

école enracinée ? école sans racine ?

pour les fils de l'igname...

Lorsque Luc Gelima se rend à l'école, il pénètre dans un univers où toute sa vie quotidienne et familiale se trouve démentie : il lui faut prendre place auprès de sa cousine, regarder le maître en face, répondre à voix forte si on l'interroge... Il apprend que c'est le dentifrice qui lui gardera les dents saines et il oublie l'herbe amère de la forêt. L'école lui apprend également que les livres, les chiffres, les mesures, sont plus précieux que les feuilles, « les bois » (1), les cailloux. Ce qui était mort devient précieux, ce qui était vivant... on dit que c'est mort. Les ciseaux, la colle, le papier, la peinture chassent la fibre, les tiges, les feuilles de coco et de pandanus.

Un an, deux ans, six ans... Parfois, Luc pense qu'il va « gagner » : un examen, un séjour à Nouméa, une voiture, un salaire... Mais le plus souvent, il rentre chez lui, ayant en poche, dans le meilleur des cas, un permis de conduire inutile et une guitare, compagne indispensable des longues heures de chaleur.

Dans la marmite de sa mère, heureusement, il y a toujours des ignames. De l'école, il reste l'impuissance, l'inefficacité, le sentiment confus d'avoir côtoyé une réussite qui n'était pas faite pour lui. Faut-il parler de caricature, là où la promesse d'un progrès social se traduit d'abord par une étrangeté inexplicable, puis par une impossibilité à maîtriser son environnement, à diriger le cours de ce qui vous advient ?

le défi de l'environnement

L'école comme un leurre, le temple du savoir comme le lieu d'une aliénation, la culture comme une déculture, ces constats ont presque figure de lieux communs. C'est dans tout le tiers monde que l'éducation scolaire rencontre les impasses d'une institution née dans une société occidentale et conçue pour elle, transplantée dans une société traditionnelle dont elle dément la plupart des valeurs... en même temps qu'elle y apparaît comme une nécessité dans la confrontation économique (politique) internationale qui ne semble pas souffrir d'alternative.

Mais, dans ce constat de déculturation par l'école, il est facile d'unifier tous les « non-blancs » par la définition négative qu'impose leur dialectique avec l'Occident. Ce faisant, ce ne sont plus les particularités d'une société qui sont retenues, mais ses ressemblances à tout un ensemble, dont le trait distinctif est de **n'être-pas-comme...** Même si l'on déplore l'impérialisme d'une société par rapport à une autre, on reste alors incapable de considérer la seconde pour elle-même.

L'historien Toynbee (Toynbee 1950) expliquait l'essor ou le déclin des civilisations selon la réponse plus ou moins heureuse qu'elles

avaient su donner au « **défi** » que leur lançait, tant l'environnement écologique que social-externe, rangeant sous ce dernier terme les civilisations avoisinantes. Donnant au terme de **défi** (et donc d'**environnement**) une autre acception, celle même de la condition humaine, il faut dire que chaque société a donné sa réponse propre au problème de la vie, de la mort, de la violence (Coppet, 1970). Chacune des manifestations d'une culture, qu'il s'agisse des techniques de subsistance ou des réglementations sociales, prend une signification particulière dans son rapport à une totalité originale. C'est pourquoi l'on parle des cultures et des sociétés, et non de la culture dans laquelle les différentes sociétés prendraient rang et place.

Une réflexion sur les aléas de l'école dans une société donnée peut bien alors présenter des traits communs à d'autres sociétés. Ne voir que ces traits communs serait probablement le signe d'une compréhension encore très superficielle des sociétés non-occidentales. Tout ce qui en serait saisi tiendrait, dans ce cas, à leur semblable **être-non-blanc**, bien proche de devenir un **non-être** (des) blanc(s).

société occidentale et société kanake

En présentant ici quelques éléments du contexte scolaire en Nouvelle-Calédonie, on voudrait éviter d'en ramener l'explication (et donc les solutions) au déjà vu, que ce soit celui des autres « pays d'outre-mer », ou celui de la métropole, où l'on constate, depuis une quinzaine d'années, l'existence de

