d'estime de soi et, en partie, ceux d'intégration sociale pourraient avoir subi cet estompage. Mais il ne semble pas que cela ait été le cas pour ce qui concerne les représentations sociales.

5 Induction expérimentale d'une manifestation collective

Les deux études qu'on vient de décrire souffrent évidemment des limitations inhérentes à leur *design* corrélationnel. Les résultats observés sont en grande cohérence avec le modèle que nous cherchons à éprouver. Mais les observations se prêtent à des explications alternatives. Il va de soi qu'une mise à l'épreuve probante exigerait des études menées basées sur une induction expérimentale accompagnée de contrôles appropriés. Peu d'études expérimentales ont consisté à mettre en scène une situation simulant les manifestations collectives. Basabe, Páez, Wlodarczyc, Zumeta, et Telletexea (2012) ont entrepris une démarche de ce type en vue de vérifier les hypothèses selon lesquelles la participation à une manifestation collective aurait un impact à la fois sur l'expérience d'identification et de fusion avec le groupe, sur l'estime de soi collective, et sur les représentations sociales liées au thème de la manifestation. Les auteurs ont ainsi assigné aléatoirement des étudiants en travail social soit à participer à ce qu'on leur a présenté comme « une activité organisée » ($N = 20$), soit à une condition de contrôle dans laquelle cette activité n'intervenait pas ($N = 20$). L'activité organisée impliquait la rédaction de slogans et de la confection de pancartes exprimant une opposition aux préjugés anti-immigrants et à manifester ensuite sur le campus en exhibant ces slogans. Une semaine avant et une semaine après l'événement, les participants des deux conditions ont répondu à des questionnaires mesurant (1) l'estime de soi, (2) la fusion d'identité, abordée au moyen de l'échelle graphique IOS (Inclusion of the Self in Others), et (3) la similarité perçue avec le groupe. Enfin, ils ont également répondu à des questions évaluant leurs représentations sociales de l'immigration, sous forme de leurs réponses émotionnelles face à la question de l'immigration (méfiance, insécurité) et de leurs préjugés envers l'immigration (par exemple : « les immigrés devraient avoir droit aux mêmes prestations de soins que les basques »).

Les données récoltées ont été soumises à des Anovas 2 x 2 qui comparaient le groupe expérimental et le groupe contrôle ainsi que les mesures « avant » et « après ». Ces analyses ont montré qu'alors que le groupe contrôle ne présentait aucun changement ni pour l'estime de soi, ni pour la fusion d'identité, ni pour la similarité perçue avec le groupe, le groupe expérimental manifestait « après » une augmentation significative pour chacune de ces trois variables. En outre, par comparaison avec le groupe contrôle, on a constaté dans le groupe expérimental, une diminution significative (1) de la menace perçue de l'immigration, (2) des préjugés relatifs à l'immigration se sont

tous deux réduits par comparaison, et (3) des sentiments de méfiance et d'insécurité à l'égard des migrants. Cette étude expérimentale a donc confirmé les points majeurs de la théorie de Durkheim puisque la simulation d'une manifestation a entraîné chez les participants à la fois le processus de fusion émotionnelle et d'intégration au groupe, le renforcement du sentiment de confiance et la consolidation de toutes les représentations sociales liées au thème de la manifestation mise en scène.

6 Manifestations socio-politiques de protestation : le Mouvement des indignés

En Espagne, au printemps de l'année 2011, un important mouvement de protestation en opposition à la situation économique et sociale s'est déclaré de manière spontanée à Madrid au lieu dit « La Puerta del Sol ». Ce mouvement a pris la forme d'une occupation de jour comme de nuit de lieux publics par un grand nombre de volontaires et s'est accompagné de dialogues et d'interactions sociales intensives entre les participants. Il est connu sous le nom de « Mouvement des indignés » ou encore « Mouvement du 15 mai » s'est rapidement étendu à d'autres villes du pays. Il n'y a pas eu de terme précis à ce mouvement, et il est probable qu'il continue d'exister sous différentes formes au moment où nous écrivons ces lignes. Páez, Javaloy, Wlodarczyk, Espelt et Rimé (2012) ont entrepris d'étudier l'impact psychosocial de ces manifestations de masse. L'objectif était notamment d'y examiner l'idée durkheimienne selon laquelle la communion émotionnelle et la fusion des identités occasionnées par la participation à des rassemblements collectifs aboutissent à renforcer l'intégration sociale et l'accord avec les croyances et les valeurs communes. Les participants étaient des personnes qui ont fréquenté les lieux associés à ce mouvement dans différentes villes du pays. Ils ont été contactés au cours du mois de juin 2011 par des étudiants de doctorat en psychologie soit sur place, soit à l'occasion d'une manifestation liée au mouvement, soit encore sur les campus des universités. La base de données ainsi constituée comporte 243 participants (44,9% d'hommes), âgés entre 17 et 68 ans (moyenne = 29,4 ; SD = 11,8) dont 34,2% de personnes au travail, 40% d'étudiants universitaires, et 16% de femmes au foyer et de chômeurs ou retraités. Les répondants étaient des résidents de Madrid (33,7%), Barcelone (21,8%), San Sebastián (20,6%), Bilbao (11,9%) et Victoria (8,2%). On a d'abord évalué leur degré d'implication personnelle dans le mouvement en leur demandant : « Avez-vous personnellement participé au mouvement à la Puerta del Sol, à la Plaza Catalunya, etc. ? » sur trois points (1 = participation au mouvement lui-même ; 2 = participation à des mouvements, mais pas directement liés ; et 3 = non-participation. Ensuite, les participants ont répondu à échelle de mesure de communion émotionnelle et de fusion d'identité lors des manifestations liées au Mouvement du 15 mai ou à défaut, lors d'un grand rassemblement auquel ils ont pris part récemment. En référence à ces événements collectifs, ils devaient évaluer sur sept points les items suivants (1 = pas du tout d'accord ; 7 = tout à fait d'accord) : « J'ai été baigné dans une émotion partagée par tout le groupe » ; « J'ai ressenti une sorte de connivence entre nous » ; « On s'est senti transformés et plus convaincus de nos idées » ; « J'étais totalement absorbé par ce que je devais faire » ; « J'ai perdu la conscience de moi-même » ; « Je me suis senti comme transporté hors de moi-même, et devenir une partie du groupe » ; « J'ai le sentiment d'avoir accompli quelque chose de

