

Dynamique de la fonction identitaire des représentations sociales dans le cas d'une rencontre entre deux cultures

Anne-Marie Mamontoff
Université de Perpignan Via Domitia, France

Este estudio muestra el papel desempeñado por la representación social del trabajo en el mantenimiento de la identidad gitana, cuando los gitanos se encuentran confrontados a nuevas prácticas de trabajo asalariado que entran en contradicción explícita con su sistema de valores. El marco teórico viene dado por el modelo del núcleo central (Abric, 1994). Los resultados muestran : 1) que en el caso de las mujeres hay una transformación masiva de la representación del trabajo debido al impacto de un nuevo tipo de relación (o nuevas prácticas) con el medio ambiente sin que haya una evolución del núcleo central o de las "mentalidades"; 2) que en el caso de los hombres, hay una práctica de trabajo asalariado sin que se dé una transformación de la representación del trabajo.

Palabras claves: representaciones sociales, núcleo, identidad, nuevas prácticas, gitanos.

Dynamics of the identity function of the social representations in the case of a meeting between two cultures

This study examines the role played by the social representation of work in the maintenance of the identity of Gypsies, when they are confronted with new wage practices that explicitly clash with their system of values. The theoretical approach is based on the central core model (Abric, 1994). The results highlight: 1) in women, there is a massive transformation of the representation of work due to the impact of a new type of relationship with the environment (new practices), but there is no evolution of mentalities (the central core); and 2) in men, there is an acting out of the wage practice without any transformation of the representation of work.

Key words: social representations, central core, identity, new practices, gypsies.

La longue sédentarisation des Tsiganes à Perpignan les a contraints à développer des modes de survie adaptés à l'environnement. Alors que seule une minorité d'hommes a une activité salariée, l'ensemble des femmes contribue largement à faire vivre la communauté à partir de nouvelles pratiques sociales. On constate alors une modification considérable de la représentation du travail chez les femmes, ce qui n'est pas le cas chez les hommes. Pourtant la transformation observée ne traduit pas un rapprochement vers la modernité, mais met en lumière l'une des fonctions essentielle des représentations sociales: celle destinée au maintien de l'identité du groupe et de la distance sociale au hors-groupe.

Nous sommes ici dans le cas d'une rencontre entre deux groupes sociaux (Tsiganes et non-Tsiganes) qui attribuent un sens diamétralement opposé à l'objet social «travail» et à la pratique qu'il véhicule. L'individualisme, l'indépendance vis-à-vis du groupe d'appartenance, la réussite personnelle, économique et sociale sont des critères associés à la valeur «travail» dans la société d'accueil. A l'opposé, chez les Tsiganes, le travail joue un rôle fondamental car il est orienté vers le développement et le maintien de la cohésion groupale, essentielle celle-ci à la définition de soi.

Le développement théorique est axé, d'une part, sur le rôle du noyau central et de la fonction identitaire dans la stabilité des représentations sociales et, d'autre part, sur l'impact des pratiques sociales sur la flexibilité des représentations.

La stabilité des représentations sociales

Les représentations sociales sont des activités mentales de construction, voir de reconstruction, de la réalité que les groupes élaborent à propos des objets sociaux. Ces processus de reconstruction se font à l'intérieur des groupes sociaux ayant chacun des caractéristiques singulières et donnent lieu à des représentations spécifiques (Poeschl, 2003). Elles recouvrent un ensemble de connaissances, de croyances, d'opinions, d'attitudes qui sont produites collectivement et donc partagées par les individus d'un même groupe social. «Les représentations sociales constituent une modalité particulière de la connaissance, généralement qualifiée de "connaissance de sens commun" dont la spécificité réside dans le caractère social des processus qui la produisent» (Guimelli, 1999, p. 63). Elles sont cristallisées dans la mémoire collective et participent de l'identité des groupes sociaux. «Les souvenirs des événements collectifs du passé servent aussi à la définition du soi social des personnes: faire partie d'un groupe national, ethnique ou professionnel, implique de partager un ensemble de représentations sociales sur le passé du groupe» (Deschamps, Paez et Pennebaker, 2002, p. 247). Ainsi, les représentations sociales ne sont pas de simples processus de traitement de l'information qui résument les données, elles reflètent des consensus durables entre les individus (Rouquette, 1997) qui traversent l'histoire. Il sera donc question, d'une part, des caractéristiques du noyau central (Abric, 1994) et, d'autre part, de l'une des fonctions propre aux représentations sociales: la fonction identitaire.

Le noyau central

Nous voici au cœur des représentations sociales en tant que systèmes signifiants, notamment par ce qui est exprimé dans le noyau ou le système central. Celui-ci permet l'enracinement dans les mémoires collectives des significations les plus persistantes et les plus partagées d'un groupe social relativement à un stimulus ou objet social. «Le système central, structurant les cognitions relatives à l'objet est le fruit des déterminismes historiques, symboliques et sociaux auquel est soumis le groupe social» (Moliner, 1996, p. 61). Il constitue la partie la plus abstraite et la plus résistante de la représentation. C'est le noyau qui remplit dans la représentation la fonction signifiante «...c'est au noyau que l'on peut attribuer les spécificités des significations qu'un groupe attache à un objet social » (Moliner, 2001, p. 28). Il constitue la base commune de la pensée, celle-ci pouvant alors se définir comme «pensée sociale». La notion de connaissances partagées se trouve ainsi précisée et éclairée: «...ce qui est partagé, c'est d'abord, fondamentalement, le noyau» (Rouquette, 1997, p. 132). Il est donc le lieu de consensus et ne se discute pas à l'intérieur du groupe. «Ainsi, chaque membre du groupe "voit les choses" à peu près de la même façon et il assure, de ce fait, un rôle capital du point de vue social» (Guimelli, 1999, p. 81).

Le noyau est marqué par l'idéologie du groupe, celle-ci conçue comme un ensemble de valeurs spécifiques. En effet, une partie de son contenu se réfère à la mémoire du groupe et peut être envisagée comme re-présentation du passé. Ces représentations sociales du passé inscrivent dans les mémoires collectives les valeurs et les normes auxquelles les membres du groupe se rattachent et par lesquelles se définit le consensus. «...les représentations sociales sont fortement marquées par leur inscription dans un processus temporel et historique. Le contenu social d'une représentation résulte donc, entre autres, de ce que Grize, Vergès et Silem (1987) appellent les "matrices culturelles d'interprétation". Ces matrices mettent en œuvre un cadre culturel de connaissances et de comportements...» (Abric, 1994, p. 220). Ceci fait que le noyau résiste à ce qui pourrait le mettre en cause. «Cette propriété est fondamentale sur le plan social. En effet, elle empêche que des bouleversements profonds interviennent dans l'univers cognitif du sujet à chaque fois que son environnement physique ou social vient interroger, à un niveau ou à un autre, sa façon de penser» (Guimelli, 1999, p. 81).

A partir de là, on comprendra aisément que le noyau central, en tant que mémoire du groupe où se cristallisent ses valeurs et ses normes, détermine les prescriptions et les interdits. «A l'intérieur d'un univers culturel donné, on ne peut pas percevoir le monde n'importe comment: la perception opère dans cet univers selon des conventions bien précises...» (Vinsonneau, 1997, p. 80).