(1) Dans le français local il s'agit des morceaux de bois et non seulement des arbres. Le fait que la langue répugne à dire un morceau de bois ou un bout de bois (et à faire du terme bois une généralité matérielle) montre bien que la branche que l'on ramasse n'est pas ressentie comme une chose morte ou comme un résidu, une dégradation, une diminution de quelque chose. Il s'agit d'une réalité porteuse en elle-même d'une signification, d'une existence autonome, parente de l'arbre ou de la branche et cependant distincte.

cultures diverses et leurs incidences dans les inégalités scolaires. Si l'échec peut, dans tous ces cas, prendre semblable visage, la réussite scolaire, elle, ne sera que là où l'originalité d'une culture aura trouvé sa place.

espace géographique

L'interaction de l'école occidentale et de la société kanake (2) doit tout d'abord être rapportée à l'interaction des deux sociétés. Presque égales numériquement, elles se répartissent dans l'espace géographique selon une ligne de démarcation d'ordre économique, juridique et culturel. Toute question posée en Nouvelle-Calédonie ne peut avoir de réponse avant que l'on ait précisé si l'on parle de Nouméa ou de « l'intérieur ». Ressources, habitat, famille, avenir, et encore : école, paroisse, hôpital, magasin, n'ont pas le même sens de part et d'autre. Nouméa, plus qu'une capitale, c'est la ville unique (avec ses communes satellites) où réside 76 % de la population blanche et – de façon saisonnière ou dans certains quartiers – 23 % de la population noire (Insee, 1976). Dans l'intérieur, un second partage : les bourgs où résident, en habitat regroupé, les « Européens ». On les appelle des **centres** ; tandis que les Mélanésien se dispersent dans les **tribus**. Le centre, c'est donc la ville, l'Occident ; la périphérie et l'éloignement c'est la terre et la Mélanésie. On peut établir le tableau comparatif :

Centre	Périphérie
Ville	Terre
Européen	Autochtone Mélanésien
Occident	Mélanésie

(2) Le terme de kanak, ou canaque vient du terme mélanésien : kanaké, l'homme, « la parole qui fait exister les hommes » (Tjibaou, 1976). Il désigne les Mélanésien de Nouvelle-Calédonie. Les avatars de l'histoire ont donné dans la période de la colonisation qui a fait suite à l'Insurrection (1878) un sens péjoratif à ce terme. Les revendications d'identité culturelle et nationale lui ont rendu aujourd'hui dignité et prestige.

L'orthographe a varié également : « kanak » encore aux environs de 1870 (Garnier, 1871), « canaque » ensuite (Trentinian, 1878) sans être nécessairement péjorative (Tjibaou, 1976) elle reprend peu à peu sa forme ancienne sous l'impulsion des plus jeunes.

langage et réalité sociologique

Mais le langage administratif ajoute encore une différenciation sémantique dans sa nomenclature des ethnies. Les immigrés récents (trente à quarante dernières années) sont désignés, hormis ceux qui viennent de métropole, par les noms propres de leurs pays d'origine : Tahitiens, Wallisiens, Vietnamiens... Les deux autres groupes échappent à cette loi : ils sont « Européens » ou « autochtones ». Nés ou non en Nouvelle-Calédonie, les Blancs, de nationalité française, sont des « Européens », tandis que les noms des « indigènes » sans nationalité passent du latin au grec quand ils acquièrent la nationalité française (3) et deviennent « autochtones ». Le recensement Insee-Fidès du 23 avril 1979 a cependant modifié cet usage et introduit le terme de mélanésien. Les « Européens », eux, le demeurent, qu'ils soient « nés en Nouvelle-Calédonie » (sic) ou « nés en France ». On peut alors reprendre le tableau précédent ainsi :

Centre	Périphérie
Ville	Terre
Européen	Autochtone Mélanésien
Occident	Mélanésie

tribus ?