bien, de grand » ; « J'ai eu la sensation d'être appuyé, soutenu par les autres membres du groupe ». Cette échelle a une structure unidimensionnelle avec une valeur de α de Cronbach de .90. Pour y répondre, la plupart des participants ont mentionné les événements et rassemblements relatifs au Mouvement des indignés (61,1%), une personne sur dix a fait référence à des rassemblements familiaux (11,4%), avec des amis (13,2%), avec des collègues de travail (8,4%) ou lors d'activités sportives (7,2%). Les participants ont également répondu à une mesure d'intégration sociale par le biais de l'échelle courte de soutien social perçu constituée d'items « J'ai un lien très fort avec mes amis », « Mes amis et moi sommes vraiment importants les uns pour les autres » et « Je me sens intégré(e) à un groupe de personnes ». Enfin, les participants ont été invités à indiquer la mesure dans laquelle ils endossaient une série de valeurs. La liste de ces valeurs a été constituée de manière à représenter les valeurs promues par le Mouvement du 15 mai : solidarité, liberté, dignité, participation, justice sociale, égalité.

Pour vérifier si le mouvement étudié avait suscité la communion émotionnelle et l'identification collective à un niveau plus intense que des activités de groupe plus courantes, on a comparé les moyennes observées pour les participants aux manifestations du 15 mai et pour ceux qui avaient fait référence à des activités de groupe de routine. Les résultats ont confirmé l'hypothèse. La participation à des événements liés au Mouvement du 15 mai a effectivement suscité beaucoup plus de communion et de fusion de l'identité ($M = 5.39$) que ce ne fut le cas pour les activités du groupes non liées au mouvement social ($M = 4.06$) ($p < .001$). En outre, il s'est également avéré que plus la communion émotionnelle et la fusion d'identité étaient intenses, plus le soutien social perçu était élevé ($r = .32$, $p < .001$). Ces données sont donc en pleine cohérence avec les propositions de Durkheim sur la fusion émotionnelle qui s'impose chez les participants aux rassemblements sociaux et sur les effets d'intégration sociale qui résultent de leur participation. Dans une analyse supplémentaire, on a divisé les participants selon la médiane pour la communion et l'identification collective tout en continuant à distinguer par ailleurs ceux qui ont participé aux manifestations du 15 mai et ceux qui ont participé à d'autres activités de groupe. L'ANOVA effectuée sur les données de soutien social perçu a mis en évidence un effet d'interaction de ces deux variables indépendantes. La figure 3 montre que parmi les individus qui ont participé au mouvement, ceux qui ont éprouvé une forte communion rapportent davantage de soutien social perçu que ceux qui n'ont guère éprouvé de communion ; par ailleurs les différences observées sont faibles pour ceux qui n'ont pas participé au mouvement. Ces résultats apportent un appui au rôle critique que Durkheim attribuait à la fusion émotionnelle dans les effets d'intégration sociale qu'entraînent les mouvements collectifs.