Dans le cas d'une cohabitation entre deux groupes sociaux, aux systèmes de valeurs différents, un même objet social peut ne pas avoir la même signification. Nous voici confrontés à la fonction identitaire, qui contribue également au maintien de la stabilité des représentations sociales.

La fonction identitaire

Les représentations sociales remplissent différentes fonctions; nous n'aborderons que la fonction identitaire, celle de *construction et de renforcement de l'identité du groupe social*. Selon Abric (1994), la fonction identitaire est généralement énoncée et rarement démontrée. Elle contribue à la stabilité des représentations sociales. «...la théorie du noyau n'explique pas tout. Pour comprendre la stabilité des représentations, nous devons aussi nous tourner vers les fonctions qu'elles remplissent dans l'environnement social» (Moliner, 2001, p. 34).

Certains travaux mettent en lumière la fonction identitaire. Mugny et Carugati (1985) montrent le rôle que jouent les représentations sociales de l'intelligence (différentes selon des groupes d'enseignants suisses et italiens) dans la régulation des conflits identitaires. Ces représentations permettent d'élaborer un univers mental cohérent et une identité sociale personnelle gratifiante.

La fonction identitaire apparaît également dans l'étude de Jodelet (1989) concernant la représentation de la folie dans une communauté rurale où vivent en liberté les malades mentaux. La population, dans la crainte d'être assimilée à ce groupe stigmatisé, construit un système de représentation de la folie qui lui permet de gérer ses interactions quotidiennes avec les malades et de préserver une distance sociale. En ce sens, dira Jodelet, la représentation s'apparente à l'idéologie. Cette fonction identitaire des représentations sociales apparaît donc déterminante dans la construction et le maintien de l'identité des groupes et, par-delà, dans les relations intergroupes et le maintien de la distance sociale.

La fonction identitaire nous ramène à la signification de l'objet de représentation pour les groupes sociaux ou plus précisément au sens qu'ils lui attribuent selon les conventions culturelles. A l'évidence, le sens attribué aux objets sociaux varie d'un groupe à un autre, d'une culture à une autre: ce qui constitue un objet social important dans une culture peut ne pas se voir attribuer la même signification dans une autre culture. C'est la raison pour laquelle les différents types de sociétés qui se représentent différemment le monde habitent dans des mondes différents (Moscovici, 1991).

«L'habillage» social de l'objet correspond à une hiérarchie des valeurs qui différencie les groupes. «...chaque groupe choisit de reconstruire la réalité sociale sous une forme compatible avec ses valeurs et ses intérêts» (Moliner, 2001, p. 34). Ainsi, la lecture de l'objet peut se faire selon des grilles extrêmement différentes, voire antagonistes car opposant les idéologies. «Du fait de sa composante d'ancrage, la représentation s'élabore au travers de rapports tissés dans la division sociale et les régulations symboliques qui les gèrent; elle porte ainsi l'expression de l'identité du groupe, et se relie à d'autres représentations du même collectif, marquant en son sein le fonctionnement idéologique. Cette perspective, délibérément sociocognitive, affirme l'existence d'une correspondance entre les contenus, les processus de traitement de l'information et les différenciations sociales» (Gaffié, Marchand, 2001, p. 208). Pour ces auteurs, si les groupes sociaux déclinent la réalité selon des logiques différenciatrices, c'est bien parce qu'ils estiment ne pas devoir penser comme les autres.

L'objet de représentation, sa signification sont donc au cœur des interactions sociales autour de cet objet. «...les représentations sociales d'un objet orientent les interactions sociales autour de cet objet. Elles régulent donc les relations intergroupes suscitées par l'objet» (Moliner, 2001, p. 34). En fin de compte, la signification de l'objet crée les consensus intragroupes et les dissensions intergroupes.

Si les groupes sociaux s'entendent sur des systèmes communs de décodage de la réalité, au travers des représentations sociales, si celles-ci sont marquées par des cadres interprétatifs qui portent la marque du groupe (référents identitaires, valeurs...), et qu'elles traversent l'histoire par l'héritage de la mémoire collective, on peut être alors porté à croire que les représentations sont immuables. Pourtant, elles peuvent évoluer.

La flexibilité des représentations

L'ensemble des productions mentales collectivement générées (idéologie, religion, valeurs, normes, sens commun, etc.) se constitue et se maintient non sans métamorphoses plus ou moins radicales à travers les interactions entre les nombreux acteurs sociaux et avec des décalages temporels (Kazakai, 2002). Les changements d'état des représentations ne sont pas aléatoires. Ils sont liés, d'une part aux circonstances, à leur évolution, aux perceptions qu'ont les groupes de ces évolutions et, d'autre part, aux types de pratiques qu'ils mettent en œuvre pour y faire face et par-delà, à la compatibilité entre pratiques et représentations anciennes.

Les transformations radicales

On admet que pour qu'il y ait transformation des représentations, il faut que le groupe social soit concerné par un événement nouveau, susceptible de générer, chez ce groupe, des comportements adaptatifs. «L'équilibre d'une représentation sociale est seulement rompu par des facteurs externes qui se ramènent en dernière analyse à des modifications de l'environnement et des pratiques» (Rouquette et Rateau, 1998, p. 114). L'événement en question peut susciter des pratiques plus ou moins en accord avec les représentations anciennes.

Dans la mesure où les circonstances changent et affectent le groupe, ce sont, en général, les schèmes périphériques qui captent la nouveauté et qui se modifient. On parle dans ce sens de fonctions de défenses destinées à protéger le noyau central. «Le système périphérique constitue alors une pièce essentielle dans les mécanismes de défense visant à protéger la signification centrale de la représentation» (Guimelli, 1999, p. 85). Il constitue pour un temps plus ou moins long le dispositif adaptatif de la représentation qui permet d'absorber le changement de représentation (Flament, 1994 a, 1994 b), pouvant supporter les chocs et se transformer pour maintenir intactes les valeurs centrales. Cette fonction de défense, propre à la périphérie, permet le cheminement d'évolutions de différentes natures des représentations. Autrement dit, si les

changements sont rendus possibles, c'est bien grâce à cette propriété qui rend les représentations compatibles avec des réalités, par définition évolutives.

Les groupes sont enclins à préserver leurs représentations de l'environnement social. «Face à une information ou à un événement contredisant leurs croyances, ils vont donc adopter des stratégies que l'on peut comprendre comme autant de mécanismes de défense. Mais en théorie, ces mécanismes de défense ne seront mobilisés que dans le cas où la contradiction porte sur le noyau de la représentation» (Moliner, 200, p. 36). On connaît à l'heure actuelle trois types de transformations radicales: la transformation progressive, la transformation résistante et la transformation brutale.