Le terme de tribu ne peut être placé dans ce tableau tant dénotation et connotations en sont contradictoires. Il est en lui-même porteur de toute l'histoire et de tous les malentendus entre les deux sociétés qui, tant bien que mal, – plus mal que bien ? plus bien que mal ? – ont fait la vie de la Nouvelle-Calédonie depuis cent trente ans.

L'appellation ne recouvre exactement aucune réalité politique ou spatiale de la société traditionnelle. Sous son aspect uniformisant (tout

(3) L'arrêté du 23 août 1946 assure aux Mélanésien « la même liberté de conduite et d'occupation qu'aux Européens ». La loi du 7 mai 1946 les proclame citoyens français (Lenormand, 1953).

ce qui n'est pas occidental est assimilé aux sauvages premiers, les Indiens d'Amérique), elle renvoie à une réalité plus conforme à la logique européenne, que ne l'est le groupe kanake. La tribu désigne un territoire déterminé et circonscrit où réside un nombre variable d'hommes et de femmes sous l'autorité d'un chef. Avec ce chef, souvent nommé par l'Administration française, toujours ratifié par elle, cette dernière dispose d'un interlocuteur qui peut être tenu responsable des agissements de tout un groupe. En même temps ce groupe est localisable sur un territoire donné où la limite est précise entre le dedans et le dehors. De ces deux manières la tribu « donne prise ».

Car ni la définition du sol par **enclosure**, ni l'autorité investie dans un individu par une autorité **supérieure** à laquelle il doit rendre

(4) L'ensemble des travaux sur la Nouvelle-Calédonie utilise le mot : clan. Les Mélanésien reprennent souvent ce terme en français pour désigner dans un tout, l'ancêtre et ses descendants, l'esprit qui les unit, la terre qui est leur berceau, leur « matrice ». (Leenhardt, 1937 et 1946 ; R. Dousset-Leenhardt, 1976.) Mais, en termes stricts de parenté, le clan désigne un groupe d'appartenance patrilinéaire. Or, la filiation canaque est loin d'être exclusivement paternelle. Ayant elle-même défini le clan comme « groupe de parenté en ligne paternelle », D. Bourret décrit ainsi la grande case (le même mot désigne la réalité sociale et spatiale) : « le poteau central de la grande case de la chefferie représente le clan-chef. Il soutient tout l'édifice. Vers le haut du mât, à l'endroit d'où partent les ramifications de gaudettes qui supportent les membrures de la toiture sont logées les puissances qui viennent des oncles maternels, par qui se fait la filiation (c'est moi qui souligne). (Bourret, 1978.) La traduction littérale serait : maison-vrai-parole (mwalek en langue niélaoui, woa en paté, mwendu en anesu, mwaro en aije, etc.). Je préfère donc, provisoirement, remplacer le terme de clan par celui de « maison » qui peut encore, en français, désigner un groupe de parenté. Je rejoins ici l'explication d'une Mélanésienne : D. Gorodey, qui propose de rapprocher le terme de mwendo du terme médiéval : maisnie (citée par J.-P. Doumenge ; Doumenge, 1974).

(5) Même Maurice Leenhardt, si attentif et respectueux de la « personnalité canaque », écrit à ses parents le 4 février 1909 : « C'est l'usage du pays. Tout ce qu'on regarde (admire) vous est donné... quel beau communisme. Et cela fait qu'il faut défendre à ces gens de donner ce qu'on leur donne, et que la plus grande difficulté pour les élever est de leur apprendre à posséder ». (Citée par Roselène Dousset-Leenhardt, Dousset-Leenhardt, 1978.) Quant au P. Poupinel, missionnaire catholique, on trouve sous sa plume, quarante ans plus tôt : « Ici il faut tout partager... le communisme est assurément un des plus grands obstacles qui s'opposent aux efforts des missionnaires pour améliorer la position physique et morale de ces tribus et les faire jouir des bienfaits d'une civilisation chrétienne. » (Annales de la Propagation de la Foi, t. 30, 1843-1877, in Dousset-Leenhardt, 1978.)