Enfin, on a examiné les corrélations entre la communion et l'identification collective dans les manifestations et l'endossement des valeurs prônées par le Mouvement du 15 mai. Pour chacune des valeurs ainsi mesurées, les résultats ont confirmé que plus les individus avaient participé aux manifestations du Mouvement du 15 mai, mais surtout, plus ils avaient fait l'expérience de fusion émotionnelle au cours de ces manifestations, plus ils se trouvaient en accord avec les valeurs représentées par le mouvement social. Avec ces données, nous rencontrons l'une des idées majeures de

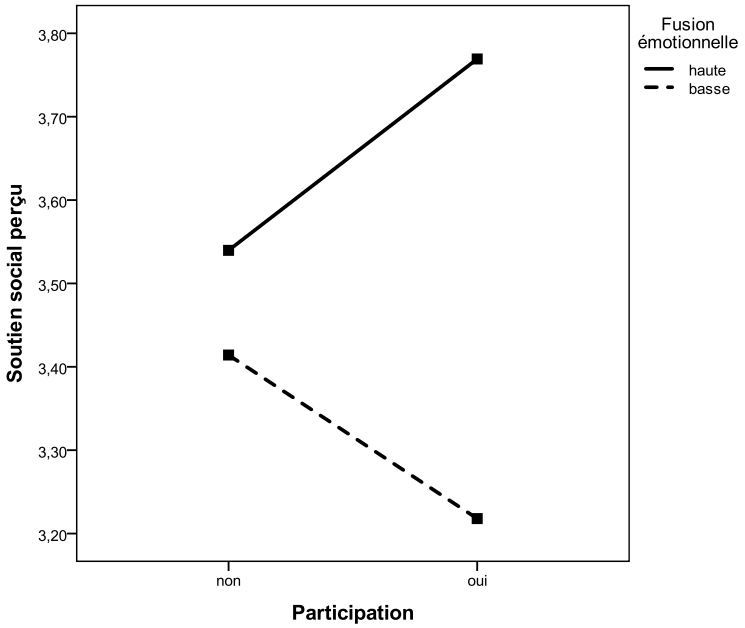


FIGURE 3 – Soutien social perçu en fonction du niveau de fusion émotionnelle faible ou élevée et de la participation ou non participation au Mouvement du 15 mai

Durkheim : les représentations sociales ou collectives telles que les valeurs culturelles sont nourries par les émotions produites dans les rassemblements collectifs et sont ancrées dans ces émotions.

7 Manifestations socio-politiques après un traumatisme collectif

En Espagne, le 11 mars 2004 plusieurs attentats terroristes à la bombe ont frappé simultanément des trains de banlieue à Madrid entraînant la mort de près de 200 personnes. Ces événements ont déclenché des scènes de protestation et des troubles sociopolitiques dans toutes les villes du pays. On peut estimer qu'un quart de la population espagnole a participé aux nombreuses manifestations de protestation de masse qui se sont répétées au cours de jours suivants. Páez, Basabe, Ubillos, et Gonzalez-Castro (2007) ont entrepris d'examiner les effets de la participation à ces manifestations socio-politiques. Des données ont été recueillies auprès d'un échantillon de 661 personnes âgées de 17 à 90 ans et constitué d'étudiants universitaires (63% de l'échantillon) et de leurs proches (37%) contactés dans cinq régions espagnoles et huit universités. L'échantillon ne comprenait pas de victimes directes. Les participants ont répondu à des questionnaires respectivement une, trois et huit semaines après les attentats. Lors des mesures effectuées une semaine après les événements, on a évalué le degré de participation du répondant à des manifestations au cours des jours précédents. Si 22% des répondants ont déclaré ne pas avoir participé à des manifestations, 11% ont déclaré les avoir fréquentées parfois, 15% un grand nombre de fois, et 52%

ont répondu avoir pris part à toutes les manifestations. Ces données ont ensuite été dichotomisées en non manifestants (score de 1 « pas du tout participé à des manifestations ») et manifestants (scores 2, 3, et 4 à l'échelle de réponse). Dans l'axe du modèle de Durkheim, l'étude visait notamment à examiner la mesure dans laquelle la participation aux mouvements collectifs de masse avait entraîné des modifications dans les représentations sociales existant chez les participants à propos de la situation sociale de leur collectivité.