Dans le premier cas, le groupe est confronté à un événement nouveau qui n'est pas fondamentalement opposé à ses croyances anciennes. Il génère alors des pratiques à caractère inhabituel, mais qui ne sont pas étrangères au groupe. Elles sont, en quelque sorte, répertoriées dans des schèmes périphériques «dormants». Ce sont les circonstances nouvelles qui activent ces schèmes: l'adaptation à la nouveauté réactive des croyances mises en sommeil. C'est probablement la fréquence de la pratique qui gomme son caractère inhabituel, faisant évoluer la représentation en douceur. Certaines cognitions périphériques, fortement activées, s'intègrent progressivement au noyau central. On arrive alors à une transformation dans laquelle les schèmes anciens fusionnent avec les schèmes nouveaux pour constituer de nouveaux consensus. Ceux-ci ne se font pas en rupture avec le passé. Tel est le cas observé dans la transformation de la représentation de la chasse par Guimelli (1989).

Dans le second cas, cette dynamique a lieu quand le groupe se trouve confronté à des circonstances nouvelles en contradiction explicite avec ses représentations (notamment avec le noyau central). Il se trouve alors dans l'obligation de fournir des pratiques nouvelles opposées à ses valeurs. Le système périphérique fait face à cette contradiction par le développement de «schèmes étranges» (Flament, 1994 b) qui permettent de gérer la contradiction, du moins pour un temps. Dans la mesure où ces schèmes se multiplient, en raison de la récurrence des pratiques, le noyau central se trouve finalement modifié. Seulement, cette transformation centrale se fait en rupture avec le passé. C'est le cas observé dans la transformation de la représentation de l'identité par Mamontoff (1996, 2002).

Enfin, dans le troisième cas, la transformation de la représentation a lieu lorsque les nouvelles pratiques mettent en cause de manière directe la signification centrale sans possibilité pour le système périphérique de recourir à des mécanismes de défense. Dans ce cas, le noyau central est totalement modifié en raison de l'importance de la pratique et de sa permanence. Ce type de dynamique a été mis en lumière par Andriamifidisoa (1982).

Compatibilité entre pratiques et systèmes de valeurs

Comme le souligne Pérez (2004), l'étude des représentations sociales suppose aborder le lien qui existe entre les dynamiques sociales et les dynamiques psychiques, entre la culture, la société et le fonctionnement cognitif. Il existe une

interaction permanente entre la culture et les processus mentaux dans laquelle les pratiques collectives constituent le lieu d'expression par excellence des singularités des groupes. Ainsi les représentations ne peuvent se concevoir sans référence aux pratiques, voire aux prescriptions qu'elles véhiculent. Mais, comment définir les pratiques sociales? Pour Abric (1994) il s'agit de systèmes d'action socialement investis et historiquement déterminés. Pour notre part, nous insistons sur le marquage culturel des pratiques sociales au sens où elles témoignent des rôles que prescrivent les valeurs du groupe. Dans le cadre d'une rencontre entre deux groupes aux valeurs différentes ou opposées, se pose le problème de l'appropriation de la pratique nouvelle. Pour qu'un groupe s'engage dans une pratique, il faut qu'elle soit compatible avec ses croyances et ses valeurs. «Il ne suffit pas qu'un individu soit engagé dans une pratique pour qu'il la reconnaisse comme sienne et se l'approprie. Encore faut-il qu'elle lui apparaisse comme acceptable par rapport au système de valeurs qui est le sien» (Abric, 1994, p. 220). Cette appropriation est rendue nécessaire pour que la pratique se maintienne et devienne fréquente. «Car pour qu'une pratique sociale, même imposée, se maintienne, encore faut-il qu'elle puisse, à terme, être appropriée, c'est-à-dire intégrée dans le système de valeurs, de croyances et de normes, soit en s'y adaptant, soit en le transformant. Toute contradiction entre les représentations sociales et des pratiques amène nécessairement la transformation de l'une ou de l'autre» (Abric, 1994, p. 237).

Par ailleurs, on sait que pour que les pratiques nouvelles aient un effet sur le changement d'état d'une représentation, il est nécessaire que trois conditions soient remplies:

- «il faut que ces pratiques soient récurrentes dans la population considérée;
- il faut également qu'elles soient valorisantes, matériellement ou symboliquement ou qu'elles permettent au moins le maintien de la valeur;
- enfin, leurs implications doivent apparaître comme spécifiques et limitées dans l'ensemble de l'univers social. Cela signifie qu'elles ne touchent pas de manière évidente à d'autres représentations et qu'elles n'aient pas d'incidence sur le niveau de raison proprement idéologique» (Rouquette et Rateau, 1998, p. 115).

De ce qui vient d'être dit, on déduit que le groupe ne s'engage dans des pratiques nouvelles que dans la mesure où celles-ci ne s'opposent pas fondamentalement à ses valeurs; il faut que ces pratiques nouvelles soient «acceptables» pour le groupe. Ainsi, pour qu'il y ait transformation des représentations, les pratiques nouvelles doivent être fréquentes, valorisantes pour le groupe et non contradictoires avec son idéologie.

L'ÉTUDE DE LA REPRÉSENTATION DU TRAVAIL CHEZ LES TZIGANES

Méthode

En raison des caractéristiques de la population étudiée (Tsiganes) et de l'objet de la représentation (le travail), des précisions méthodologiques s'imposent. Des recherches récentes (Guimelli et Deschamps 2000, Deschamps et

Guimelli 2004, Flament et Rouquette 2003), permettent d'émettre l'hypothèse que certains aspects d'une représentation peuvent être masqués car leur expression verbale serait perçue comme une transgression de certaines normes (Flament, Guimelli et Abric 2006). Cela signifie que les enquêtes pourraient ne pas exprimer certaines choses par crainte de montrer un désaccord avec les normes. Ces auteurs suggèrent de créer des situations particulières pour démasquer les non-dits circonstanciels. Dans notre cas la population tzigane masculine a fait l'objet d'enquêtes par un homme gitan et la population gitane féminine par une femme non-gitane qui travaille avec ces groupes depuis 1983.

Cette étude a été organisée en quatre phases:

1. Des entretiens libres destinés au recueil d'information sur le travail traditionnel. L'échantillon est composé de 98 gitans sédentaires, hommes et femmes âgés de plus de 45 ans.
2. Des entretiens semi-directifs permettant de repérer les éléments appartenant à la représentation.
3. L'élaboration d'un questionnaire de caractérisation visant à établir les consensus entre les sujets. Il est constitué de 28 items organisés en binômes (tradition-modernité) où le sujet a quatre réponses possibles: oui, non, normalement oui, normalement non. Les réponses sont exclusives pour chaque item. Les réponses font l'objet d'une comparaison des moyennes. L'échantillon est composé de 58 sujets gitans (31 femmes, 27 hommes) âgés de 18 à 40 ans.
4. Un questionnaire de mise en cause (Moliner, 1989) a été effectué pour les items présentant les plus forts taux de consensus, pour lesquels on a appliqué un Chi deux. L'échantillon est composé de 64 sujets (34 femmes et 30 hommes) âgés de 18 à 42 ans.

Parallèlement, il a été effectué une étude des pratiques salariales sur le terrain à partir d'entretiens semi-directifs, menés auprès de Tziganes et de non-Tziganes. La population tzigane se compose de 8 hommes salariés et une femme, 12 hommes en stages de formation, 40 sujets sans activité (22 femmes et 18 hommes). La population non-tzigane se compose de 5 responsables de services qui emploient des Gitans, 4 formateurs, 4 psychiatres, 3 médecins de quartier, 6 assistantes sociales et 7 éducateurs.