compte, et rendre compte de ceux qui ne peuvent plus alors qu'être placés **sous** sa domination, ne correspondent à l'organisation sociale et à l'appropriation du sol chez les Kanakes. La terre ainsi attribuée à la tribu est devenue **réserve**, « inaliénable, incommutable, incessible », dit le droit, lieu statique s'il en fût. A l'encontre, la terre ancestrale n'est pas marquée par les frontières, mais par un point central : le tertre. Là où l'on rend un culte à la divinité, là où l'ancêtre de la « maison » (4) a fait halte, là où des morts prestigieux sont enterrés, c'est toujours du tertre que l'on part, mentalement ou réellement, pour déterminer la géographie des terres environnantes, les droits fonciers et l'histoire des groupes (Coppet, 1968; Doumenge, 1974).

Toutefois, si la tribu, avec son chef administratif et sa réserve, impose à la société une sorte de distorsion de son espace traditionnel, cette contrainte n'est que partielle : le dynamisme d'un groupe humain dont le système de références était si radicalement différent de l'idéologie quantitative et appropriative de l'Europe (5) résiste à un enfermement juridique. Si l'Administration a imposé ses propres chefs, la véritable chefferie « coutumière » est toujours présente et, si la tentation du prestige montait trop à la tête d'un chef administratif, il apprendrait vite qu'il y a, dans le consensus du groupe, une loi « non-écrite » à ne pas outrepasser. « Même dans le cas où le chef administratif n'est pas l'héritier de la chefferie », écrit Jean-Marie Tjibaou, « ce serait faire bon marché de la foi des gens, dans ce qu'ils ont de plus sacré, de croire qu'ils puissent oublier un jour qui est le premier-né selon les ancêtres » (Tjibaou et Missotte, 1976).

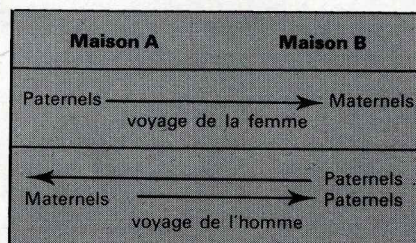
Quant à la terre définie désormais par la tribu, même si elle a parfois coupé les « maisons » de leurs origines sacrées, isolé des familles unies par le réseau étroit du sang des mariages et des alliances, elle est aussi un espace où peut s'instaurer une autre façon de vivre que l'occidentale, voire un refuge contre le « european way of life ». La tribu « sécurisante » (Hutin-Desgree, 1971) représente aujourd'hui un lien vital de reconnaissance et d'ap-

propriation de soi-même, même si, dans le même temps, elle trahit en partie la dynamique du passé. Ce passé demeure une quête fondamentale : « Faire comme les vieux », ou mieux « comme les vieux d'avant », « suivre le sentier des anciens »..., autant de prescriptions qui expriment la perfection d'une éthique comme la cohérence d'une société en laquelle les individus ont leur sens. Et dans la tribu, avec toutes ses ambiguïtés, l'occupation de l'espace et du sol demeurent originaux. Pas de vide ou de neutralité dans cet environnement. Ce cocotier a un sens, planté qu'il fut pour garder la mémoire d'un grand événement, abattu qu'il sera le jour où la mort viendra ramener aux ancêtres la vie d'un homme, et aux maternels ses biens et sa « valise » (6). Cette touffe d'herbe nouée est un signe à respecter comme l'est la cordylène rouge qui annonce l'intimité de la maison à ne pas enfreindre. Sur ce sentier, la rencontre d'un notou (7) a un jour marqué dans son existence une présence dont je me souviens désormais, et ces pierres dans la plaine me rappellent la protection de l'Ancêtre de la Montagne.