Deux mesures de représentations sociales ont été utilisées à cet égard, soit la perception du climat émotionnel et la perception de la croissance post-traumatique. La mesure du climat émotionnel perçu (De Rivera & Páez, 2007 ; Bar-Tal, Halperin & De Rivera, 2007) aborde les représentations sociales des émotions qui prévalent dans le groupe national. Elle a été effectuée lors de la première semaine et lors de la huitième semaine qui a suivi les événements, au moyen de l'échelle de climat émotionnel en dix items (Páez, Ruiz, Gailly, Kornblit & Wiesenfeld, 1997). L'instrument invite les participants à indiquer la mesure dans laquelle ils endossent différentes propositions quant à leur perception des conditions de vie dans leur pays (« Veuillez évaluer au moyen des phrases qui suivent la situation actuelle de votre pays » ; par exemple, « Le climat social est marqué par l'espoir », « pas du tout » – « tout à fait »). Un score de climat émotionnel positif a été dérivé de l'échelle à partir d'une analyse factorielle qui a mis en évidence un facteur unique hautement saturé pour les items tels que la joie, l'espoir, la solidarité et la confiance. En ce qui concerne la seconde mesure, la croissance post-traumatique aborde les bénéfices personnels et interpersonnels que les gens peuvent retirer de leur gestion positive d'un épisode traumatique auquel ils ont été exposés (Tedeschi & Calhoun, 1996). Au départ, cette mesure a été développée dans le contexte de l'étude des traumatismes individuels. Mais en cas de traumatisme collectif, la croissance post-traumatique peut également se mesurer au niveau sociétal. Elle s'apparente alors à des représentations sociales sur l'endogroupe et sur la société. L'échelle de mesure utilisée dans l'étude a été développée à partir de l'Inventaire de croissance post-traumatique (PTGI, Tedeschi & Calhoun, 1996) et de l'Échelle de croissance (SRGS, Parc, Cohen & Murch, 1996) et abordait à la fois des bénéfices intrapersonnels (par exemple, sentiment de croissance personnelle ; perception de changements dans l'appréciation de la vie), des bénéfices interpersonnels et collectifs (par exemple, perception d'une amélioration des relations avec les autres ; perception d'une cohésion sociale accrue). En outre, trois items liés à la croissance collective ont été ajoutés (« renforcement de la participation politique et de l'engagement », « renforcement de la sensibilisation envers les violations des droits de l'homme dans le pays », « renforcement de la sensibilisation envers les violations des droits de l'homme dans le monde »). Ces derniers items sont particulièrement pertinents, car ils constituent des indices d'une culture de la paix telle que proposée par l'UNESCO (Basabe & Valencia, 2007). L'ensemble des items proposés au répondant était précédé de l'instruction « Indiquez dans quelle mesure les événements du 11 mars ont eu des conséquences positives pour vous et pour les autres ». Cette mesure de croissance post-traumatique a été récoltée lors de la troisième semaine qui a suivi les événements.

Comme prédit par le modèle de Durkheim, les résultats ont montré une corrélation positive notable entre l'indicateur de fréquence de participation aux manifestations et

Tableau 1 – Corrélations entre l'intensité de l'expérience de fusion avec le groupe et les valeurs portées par le Mouvement du 15 mai chez les participants et chez les non participants

		Participants	Non participants	Z
Solidarité	Corrélation	.380**	-.072	2.19**
	Sig. (unilateral)	.001	.341	
	N	69	35	
Liberté	Corrélation	.341**	.096	1.20
	Sig. (unilateral)	.002	.292	
	N	69	35	
Dignité	Corrélation	.305**	.076	1.11
	Sig. (unilateral)	.006	.332	
	N	68	35	
Joie	Corrélation	.436**	.058	1.88*
	Sig. (unilateral)	.000	.373	
	N	69	34	
Honnêteté	Corrélation	.273*	.193	.39
	Sig. (unilateral)	.012	.137	
	N	68	34	
Participation	Corrélation	.212*	-.161	1.75*
	Sig. (unilateral)	.040	.178	
	N	69	35	
Créativité, imagination	Corrélation	.438**	-.139	2.83**
	Sig. (unilateral)	.000	.213	
	N	69	35	

** La valeur est significative au niveau de $p < 0,01$ (test unilateral).

* La valeur est significative au niveau de $p < 0,05$ (unilateral).

un indicateur d'activation émotionnelle mesuré lors de la première semaine. Ainsi, à l'encontre d'une conception cathartique de l'expression collective des émotions, plus les gens ont participé aux manifestations, plus leur niveau d'activation émotionnelle était élevé. En ce qui concerne le climat émotionnel perçu dans la société, les manifestants ont présenté un résultat supérieur à celui des non manifestants pour l'indicateur de climat émotionnel positif perçu lors des mesures de la huitième semaine. Alors que pour les non manifestants, on n'enregistrait aucune différence entre leurs résultats pour cette variable à la première semaine 1 et à la huitième semaine, on constatait une élévation significative dans le même intervalle pour les manifestants. La participation aux manifestations s'avérait ainsi associée à une modification positive de la perception du climat social. Par ailleurs, en ce qui concerne les données de la croissance post-traumatique telle qu'elle avait été évaluée lors de la troisième semaine après les événements, on constatait une différence très significative entre les manifestants et les

non manifestants, avec une valeur moyenne de 4,5 (sur une échelle en cinq points) pour les manifestants et de 3,93 pour les non-manifestants ($p < .001$). La participation aux manifestations semble ainsi conforter la croyance qu'on peut retirer des bénéfices à la fois personnels et sociaux (et donc, une « croissance post-traumatique ») de la gestion d'une expérience traumatique. Si cette interprétation est correcte, elle suggère que les mouvements collectifs entraînent un élargissement des ressources cognitives. Une analyse menée selon le modèle des équations structurales a ensuite confirmé que cet effet sur la croissance post-traumatique a été le principal médiateur de la perception d'un climat émotionnel positif. Ces résultats cadrent bien avec une vision fonctionnaliste de la participation sociale aux cérémonies et aux mouvements collectifs. Les processus communautaires d'adaptation, et en particulier la participation à des manifestations de masse peuvent entraîner le développement d'une croissance post-traumatique dans la mesure où de telles modalités d'adaptation alimentent un climat émotionnel positif d'espoir et de solidarité collective, comme le proposait Durkheim.