Résultats

Les discours sur le travail traditionnel

L'analyse des entretiens de la phase 1 s'est effectuée à partir de cinq axes:

1. *Les valeurs et critères d'ambition* qui animent les pratiques professionnelles (le travail nomade), sont destinés à construire et à maintenir le lien groupal, la solidarité entre ses membres et la liberté vis-à-vis des non-Tziganes. La notion de réussite n'est pas liée à une reconnaissance professionnelle individuelle. Le Tzigane s'épanouit en vivant au quotidien le lien d'attachement avec les siens

(par opposition à l'indépendance), ce qui permet de sauvegarder une identité qui se bâtit du «dedans» par le rejet du hors-groupe (la société d'accueil).

2. *Les objectifs du travail* sont orientés vers la préservation de cette liberté qui bannit le salariat à travers l'exercice nomade des métiers effectués pour le compte des non-Tsiganes. Gagner de l'argent n'est pas une fin en soi. Les bénéfices que procure le travail sont rudimentaires et doivent permettre uniquement la survie économique du groupe.

3. *La source d'apprentissage des métiers* se situe au sein de la famille, seule institution reconnue par les Tsiganes. La famille a un triple rôle: éducatif, pédagogique et professionnel. En effet, elle assure à elle seule un rôle éducatif qui n'est relégué ni partagé avec aucune autre institution, à la différence de nos sociétés où l'éducation revient aux parents mais aussi à l'institution scolaire. La famille se charge également de la fonction pédagogique. Elle transmet les savoirs. Ceux-ci sont véhiculés à travers des pratiques discursives et manuelles au fil des générations. Et puis, la famille –au sens élargi, le clan– constitue également la cadre ou l'espace de travail. Le Tsigane ne reconnaît aucune autre source d'enseignement, ni dans sa forme, ni dans son contenu, ni dans son idéologie.

4. *Le contenu de l'apprentissage* concerne trois volets: a) La maîtrise d'une pluralité de métiers, pouvant être exercés dans différents environnements, en fonction des déplacements. Ceci permet de préserver la liberté qui bannit le salariat. b) La connaissance des prescriptions culturelles (volet éducatif), voire le code des bonnes conduites. Il est directement lié au corpus des valeurs et détaché de toute contrainte matérielle (horaires, discipline...). c) La connaissance des cultures d'accueil: langues, coutumes, attentes, normes, législation...

5. *Les conditions d'apprentissage* sont déterminées par un cadre communautaire où l'enfant se forme en faisant comme les adultes, en participant aux différentes tâches professionnelles sous la surveillance discrète du groupe. La notion de distance hiérarchique telle qu'on l'entend dans nos sociétés n'existe pas. L'apprentissage (comme le travail, puisque l'enfant apprend en travaillant) se fait dans un espace collectif. La différenciation des tâches se fait sur la base de l'âge et du sexe, jamais sur la légitimité d'un statut.

Le temps est une dimension ignorée. Il ne constitue pas une ressource à gérer faisant l'objet de prévision. Le présent a un effet de durabilité et de récurrence. Les horaires de travail ne sont jamais programmés.

Par ailleurs, le Tsigane n'est productif que dans des espaces ouverts; le cloisonnement est vécu comme une privation de liberté. Tout ceci rend très difficile la réalisation de tâches individuelles (le salariat, par exemple), à l'écart des siens et dans des espaces fermés.

En conclusion, la société tsigane est fondée sur une idéologie qui place la solidarité, l'égalitarisme et la liberté au sommet de la hiérarchie de valeurs. L'ensemble des pratiques liées à l'apprentissage et au travail n'a de sens que par rapport à la construction et à la cohésion intragroupe qui permet de vivre libre et indépendant de la société d'accueil.

La famille, seule institution reconnue, constitue à la fois le groupe d'appartenance et le groupe de référence. Ceci est lourd de conséquences en termes de construction identitaire et de critères permettant cette construction. Les Gitans

s'éloignent de toute forme d'émancipation et d'individualisme. La construction de l'identité se fait sur la base de critères collectivistes. Elle se fonde sur l'appartenance et la fusion du groupe. L'individu est socialisé dans un système où il intègre à la fois la notion de dépendance vis-à-vis de son groupe et d'indépendance vis-à-vis du hors-groupe. Nos institutions portent alors atteinte à la solidarité, valeur première du code moral tsigane. Elles sont menaçantes, voire destructurantes pour l'identité du groupe, duquel le Tsigane ne peut se détacher ni se démarquer. Si le travail est un objet social important, c'est par la signification qu'il entraîne au niveau du groupe, au niveau du maintien de son intégrité. Dans la mesure où les pratiques professionnelles n'ont de sens que par rapport au lien groupal, on émet l'hypothèse que l'objet social «travail» est fondamental dans la définition de soi.

Saillance des éléments de la représentation du travail

Le tableau 1 présente la liste des 28 items, issus de l'analyse des entretiens de la phase I. Pour chaque item, il donne les pourcentages de réponses positives exprimées par les hommes et les femmes. Ces pourcentages nous indiquent la saillance de chacun des items.

TABLEAU 1: POURCENTAGES DE CHOIX POSITIFS (OUI + NORMALEMENT OUI)
CHEZ LES HOMMES ET CHEZ LES FEMMES

N°	ITEMS	H	F
1	Le Gitan travaille surtout pour survivre	86%	97%
2	Le Gitan travaille surtout pour gagner de l'argent	70%	94%
3	Le Gitan travaille surtout pour la famille (le clan)	97%	97%
4	Le Gitan travaille surtout pour lui	26%	26%
5	Le Gitan travaille surtout pour être respecté par les autres Gitans	40%	45%
6	Le Gitan travaille surtout pour être bien vu par les non-Gitans	18%	25%
7	Le Gitan travaille surtout pour être le «leader» du groupe (des Gitans)	26%	3%
8	Le Gitan travaille surtout pour être comme les autres (les non-Gitans)	52%	64%
9	Le Gitan travaille surtout pour aider la communauté gitane	52%	45%
10	Le Gitan travaille surtout pour être indépendant de la communauté gitane	44%	51%
11	Le Gitan travaille surtout pour vivre le présent	89%	74%
12	<i>Le Gitan travaille surtout pour construire son avenir</i>	48%	87%
13	<i>Le Gitan doit travailler parmi les siens (entre Gitans)</i>	66%	32%
14	Le Gitan doit travailler parmi les non-Gitans	51%	64%
15	<i>Pour apprendre un métier, il faut être formé par la famille</i>	74%	32%
16	<i>Pour apprendre un métier, il faut être formé par l'école</i>	51%	87%
17	Pour apprendre un métier, il faut travailler sur le terrain	97%	84%
18	Pour apprendre un métier, il faut aller dans un centre de formation (spécialisé)	40%	58%
19	La discipline est indispensable pour apprendre un métier	77%	97%
20	La liberté est indispensable pour apprendre un métier	85%	81%
21	Pour réussir dans la vie, il faut avoir des diplômes	48%	54%
22	Pour réussir dans la vie, il faut avoir uniquement un savoir-faire	62%	84%
23	<i>Pour réussir dans la vie, il faut être salarié</i>	26%	68%
24	Pour réussir dans la vie, il faut avoir un métier indépendant	85%	48%
25	<i>Pour un Gitan, travailler comme salarié c'est rompre avec la tradition</i>	44%	31%
26	<i>Pour un Gitan, travailler comme salarié c'est évoluer vers le progrès</i>	30%	81%
27	<i>Le travail est une valeur fondamentale chez les Gitans</i>	40%	81%
28	Le travail fait partie des loisirs	51%	64%

Les résultats du tableau 1 montrent qu'il y a :

1. Des items partagés par les deux groupes, fortement consensuels qui reflètent la tradition (items 1, 3, 4, 6, 11, 17, 20 et 22, en caractères gras dans le tableau).
2. Des items également traditionnels, mais moins consensuels (items 5 et 9).
3. Un item traditionnel qui reste fortement consensuel seulement chez les hommes (item 24).
4. Des items faisant l'objet d'une évolution commune (items 2 et 19).
5. Des items ayant évolué vers la modernité uniquement chez les femmes (items 12, 13, 15, 16, 23, 25, 26 et 27, en italique dans le tableau).