comportements

Le régime alimentaire de la tribu, la répartition des vivres, l'ordon-

(6) Dans cette valise... qui est effectivement une valise... l'homme ou la femme garde ce qui lui est tout à fait proche et propre. C'est ce que l'on a emporté avec soi, le « viatique », pour le primordial voyage de la maison paternelle à la maison matrimoniale. Cette expression (dans notre univers contemporain nous parlerions, nous, du passage de la maison parentale à la maison conjugale, chemin identique et indifférencié de l'homme et de la femme) correspond au trajet parcouru par la femme qui, se mariant dans la « maison » de sa mère, quitte la résidence paternelle pour aller vivre chez les parents de son mari, d'où est issue sa propre mère. Le voyage de l'homme est aussi des paternels aux maternels, puisqu'il va « chercher » sa femme chez son oncle maternel, mais il revient ensuite vivre avec elle dans la « maison » de ses paternels :



(7) Gros pigeon noir, endémique à la Nouvelle-Calédonie.

nance des repas n'ont plus rien à voir avec la subsistance des Blancs, leur diététique et leurs manières, même si la bouteille d'huile ou de vin, la boîte de lait ou de sucre, rappellent l'existence du magasin tenu par eux.

Par dessus tout, il n'est pas, dans la tribu, une relation avec autrui – dans le timbre de voix pour lui parler, la plaisanterie qu'on lui adresse, le détour que l'on décrit pour l'approcher, l'objet que l'on dépose à sa porte – qui ne soit l'expression d'un ordre, d'une hiérarchie spécifique (Dumont, 1979).

Les dichotomies évoquées plus haut : Nouméa/Intérieur, Univers occidental/Univers traditionnel, doivent être éclairées par ce fait : si le même individu endosse tour à tour en milieu européen et en milieu tribal, le comportement attendu par le groupe dominant, la tribu demeure, le plus souvent, le lieu de prédilection, le lieu nourricier et sûr. Mais elle est en même temps le signe d'une incomplétude, d'un inachèvement mal élucidé, renvoyant à une organisation sociale plus complète, à une terre plus vaste, cette terre où les groupes circulent au lieu d'y être arrêtés depuis cent quarante ans, ce pays qu'on appelle **mwatiri**, c'est-à-dire « séjour paisible » ou mieux, et de façon dynamique, « tout ce qu'on peut espérer ». Dans ce temps où « les terres indigènes ne se trouvaient pas enserrées », n'était-ce pas le temps du « paradis » ? (Doumenge, 1974).

Or un paradis peut-il être autre chose qu'un paradis perdu ? Je ne m'aventurerai pas à savoir si la réforme politique en cours destinée à rendre aux Mélanésiens leurs terres ancestrales est une utopie ou une tromperie, une restauration du droit et de la justice ou une démagogie stérile. Toutes ces interprétations avaient cours sur le territoire en août dernier. Elles m'apparaissent le plus souvent, au niveau du discours, comme l'expression et le symptôme d'une difficulté radicale du monde occidental : celle de concevoir qu'il puisse exister une culture autre, kanake en l'occurrence. Et, comme on se voit toujours plus ou moins dans le miroir du regard

de l'autre, le chemin est malaisé pour les Mélanésiens de retrouver confiance dans leurs propres sources culturelles. Car si un certain *modus vivendi* s'est établi (même s'il est inégal) entre les deux versants géographique et juridique, chaque groupe ethnique acceptant – plus ou moins – la coutume de l'autre en franchissant la démarcation dont nous parlions plus haut, il en va autrement dans l'ordre du savoir. Là, le prestige blanc, dans ses représentations mentales, son art, sa technique, son idéologie exclusive, n'a-t-il pas définitivement étouffé, dans le groupe kanake, les connaissances anciennes ? Celui qui parcourt la Nouvelle-Calédonie en 1980, ne sera-t-il pas tenté de dire, « qu'il ne reste presque plus rien... » puisqu'il n'aura **vu** que des copies d'objets traditionnels dans les curios (8) de Nouméa, et qu'il aura constaté l'extension du réseau de télévision dans l'intérieur ? Peut-être même, cas extrême, aura-t-il été reçu en invité payant dans telle tribu, et aura-t-il **entendu**, en retour de son offrande, son hôte déplorer le coût de la vie ? Mais il n'aura pas su comment chez la plupart des Kanakes, les pratiques cérémonielles, les mythes, les techniques de la vie quotidienne, la médecine, restent présents dans les comportements, « surgissements », tour à tour fugitifs, durables ou décisifs, dont la signification échappe partiellement aux causes objectives de l'aujourd'hui : une angoisse que l'on éprouve devant un animal, un découragement face à la maladie qui, du même coup, devient fatale, le refus obstiné d'établir sa demeure dans un lieu précis... mais aussi une fête de mariage ou de deuil qui se déroule pendant plusieurs jours dans la montagne, le renouvellement d'un chef après des mois d'attente et de parole où le vêtement (9) a circulé entre les familles, les fils que l'on donne ou que l'on place dans les vallées voisines, comme ceux que l'on adopte...