8 Événements émotionnels collectifs après génocide au Guatemala

Dans cette partie, nous allons examiner les effets de rassemblements émotionnels collectifs intervenus dans des pays qui ont connu des périodes de graves violations des droits humains. Martin-Beristain, Páez et Gonzalez (2000) ont étudié des familles de victimes du génocide perpétré par les forces armées régulières du Guatemala dans le cadre d'une lutte anti-guérilla. Entre 1960 et 1996, ce pays a connu près de quatre décennies de conflits internes armés et de répression politique accompagnés de massacres de masse et de déplacements massifs de populations. On estime que de 100 000 à 200 000 personnes, principalement des indiens Mayas, femmes, enfants et personnes âgées en majorité, ont subi une mort violente au cours de ce conflit. Plus de la moitié des personnes tuées ont été assassinés dans des massacres de groupe visant à détruire les communautés. Au cours des années 1970 et 1980, l'armée guatémaltèque a développé une politique de « terre brûlée » qui a détruit plus de 400 villages de la population indigène. Cette violence parrainée par l'État a également comporté le déplacement de populations et la militarisation de la campagne. Selon la Commission de clarification historique, un million de personnes – environ 25% de la population des hautes terres guatémaltèques – ont été déplacées entre 1981 et 1983. Des accords de paix ont été signés en 1996, mais n'ont guère été mis en œuvre dans les réformes. La participation à un mouvement social en faveur des droits de l'homme comportant notamment des commémorations, des rituels, des manifestations et l'édification des monuments mémoriaux a été la réponse collective des communautés mayas à l'impunité et aux entraves à la réparation et au changement politique. Martin-Beristain et ses collègues ont évalué le degré de participation de près de 3 500 parents de victimes à des cérémonies collectives de deuil ou de commémoration des massacres. Ils ont également évalué la situation psychologique de chaque répondant au moment de l'étude. En cohérence avec le modèle de Durkheim selon lequel les rituels sociaux attisent les émotions, les résultats ont montré que plus ces personnes y avaient pris part, plus leur niveau d'émotions négatives était élevé. Mais comme prédit par le modèle également, les personnes qui avaient participé aux rituels sociaux présentaient par ailleurs de

meilleurs résultats pour différents indicateurs relatifs aux croyances et au fonctionnement social. Elles manifestaient notamment des résultats plus réduits que les non participants sur des mesures du sentiment d'impuissance et de désengagement. Elles présentaient en outre une meilleure reconstruction du soutien social et davantage de comportements altruistes.

Gasparre, Bosco et Bellelli (2010) ont également examiné les corrélats de la participation à des commémorations, des cérémonies de deuil ou des situations de justice transitionnelle au Guatemala auprès de 59 personnes (41 femmes, 18 hommes) qui avaient été directement touchées par le génocide. Ils ont mesuré combien de fois chacune d'elles avait participé (1) à des commémorations séculaires, (2) à la Commission vérité et réconciliation mise en place dans le pays, et (3) aux rituels funéraires et commémoratifs religieux. Selon les résultats, non seulement la participation à ces événements collectifs n'a pas entraîné de diminution des émotions négatives liées à l'expérience de la violence collective, mais elle était en outre liée à des niveaux supérieurs de rumination mentale et de partage social à propos des événements traumatiques du passé. Ici encore, les observations empiriques viennent à l'appui de l'affirmation de Durkheim selon laquelle la participation à des rituels collectifs entraîne la réactivation des émotions plutôt que leur extinction. Mais à l'appui de la seconde face du modèle de Durkheim, pour chacun des trois types de rites considérés, une participation plus élevée s'avérait associée à un soutien social plus élevé, à un recours supérieur aux à des moyens de soutien social pour gérer ses difficultés, à un comportement altruiste renforcé, à un engagement accru dans l'action politique et le mouvement social en faveur des droits de l'homme, et dans une moindre mesure, à l'évitement des pensées et réactions liées à l'événement traumatique. En outre, la participation à des rituels était associée à la croissance post-traumatique, ce qui confirme que les rituels renforcent les croyances positives au sujet de soi-même, des autres individus et de la société. Ces résultats sont importants, car ils émanent de participants qui ont vécu une profonde tragédie sociale. Cependant, l'étude est limitée par le fait qu'elle a été rétrospective et basée sur des répondants bénévoles. Les études que nous allons aborder maintenant ont eu recours à des observations et ont fait appel à de larges échantillons de victimes et d'auteurs de violence collective.