La comparaison entre les deux populations, exprimée dans les tableaux 2 et 3, confirme ces tendances. Le tableau 2 présente les items restés traditionnels chez les deux groupes ainsi que celui qui est resté traditionnel uniquement chez les hommes. Le tableau 3 met en évidence les items qui ont évolué chez les deux groupes et les items qui ont évolué uniquement chez les femmes.

TABLEAU 2. TRADITION COMMUNE ET NON COMMUNE. SCORES MOYENS D'ACCORD (4=OUI, 3=NORMALEMENT OUI, 2=NORMALEMENT NON, 1=NON), ET COMPARAISON DES MOYENNES (T DE STUDENT ET VALEUR DU P)

ITEMS	TRADITION COMMUNE	F	H	t	p.	r de Pearson *
1	Le Gitan travaille surtout pour survivre	3.870	3.444	2.016	0.048	0.24
3	Le Gitan travaille surtout pour la famille	3.774	3.740	0.2	0.842	
4	Le Gitan travaille surtout pour lui	1.838	2.037	0.659	0.512	
6	Le Gitan travaille surtout pour être «bien vu» par les non-Gitans	1.806	1.740	0.203	0.839	
11	Le Gitan travaille surtout pour vivre le présent	3.225	3.629	1.337	0.186	
17	Pour apprendre un métier, il faut travailler sur le terrain	3.381	3.851	2.020	0.048	0.24
20	La liberté est indispensable pour apprendre un métier	3.451	3.518	0.233	0.816	
22	Pour réussir dans la vie, il faut avoir uniquement un savoir-faire	3.483	3.037	1.532	0.131	
5	Le Gitan travaille surtout pour se faire respecter par les autres Gitans	2.354	2.333	0.057	0.954	
9	Le Gitan travaille surtout pour aider la communauté gitane	2.381	2.296	0.262	0.794	
	TRADITION CHEZ LES HOMMES					
24	Pour réussir dans la vie, il faut avoir un métier indépendant	2.483	3.407	2.704	0.009	0.33

* Pour donner une estimation de la taille de l'effet on montre la valeur de la corrélation de Pearson correspondant à la valeur de t pour les valeurs $p < .05$ (pour rappel $r = \text{racine carré de } t \text{ au carré, divisé par } t \text{ au carré plus Nombre de sujets moins } 2$ – Rosenthal, 1991).

En effet, les items 1, 3, 4, 6, 11, 17, 20 et 22 (en caractères gras dans le tableau) expriment un fort degré d'accord entre les deux populations quant aux valeurs clés de la tradition. C'est moins le cas pour les items 5 et 9 qui sont faiblement partagés. Enfin, l'item 24 fait l'objet d'un fort accord chez les hommes mais non chez les femmes.

TABLEAU 3: MODERNITÉ COMMUNE ET NON COMMUNE. SCORES MOYENS D'ACCORD (4=OUI, 3=NORMALEMENT OUI, 2=NORMALEMENT NON, 1=NON), ET COMPARAISON DES MOYENNES (T DE STUDENT ET VALEUR DE P)

ITEM	MODERNITÉ COMMUNE	F	H	t	p	r de Pearson
2	Le Gitan travaille surtout pour gagner de l'argent	3.806	3.111	2.562	0.013	0.30
19	La discipline est indispensable pour apprendre un métier	3.806	3.370	2.034	0.046	0.25
	MODERNITÉ CHEZ LES FEMMES					
12	Le Gitan travaille surtout pour construire son avenir	3.612	2.518	3.886	0.000	0.44
13	Le Gitan doit travailler parmi les siens	2.000	2.666	1.954	0.055	0.24
15	Pour apprendre un métier, il faut être formé par la famille	1.903	2.925	3.199	0.002	0.38
16	Pour apprendre un métier, il faut être formé par l'école	3.451	2.481	3.075	0.003	0.36
23	Pour réussir dans la vie il faut être salarié	3.096	2.111	2.899	0.005	0.34
25	Pour un Gitan, travailler comme salarié, c'est rompre avec la tradition	1.064	2.185	4.700	0.000	0.51
26	Pour un Gitan, travailler comme salarié, c'est évoluer vers le progrès	3.451	2.111	4.361	0.000	0.48
29	Le travail est une valeur fondamentale chez les Gitans	3.387	2.333	3.169	0.002	0.37

Concernant les évolutions, les deux groupes s'accordent sur deux aspects nouveaux (items 2 et 9). Par contre, les femmes présentent des différences significatives par rapport aux hommes pour les items 12, 13, 15, 16, 23, 25, 26 et 29 (en caractères gras dans le tableau 3).

Du point de vue de la taille de l'effet, les corrélations de Pearson montrent dans le tableau 2 que les différences sont moyennement hautes (r moyenne=.33). En revanche, elles sont plus élevées dans le tableau 3. En effet, on peut constater que les différences les plus importantes portent sur les items suivants, par ordre croissant: items 12, 15, 16, 23, 25 et 26. Ce qui veut dire que les femmes semblent rejeter la tradition et par-là même se rapprocher fortement de la modernité. En revanche, les hommes apparaissent beaucoup plus traditionnels.

Les éléments centraux

On a effectué la mise en cause sur les items présentant les plus forts taux de consensus chez les deux populations ou chez l'une des deux populations

(au-dessus de 85% dans le tableau 1). Le tableau 4 donne les scores de centralité (taux de réfutation) et les valeurs du test de Chi deux.