9 Événements émotionnels collectifs après génocide au Rwanda

On estime que plus de 800 000 personnes ont été tuées au cours du génocide qui a eu lieu au Rwanda entre avril et juillet 1994 dans le contexte du conflit qui opposait de longue date les ethnies « hutu » et « tutsi » de ce pays. Par la suite, environ 130 000 personnes ont été mises en détention sous l'accusation de participation à ce génocide. En vue de gérer cette situation à laquelle les tribunaux ordinaires ne pouvaient faire face, un système communautaire coutumier de résolution des conflits appelé « Gacaca » a été adapté pour constituer une version rwandaise des Commissions vérité et réconciliation. À l'occasion de plusieurs études, nous avons examiné si les tribunaux Gacaca ainsi mis en œuvre ont exercé une incidence sur les émotions et sur des variables cognitives et sociales. Dans une étude qui visait à une première approche de ces questions, 50 survivants du génocide et 50 prisonniers accusés d'être responsables

d'actes de génocide ont répondu à quatre échelles de mesure à la fois 45 jours avant et 45 jours après leur participation au tribunal Gacaca de leur région (Kanyangara, Rimé, Philippot & Yzerbyt, 2007). Les échelles ont évalué (1) les émotions négatives ressenties actuellement en référence au génocide (2) le climat émotionnel perçu (3) les stéréotypes négatifs à l'égard de l'exogroupe, et (4) la similarité perçue entre les membres de l'exogroupe. Ces deux dernières variables constituaient des mesures directes des représentations sociales des membres de chaque groupe, victimes ou prisonniers, à l'égard de l'autre groupe. La mesure de stéréotypes a été basée sur des adjectifs recueillis au cours d'une étude préliminaire menée au sein de chaque groupe comme stéréotypiques de l'autre groupe. La mesure de similarité perçue émanait des recherches sur les relations intergroupes qui ont démontré qu'une signature du préjugé intergroupe consiste à considérer les membres de l'exogroupe comme étant peu différenciés, ou très semblables entre eux (« tous les membres du groupe des "X" sont pareils ») (Yzerbyt, Judd & Corneille, 2004). En ce qui concernait les émotions individuelles, cette première étude a montré que les émotions négatives (tristesse, peur, dégoût, anxiété et honte) ont été considérablement renforcées après la participation à la Gacaca, en particulier parmi les survivants. En ce qui concerne le climat émotionnel, compte tenu de la réactivation extrême des souvenirs négatifs des conflits intergroupes suscitée par les situations Gacaca, on s'attendait à ce que l'émotion négative prévale. Ce fut effectivement le cas. Le climat émotionnel s'est détérioré après la Gacaca, et la dépression a été plus marquée parmi les survivants que parmi les prisonniers. Ainsi, toutes les variables relatives aux émotions négatives reflètent les effets émotionnels de réactivation prédits par le modèle de Durkheim. En ce qui concernait les variables cognitives et sociales, avant de prendre part au Gacaca, les survivants exprimaient des stéréotypes plus marqués à l'égard des prisonniers que l'inverse. Mais les stéréotypes négatifs à l'égard de l'autre groupe ont été nettement diminués après Gacaca, tant parmi les rescapés que parmi les prisonniers. Cet effet a été particulièrement prononcé pour les stéréotypes des survivants envers les prisonniers. Quant à l'homogénéité perçue de l'exogroupe, dans la ligne des idées de Durkheim, notre hypothèse était que la similitude de l'exogroupe devait diminuer après la Gacaca. C'est en effet ce que nos résultats ont révélé, à la fois chez les survivants et chez les prisonniers. Les résultats pour les deux variables cognitives et sociales étaient donc totalement en ligne avec l'hypothèse de Durkheim.

Le rituel à haute intensité émotionnelle constitué par les Gacaca a donc contribué à une élévation significative de la cohésion sociale d'au moins deux manières : en réduisant les stéréotypes négatifs attribués à l'exogroupe et en réduisant la similitude perçue attachée aux membres de l'exogroupe. Cependant, une importante faiblesse de notre première étude était l'absence de groupes contrôle de participants qui n'étaient pas encore exposés à des Gacaca. Cette limitation empêche de garantir que les effets observés dans les comparaisons « avant » et « après » étaient effectivement attribuables à la participation au processus Gacaca. Par conséquent, nous avons mené une nouvelle étude incluant de tels contrôles, tant pour les victimes que pour les prisonniers, ainsi qu'un nombre beaucoup plus important de participants (Rimé, Kanyangara, Páez & Yzerbyt, 2011). Les données ont été recueillies dans quatre des cinq provinces rwandaises. Les victimes et les auteurs appartenaient soit au groupe ex-