TABLEAU 4. SCORES DE RÉFUTATION (% DE RÉPONSES NÉGATIVES AU QUESTIONNAIRE DE MISE EN CAUSE), CHEZ LES FEMMES ET CHEZ LES HOMMES

ITEMS		F	H	Chi deux
1	Un Gitan qui ne travaille pas pour survivre mais pour s'enrichir, est-ce un vrai Gitan?	100%	93%	Ns
3	Un Gitan qui ne travaille pas pour sa famille mais pour lui, est-ce un vrai Gitan?	100%	100%	Ns
11	Un Gitan qui ne travaille pas pour vivre le présent, mais pour construire son avenir, est-ce un vrai Gitan?	88%	96%	Ns
13	Un Gitan qui ne travaille pas parmi les siens mais parmi les non-Gitans, est-ce un vrai Gitan?	59%	83%	p<.05
15	Un Gitan qui n'est pas formé par la famille mais par l'école, est-ce un vrai Gitan?	56%	83%	p<.05
17	Un Gitan qui n'apprend pas à travailler sur le terrain mais dans un centre de formation, est-ce un vrai Gitan?	91%	100%	ns
20	Un Gitan qui n'apprend pas un métier dans un cadre de liberté mais de discipline, est-ce un vrai Gitan?	88%	96%	ns
22	Un Gitan qui ne réussit pas dans la vie avec un savoir-faire manuel mais avec des diplômes, est-ce un vrai Gitan?	70%	80%	ns
24	Un Gitan qui ne réussit pas dans la vie comme travailleur indépendant des non-Gitans mais comme salarié, est-ce un vrai Gitan?	38%	80%	p<.01

On considère que les items dont le taux de réfutation est égal ou supérieur à 85%, appartiennent au noyau central de la représentation (items 1, 3, 11, 17 et 20 en caractères gras dans le tableau). Les items 13, 15, 22 et 24 présentent un taux de réfutation élevé uniquement chez les hommes.

En synthèse, concernant la tradition nous avons huit aspects fortement partagés par les deux groupes, dont cinq qui appartiennent au noyau central ainsi que deux aspects communs très moyennement consensuels et un aspect qui demeure traditionnel uniquement chez les hommes. Concernant la modernité, l'évolution commune concerne deux items. En revanche, on constate une évolution qui touche huit aspects chez les femmes.

Discussion

Il ressort des résultats présentés que les hommes et les femmes s'accordent sur des points forts de la tradition qui sont intimement imbriqués (items 1, 3, 4, 6, 11, 17, 20 et 22). En effet, l'objectif du travail est la survie du clan, par opposition à un enrichissement personnel. Le Gitan travaille avant tout pour la famille (pour le groupe) et non dans une perspective personnelle. Les critères de reconnaissance sociale ne sont pas ceux du hors-groupe; la finalité du tra-

vail ce n'est pas d'être accepté ou bien vu par les non-Gitan. Le travail ne fait pas l'objet d'une projection dans le futur, il permet de vivre au jour le jour. L'apprentissage des métiers doit avoir lieu sur le terrain (parmi les siens, dans le groupe) avec des critères de liberté (excluant toute forme de contrainte). La notion de réussite professionnelle reste basée sur la maîtrise des savoir-faire pratiques, liés à l'exercice de petits métiers manuels.

Le questionnaire de la mise en cause témoigne des mêmes valeurs centrales pour les deux groupes (items 1, 3, 11, 17 et 20). Le test de centralité montre bien pour les deux populations que dès lors que l'on remet en cause des manières différentes de concevoir le travail qui touchent à la définition du groupe, qui touchent aux valeurs permettant son existence, son maintien et sa cohésion, il y a une réfutation massive. En effet, le Gitan rejette toute valorisation individuelle relative à l'ambition qui anime le travail, comme s'enrichir ou travailler pour soi. L'apprentissage des métiers dans un centre de formation, dans un cadre de discipline, suppose renoncer au terrain, c'est-à-dire à la famille et à la liberté qu'elle autorise. De plus les critères qui régissent le travail sont incompatibles avec toute prévision, concomitante d'une gestion du temps. A l'évidence, ces items jouent un rôle fondamental dans la définition du groupe et par-là même, dans la définition de soi.

Il reste deux aspects traditionnels dont les taux de consensus sont très moyens (entre 40% et 52%): travailler pour être respecté par les autres Gitans; travailler pour aider la communauté. Le premier résultat n'a rien de surprenant dans la mesure où l'on sait que l'estime et la considération entre Tsiganes se basent moins sur des réalisations professionnelles que sur le respect des normes qui les régissent. Le second résultat peut paraître contradictoire avec l'objectif du travail qui est celui de la survie de la famille. Or, il ne s'agit là que d'une nuance sémantique. Pour les Tsiganes, le terme communauté évoque plutôt les grands groupes du passé (les clans nomades qui se sont réduits avec la sédentarisation). Pour terminer, il semble que la notion de travail indépendant (vis-à-vis des non-Gitans) reste fortement partagée chez les hommes mais beaucoup moins chez les femmes.

Concernant l'évolution vers la modernité, elle est minime chez les hommes et très importante chez les femmes. Les deux groupes s'accordent sur deux aspects nouveaux venant heurter fortement la tradition: le gitan travaille pour gagner de l'argent et la discipline est indispensable pour l'apprentissage des métiers.

Corrélativement, à la différence des hommes, les femmes ont significativement évolué vers les critères de la société d'accueil. Elles semblent avoir intégré la notion d'avenir quant à la réalisation professionnelle. Elles admettent que l'apprentissage doit avoir lieu à l'école et non au sein de la famille; de même, elles considèrent qu'il faut travailler à l'extérieur du quartier gitan et non plus parmi les leurs, à l'intérieur de la communauté. Les critères de réussite professionnelle sont associés au salariat et celui-ci ne signifie plus une rupture avec la tradition mais une évolution vers le progrès. Enfin, le travail semble acquérir un statut de valeur. Ces évolutions contredisent violemment les anciennes conceptions du travail, notamment les schèmes centraux.

Pour résumer, les hommes et les femmes ont la même représentation du travail, en raison d'un noyau central commun; les différences significatives constatées entre les deux populations au niveau du système périphérique sont révélatrices d'un rapprochement des femmes de la société d'accueil, ce qui n'est pas le cas chez les hommes. Comment expliquer cette représentation hybride chez les femmes qui inscrit à la fois tradition et modernité, quand on sait qu'elles ne mettent pas en œuvre de véritables pratiques salariales? Comment peut-on expliquer que la représentation des hommes reste traditionnelle alors qu'ils ont développé des pratiques salariales?

On peut faire l'hypothèse que les réponses fournies par les femmes traduisent un masquage de la représentation du fait que l'enquêtrice n'est pas gitane. Mais il ne s'agirait pas d'un masquage au sens d'une verbalisation d'aspects pouvant heurter certaines normes, mais l'inverse: il s'agirait d'une production verbale allant dans le sens des normes. Nous pensons qu'il y a deux raisons qui permettent d'écarter cette hypothèse. D'abord, la contradiction elle-même dans le discours; s'il y avait masquage, le groupe ne produirait pas à la fois un discours normatif et contre-normatif, par exemple: «le Gitan travaille pour survivre» et «le Gitan travaille pour s'enrichir». Ensuite, l'enquêtrice travaille dans le milieu gitan depuis 23 ans, ce qui diminue considérablement le risque de masquage. Enfin, le terrain amène un éclairage qui permet d'aller vers une autre explication: la transformation du système périphérique de la représentation des femmes serait due à la mise en œuvre d'une nouvelle forme de pratique destinée à la survie du groupe.

Analyse complémentaire des pratiques professionnelles

Si les Tsiganes ont toujours eu des pratiques professionnelles, nous savons que celles-ci s'effectuent dans des conditions particulières: liberté vis-à-vis de tous types de contraintes spatiales et temporelles, nomadisme permettant des changements fréquents d'activités et de lieux... Parler de pratiques nouvelles sous-tend alors effectuer une activité salariale qui rentre dans les normes du hors-groupe. C'est bien là toute la difficulté de ces populations.

Sur le terrain, il apparaît que ce sont les hommes qui sont les plus confrontés aux pratiques salariales. Il existe un certain nombre de Gitans salariés, soit dans les collectivités locales, soit dans les associations de quartier. Dans le premier cas, l'activité a lieu à l'extérieur du quartier gitan et parfois à l'intérieur quand les emplois le permettent (agent d'entretien, de nettoyage, éboueur...). Dans le second cas, l'activité se déroule majoritairement dans le quartier. Enfin, une minorité parvient à effectuer des stages de formation rémunérés.

Il ressort des entretiens auprès des chefs de service concernés que les Gitans tentent en général d'effectuer le travail dans le quartier, de manière à échapper un maximum aux contrôles de présence et aux contraintes horaires. Quant ils travaillent en extérieur (le travail s'effectue à la mairie), se pose alors le problème d'un absentéisme récurrent lié en général à des arrêts de

maladie plus ou moins longs. Corrélativement, ils expriment des difficultés à travailler en espaces clos et à se plier aux horaires. Somme toute, les pratiques salariales existent chez un pourcentage réduit de la population masculine, mais le respect du cadre normatif nouveau reste difficile.

Les femmes, quant à elles, n'acceptent jamais un travail salarié à l'extérieur. Exceptionnellement, on peut trouver des femmes salariées dans des associations du quartier gitan, mais il s'agit d'un moyen d'obtention de subventions. Il n'y a pas de présence effective. L'absentéisme est encore plus important que chez les hommes et elles ne participent jamais à des stages de formation. En revanche, elles apprennent à conduire mais uniquement dans des auto-écoles de leur quartier. Mais à la différence des hommes, elles effectuent un nombre considérable de démarches à l'extérieur destinées à la survie économique de la communauté. Elles sont parvenues sur le long terme à se bâtir un réseau d'interlocuteurs (administrations, centres médicaux-sociaux...) leur donnant accès à de nombreuses aides sociales (chômage, Revenu Minimum d'Insertion –RMI–, aides aux parents isolés, arrêts médicaux, prise en compte par la COTOREP –Commissions Techniques d'Orientation et de Reclassement Professionnel–, etc.) Ces démarches supposent des déplacements réguliers auprès des organismes concernés. Autrement dit, le contact avec le hors-groupe est très fréquent.

Si l'on ne peut parler véritablement de pratiques nouvelles au sens salarial du terme, les femmes ont développé sur le long terme une activité qui met en œuvre un nouveau type de relation à l'environnement; la nouveauté se situe alors dans un type de relation avec le hors-groupe. On peut dire qu'il y a là une institutionnalisation de rapports nouveaux avec l'extérieur.

Enfin, il est à noter que les Gitans ont un discours très demandeur auprès des travailleurs sociaux concernant le travail et l'école. Ils évoquent la nécessité absolue de trouver du travail et d'envoyer leurs enfants à l'école. Mais il n'y a pas de démarches effectives de recherche d'emploi (par exemple à l'Agence Nationale Pour l'Emploi –ANPE–) et l'absentéisme à l'école est un fait récurrent. Ils se justifient en évoquant leur manque de qualification pour accéder à l'emploi, le racisme dont ils font l'objet, qui commence à l'école et qui fait que les enfants ne peuvent progresser dans ces conditions.

Conclusions

On peut conclure que la mise en acte de rapports nouveaux au hors-groupe chez les femmes gitanes est à l'origine d'une transformation massive du système périphérique de la représentation du travail, sans pour autant toucher au noyau central. La représentation des femmes a intégré des schèmes contradictoires qui leur permettent d'être en harmonie avec le milieu et bénéficier des différentes aides sociales. Mais ces schèmes nouveaux n'affectent pas les conceptions clés de l'ancienneté.

Cette transformation doit être interprétée comme une fonction défensive du noyau central, installant une périphérie nouvelle, adaptée à l'environnement et au discours normatif. La fonction identitaire se révèle alors comme une dyna-

mique de la représentation sociale destinée à conserver le sens primitif attribué à l'objet social. A première vue, cette transformation pourrait laisser croire à une évolution des mentalités, mais elle traduit en réalité la permanence des valeurs anciennes. Cette fonction identitaire apparaît quand la pratique nouvelle ne permet pas le maintien des valeurs du groupe et qu'elle touche le domaine de l'idéologie. La transformation de la représentation obéit alors à une dynamique destinée à protéger les valeurs qui fondent l'identité du groupe (le noyau central). Celui-ci se maintient intact car ses schèmes jouent un rôle fondamental dans la construction et la cohésion du groupe.

En effet, on a constaté que la remise en question de certains critères est massivement refusée. Ceci montre bien que certaines pratiques professionnelles doivent être considérées comme essentielles pour les sujets car relevant de la construction d'une identité positive. Autrement dit, il y a des attitudes centrales pour ces groupes car indispensables dans la définition de soi. On peut dire que cette transformation, loin d'amorcer une évolution centrale, est une réponse collective ayant pour objectif la protection des critères d'une identité valorisante et le maintien de la distance sociale au hors-groupe.

En ce qui concerne les hommes, malgré l'existence de pratiques salariales, le refus du travail persiste. Même si le groupe est engagé dans la pratique nouvelle, elle lui paraît inacceptable par rapport à son système de valeurs. La grille de lecture de la pratique salariale se fait à partir des schèmes traditionnels comme les femmes. Il n'y a pas d'appropriation du sens nouveau. Ceci explique que les pratiques salariales restent le fait d'une minorité, qu'elles soient activées avec peu de fréquence et exercées avec difficulté. Il est donc logique que ces pratiques n'aient pas d'effet sur la représentation et que les hommes paraissent plus proches de la tradition que les femmes.

Dans tous les cas, on peut dire que la fonction identitaire participe largement à la persistance dans le temps du noyau central. Elle montre bien le poids de celui-ci dans la signification attribuée à l'objet qui reste le même pour les deux groupes, malgré une évolution massive du système périphérique de la représentation des femmes.

Que peut-on dire sur l'avenir de cette représentation? Va-t-on vers une transformation réelle, c'est-à-dire vers une acceptation des valeurs nouvelles concernant le travail ou vers le maintien d'une représentation interculturelle? Nous pensons que c'est le second cas qui est le plus probable. Nous pensons que la représentation utilisée a une double fonction: maintenir et préserver une identité valorisante non conforme au modèle imposé et maintenir ainsi la distance au hors-groupe. Ceci se fait à partir de la construction d'un univers cognitif cohérent avec la tradition et compatible avec le milieu.

RÉFÉRENCES

- Abrie, J.C. (1994). Pratiques sociales, représentations sociales. En J.C. Abrie (Ed.), *Pratiques sociales et représentations* (pp. 217-238). Paris: Presses Universitaires de France.
- Andriamifidisoa, I. (1982). *La transformation d'une représentation sociale: un exemple des relations sociales à Madagascar*. Aix-en-Provence: thèse de doctorat en psychologie.