périmental soit au groupe contrôle. Au contraire des participants expérimentaux, les participants contrôle provenaient de communautés où aucun procès Gacaca n'avait encore eu lieu et ils n'avaient pris part à aucun autre procès Gacaca en dehors de leur quartier. Les deux types de participants ont répondu d'abord avant et puis après le procès Gacaca auxquels prirent part les participants « expérimentaux ». Les deux ensembles de données ont été recueillis dans une période de dix semaines. Au total, 755 personnes ont pris part à l'étude. Le groupe expérimental comprenait 384 participants dont 200 victimes et 184 prisonniers. Le groupe témoin incluait 371 participants dont 195 victimes et 176 prisonniers. Les résultats ont à nouveau confirmé le modèle de Durkheim selon lequel la participation à un rituel implique la réactivation des émotions. Alors que les victimes de la condition de contrôle n'ont présenté aucun changement significatif pour ces variables, les victimes qui ont participé au Gacaca ont manifesté une augmentation de la quasi-totalité des émotions négatives évaluées. En effet, des augmentations significatives marquées ont été observées pour la colère, le dégoût, la peur, l'anxiété et la tristesse. Toutefois, la participation au Gacaca a suscité une diminution importante de la honte parmi ces victimes, ce qui suggère que de tels événements sociaux contribuent à restaurer la dignité des victimes. Du côté des prisonniers, les résultats pour les émotions négatives ressemblaient à ceux des victimes. Conformément aux prédictions, les détenus qui ont participé au Gacaca ont manifesté une augmentation des émotions négatives de peur, de tristesse et d'anxiété alors que les résultats des détenus de la condition de contrôle sont demeurés inchangés de la première à la seconde mesure. En outre, la participation des détenus au Gacaca a entraîné chez eux une augmentation de la honte, manifestant ainsi profil inverse à celui des victimes sur un point majeur. En somme, l'étude montre que la participation à un rituel de justice transitionnelle comme le Gacaca entraîne un coût émotionnel marqué tant pour les victimes et les auteurs. Ces résultats sont en cohérence avec les observations cliniques fréquentes selon lesquelles la participation à une procédure de vérité et de réconciliation implique un risque de nouveaux traumatismes (Daley, 1997 ; Hamber, 2001, 2006 ; Hayner, 2001). Ils appuient pleinement Durkheim (1912) selon lequel la réactivation émotionnelle qui résulte de la stimulation réciproque des participants est au cœur des rituels sociaux.

Dans cette étude, nous avons en outre constaté que le changement des représentations sociales avait été ancré dans, ou du moins associé à, l'augmentation de l'activation émotionnelle des participants. En nous basant sur des scores de changement obtenus à partir des mesures « avant » et « après » Gacaca, nous avons en effet testé l'idée que le changement en émotions ressenties remplissait le rôle de processus médiateur entre la participation au Gacaca et les changements positifs dans les représentations sociales. Les analyses de médiation et de régressions conduites sur ces données ont démontré un effet de médiation partielle à l'appui du modèle de Durkheim. Selon ce modèle, en effet, l'effervescence émotionnelle est le levier d'action des changements produits par les rassemblements collectifs. Ce résultat est important parce qu'il suggère que l'activation émotionnelle, même négative, sert de support au changement des représentations sociales.

Conclusions

Après la « *Völkerpsychologie* » de Wundt (1904), la psychologie sociale d'orientation empirique a perdu de vue l'étude de la psychologie collective. Au cours du XX^{e} siècle, mis à part quelques veilleurs lucides (Moscovici, 1981, 1988 ; Reicher, 2001 ; Bar-Tal, Halperin & De Rivera, 2007), les psychologues sociaux ont orienté leurs intérêts scientifiques bien loin de l'étude des processus de masse et des rassemblements de foules pour se focaliser sur des phénomènes interpersonnels ou intrapsychiques. C'est d'autant plus paradoxal que par ailleurs, la réalité sociale de ce siècle a été repue d'immenses illustrations des pouvoirs de la psychologie collective et de sa capacité à entraîner autant le basculement du monde que d'épouvantables massacres. La psychologie sociale du XXI^{e} siècle est loin de s'annoncer sous de meilleurs augures. Le désert scientifique en matière de psychologie collective est bien illustré par l'examen des entrées des index des grands manuels actuels de psychologie sociale. Dans l'ouvrage introductif à la psychologie sociale de Susan Fiske (2008) qui compte 760 pages, l'index ne comporte aucune entrée pour le terme « collectif » et une seule entrée pour le terme foule (elle renvoie à une brève évocation des travaux de Reicher). Dans l'énorme *Handbook of Social Psychology* (1 500 pages) dirigé par Fiske, Gilbert, et Lindzey (2010), parmi les 37 chapitres thématiques que compte l'ouvrage, aucun n'aborde la psychologie collective. Dans les 34 pages de l'index de cet ouvrage monumental, les entrées faisant référence à la psychologie collective brillent par leur absence (une entrée pour « *collective emotions* », une entrée pour « *collective mind* », et une entrée pour « *crowding & aggression* »). Le *Handbook* original, celui de Lindzey et Aronson de 1969 comportait un chapitre sur « les comportements collectifs » écrit par Stanley Milgram et Hans Toch. Aujourd'hui, emportés par la vague des neurosciences et du succès de leurs nouvelles technologies d'investigation, les psychologues sociaux s'orientent aujourd'hui vers l'étude des modifications cérébrales dans leurs tentatives de comprendre les processus sociaux. On n'est donc pas près de sortir des explications intrapsychiques. Les chances de voir se développer une approche scientifique des puissants phénomènes collectifs dont nous sommes chaque jour les témoins, s'en réduisent d'autant.