- Deschamps, J.-C., & Guimelli, C. (2004). L'organisation interne des représentations sociales de la sécurité/insécurité et l'hypothèse de la "zone muette". En J.-L. Beauvois, R.-V. Joule et J.-M. Monteil (Dir.), *Perspectives cognitives et conduites sociales, Vol. 9* (pp. 105-130). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Deschamps, J.-C., Paez, D., & Pennebaker, J. (2002). Mémoire collective et histoire à la fin du second millénaire. En S. Laurens et N. Roussiau (Eds.), *La mémoire sociale: identités et représentations sociales* (pp. 245-257). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Flament, C. (1994a). Aspects périphériques des représentations sociales. En E. Guimelli (Ed.), *Structures et transformations des représentations sociales* (pp. 85-118). Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- Flament, C. (1994b). Structure, dynamique et transformation des représentations. En J.-C. Abric (Dir.), *Pratiques sociales et représentations* (pp. 37-57). Paris: PUF.
- Flament, C., & Rouquette, M.-L. (2003). *Anatomie des idées ordinaires. Comment étudier les représentations sociales*. Paris: Armand Colin.
- Flament, C., Guimelli, C., & Abric, J.-C. (2006). Effets de masquage dans l'expression d'une représentation sociale, *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale, 69*, 15-31.
- Gaffié, B., & Marchand, P. (2001). Dynamique représentationnelle et idéologie. En P. Moliner (Ed.), *La dynamique des représentations sociales* (pp. 195-244). Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Grize, J.B., Vergès, P., & Silem, A. (1987). *Salariés face aux nouvelles technologies*. Paris, Ed. du C.N.R.S.
- Guimelli, C. (1989). Pratiques nouvelles et transformation sans rupture d'une représentation sociale: la représentation de la chasse et de la nature. En J.-L. Beauvois, R. V. Joulé & J.-M. Monteil (Eds.), *Perspectives cognitives et conduites sociales. Tome 2: Représentations et processus cognitifs* (pp. 117-138) Cousset: Delval.
- Guimelli, C., & Deschamps, J.-C. (2000). Effets de contexte sur la production d'associations verbales: le cas des représentations sociales des Gitans, *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale, 47-48*, 44-54.
- Jodelet, D. (1989). *Folies et représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kozakai, T. (2002). Où est la mémoire collective? réflexion sur le statut ontologique du phénomène collectif. En S. Laurens & N. Roussiau (Eds.), *La mémoire sociale: identités et représentations sociales* (pp. 73-82). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Mamontoff, A.-M. (1996). Transformation de la représentation sociale de l'identité et schèmes étranges: le cas des Gitans, *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale, 29*, p. 64-77.
- Mamontoff, A.-M. (2002). Etude diachronique d'une représentation sociale. Transformation et renforcement de l'identité Tzigane, *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale, 53*, 46-56.
- Moliner, P. (1989). Validation expérimentale de l'hypothèse du noyau central des représentations sociales, *Bulletin de Psychologie, 42*, 759-762.
- Moliner, P. (1996). *Images et représentations sociales. De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble.
- Moliner, P. (2001). *La dynamique des représentations sociales*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Moscovici, S. (1991). La fin des représentations sociales? En Y. Aebischer, J.-P. Deconchy & E.-M. Lipiansky (Eds.), *Idéologies et représentations sociales*. Cousset: Delval.
- Mugny, G., & Carugati, F. (1989). *L'intelligence au pluriel: les représentations sociales de l'intelligence et de son développement*. Cousset: Delval.
- Pérez, J.A. (2004). Las representaciones sociales. En D. Páez, I. Fernández, S. Ubillos & E. Zubieta (Eds.) *Psicología Social, Cultura y Educación* (pp. 413-442). Madrid: Pearson/Prentice Hall.
- Poeschl, G. (2003). La teoría de las representaciones sociales. En J.F. Morales & C. Huici (Eds.), *Estudios de Psicología Social* (pp. 437-466). Madrid: UNED.
- Rosenthal, R. (1991). *Meta-analytic procedure for social research*. London: Sage.
- Rouquette, M.L. (1997). *La chasse à l'immigré. Violence, mémoire et représentation*. Liège: Mardaga.
- Rouquette, M.-L., & Rateau, P. (1998). *Introduction à l'étude des représentations sociales*. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble.
- Vinsonneau, G. (1997). *Culture et comportement*. Paris: Armand Colin.

ANNEXE I

QUESTIONNAIRE «TRAVAIL»

1. Le Gitan travaille surtout pour vivre
2. Le Gitan travaille surtout pour gagner de l'argent

3. Le Gitan travaille surtout pour la famille
4. Le Gitan travaille surtout pour lui

5. Le Gitan travaille surtout pour être respecté par les autres Gitans
6. Le Gitan travaille surtout pour être bien vu par les non-Gitans

7. Le Gitan travaille surtout pour être le «leader» du groupe (des Gitans)
8. Le Gitan travaille surtout pour être comme les autres

9. Le Gitan travaille surtout pour aider la communauté gitane
10. Le Gitan travaille surtout pour être indépendant de la communauté gitane

11. Le Gitan travaille surtout pour vivre le présent
12. Le Gitan travaille surtout pour construire son avenir

13. Le Gitan doit travailler parmi les siens (entre Gitans)
14. Le Gitan doit travailler parmi les non-Gitans

15. Pour apprendre un métier, il faut être formé par la famille
16. Pour apprendre un métier, il faut être formé par l'école

17. Pour apprendre un métier, il faut travailler sur le terrain
18. Pour apprendre un métier, il faut aller dans un centre de formation (spécialisé)

19. La discipline est indispensable pour apprendre un métier
20. La liberté est indispensable pour apprendre un métier

21. Pour réussir dans la vie, il faut avoir des diplômes
22. Pour réussir dans la vie, il faut avoir uniquement un savoir-faire

23. Pour réussir dans la vie, il faut être salarié
24. Pour réussir dans la vie, il faut avoir un métier indépendant

25. Pour un Gitan, travailler comme salarié c'est rompre avec la tradition
26. Pour un Gitan, travailler comme salarié c'est évoluer vers le progrès

27. Le travail est une valeur fondamentale chez les Gitans
28. Le travail fait partie des loisirs

ANNEXE II

ITEMS TESTÉS PAR LA MISE EN CAUSE

1. Un Gitan qui ne travaille pas pour survivre mais pour s'enrichir...est-ce que c'est un vrai Gitan?
3. Un Gitan qui ne travaille pas pour sa famille, mais pour lui...
11. Un Gitan qui ne travaille pas pour vivre le moment présent, mais pour construire son avenir...
13. Un Gitan qui ne travaille pas parmi les siens, mais parmi les non-G...
15. Un Gitan qui n'est pas formé par la famille, mais par l'école...
17. Un Gitan qui n'apprend pas à travailler sur le terrain mais dans un centre de formation...
20. Un Gitan qui n'apprend pas un métier dans un cadre de liberté, mais de discipline...
22. Un Gitan qui ne réussit pas dans la vie avec un savoir-faire manuel, mais avec des diplômes...
24. Un Gitan qui ne réussit pas dans la vie comme travailleur indépendant des non-Tsiganes, mais comme salarié...