Les travaux dont nous avons donné un aperçu dans ce chapitre montrent que l'étude des processus collectifs est faisable. Nos études de terrain ont porté sur un bon nombre d'événements collectifs de la réalité sociale courante : marches folkloriques et processions, concerts et chœurs, manifestations diverses, et même, situations « vérité et réconciliation » avec les tribunaux Gacaca du Rwanda. Ces études ont pu être menées sur de larges groupes de répondants, au moyen de mesures qui ont été effectuées avant, pendant et/ou après leur participation à l'événement collectif visé. Ils comportent même une tentative qui démontre qu'une étude expérimentale des questions de manifestations collectives est possible et peu déboucher sur des résultats très encourageants. Nos études ont été en mesure de mettre à l'épreuve de diverses manières un modèle majeur, comme l'a souligné Moscovici (1988) des effets des processus collectifs. Dans ces études, les effets à l'appui du modèle durkheimien ont été particulièrement abondants. Ils ont montré que les individus qui prennent pat à des rassemblements émotionnels de masse en ressortent à la fois affectés au plan émotionnel et transformés notamment sur les plans de l'estime de soi et de la confiance, de l'intégration sociale,

et des représentations et croyances. Peu de champs d'études en psychologie sociale offrent des résultats aussi importants pour la compréhension de la vie sociale réelle.

Bien entendu nos études comportent des limites. La plus importante à nos yeux, c'est leur appui exclusif sur des mesures par questionnaires et des réponses auto-rapportées. Le recours à de telles méthodes a constitué un moyen simple et pratique pour accéder rapidement à des données collectées au cœur d'événements sociaux. Les résultats qui ont été obtenus de cette manière sont suffisamment encourageants pour ouvrir la voie à des recherches qui feront appel à des mesures d'un niveau de sophistication supérieur. Il faudra notamment faire appel à des observations comportementales. Mais il faudra surtout entreprendre l'examen des changements dans les contenus des représentations sociales suite à la participation à des événements collectifs. De nombreuses questions pourront être abordées. Ainsi, quels sont les rapports existant entre l'évolution du contenu des représentations sociales d'une part, et les symboles, les slogans et le type d'émotions qui ont été activées au cours d'un événement collectifs, d'autre part ? Quelle est la nature exacte des changements observés dans les représentations à la suite d'une participation à un tel événement ? Quelle est la permanence et quelle est la robustesse de tels effets ? En quoi diffèrent exactement les changements de représentations qui résultent, disons par exemple, de la participation à un match de football où les discours sont absents et où dominent des symboles et de slogans, de ceux qui sont suscités par la participation à un meeting politique où les symboles et slogans sont doublés de discours très élaborés ? En quoi diffèrent les changements de représentations qui résultent de la participation à une manifestation collective dans un espace commun, de ceux qui résultent du partage social de personne à personne tel qu'il se diffuse en chaîne dans les communautés lorsque se produit un événement émotionnel commun (Rimé, 2007). Dans une étude récente, nous avons pu montrer que dans des circonstances de ce type, il y a des analogies dans les effets qui résultent des processus collectifs et ceux qui font suite au processus interpersonnel (Rimé, Paéz, Basabe & Martinez, 2010). Qu'est-ce qui se modifie dans les représentations sociales chez les participants d'une cérémonie de deuil ? Est-ce l'image du disparu ? Ou la représentation de l'existence, des valeurs et des croyances qui poussent à vivre ? Ou la vision que l'on a de la manière dont on va aborder la vie demain ? Qu'est-ce qui change dans les représentations des personnes qui prennent part à une fête de famille ? Cette dernière question a déjà été abordée dans une étude récente (Páez, Bobowik, Bilbao, Campos & Basabe, 2011), et elle a fourni des résultats prometteurs : l'intensité émotionnelle positive ressentie pendant la fête rituelle de Noël renforçait le bien-être subjectif des participants. En outre, la perception de similitude entre les participants au cours de cette fête familiale augmentait la perception de cohésion au sein de la famille. En somme, la participation à cette fête suscitait des changements à la fois dans l'image de soi et dans la représentation sociale de la famille. L'étude révélait l'existence d'antécédents davantage affectifs pour le premier effet et davantage cognitifs pour le second. Et ces deux types d'antécédents s'avéraient précisément être ceux que Durkheim avait mis en relief : l'activation émotionnelle et la fusion d'identité.