De même que le renfermement de la tribu n'a pu ni détruire la com-

munion des Kanakes avec leurs terres sacrées, ni rompre le réseau de leurs allégeances aux chefferies, de même l'intrusion des objets techniques (10) n'a pas entraîné chez eux un rapport au monde individualiste et rationaliste.

L'école aux deux visages

Toutefois le paradoxe demeure d'une reconnaissance occidentale de la « pensée » kanake dans le seul lieu du discours scientifique (ethnologique, botanique, historique, linguistique... les spécialistes ne manquent pas) alors qu'un autre discours scientifique, celui de la praxis scolaire et professionnelle, l'interdit.

L'école joue le rôle d'un Janus au double visage. Elle est le lieu d'un double désir. Le désir de l'Occident, insatiable, dans son uniformisation des besoins des parlers, des apparences matérielles, transformant peu à peu chacun en un individu séparé et distinct. Le désir des groupes mélanésiens de s'approprier les techniques « irrésistibles » de ceux d'en face, mais aussi de restaurer, au niveau interne, à travers l'institution école, une institution de prestige et de transaction sociale. Le malentendu règne autour de l'école, comme il règne autour de l'hôpital, de l'agriculture, de l'église...

Dans cette société multiple qu'est la société néo-calédonienne aujourd'hui, l'école ne peut que porter la marque d'une culture « plurielle » (Certeau, 1979). Actuellement encore, négation presque caricaturale de l'éducation informelle, il lui faut trouver son harmonie avec une société d'adultes qui attendent d'elle une promotion explicite, tout en cherchant obscurément ailleurs une finalité sociale qu'ils ont perdue. Pédagogues et psychologues ont l'obligation pressante de prendre en compte cette quête obscure. On ne peut conti-

nuer à ignorer pratiquement à l'école une construction et une expression du monde où chaque geste, chaque objet, chaque homme avait une place d'où il établissait avec autrui un échange vital et vivifiant. Les programmes scolaires, les réformes de toute sorte, la recherche en éducation elle-même, resteront ethnocentriques – d'un ethnocentrisme occidental – si on ne les fonde sur une connaissance et une reconnaissance des représentations mentales propres et des démarches intellectuelles spécifiques de la culture mélanésienne.

Il ne s'agit pas d'écarter naïvement le savoir occidental, mais de prendre conscience de tout ce que sa transmission, dans l'institution scolaire, n'adresse qu'à un individu abstrait. Bien plus, c'est l'institution scolaire qui constitue en quelque sorte cet individu faussement égalitaire, renvoyé à une interprétation du monde où il est le sujet connaissant et à une relation de compétition où la différence avec autrui, refoulée dans le désir de tous-pareils, ne peut que renaître dans une volonté dominatrice d'un savoir-**plus** et d'un avoir-**plus**.

La terre féconde sur laquelle établir le savoir doit être au contraire celle d'une culture particulière, formant non plus des individus anonymes pour un univers d'uniformité, mais des sociétés différenciées pour une humanité. Ainsi l'école ne pourra plus négliger les « racines » des enfants qui la fréquentent. Ces racines sont toujours vivantes. Mais les tiges fragiles de l'igname doivent être soutenues et orientées sous peine d'être séchées par la terre brûlante ou arrachées par le vent du cyclone. Au lieu de continuer à faire table rase de la société kanake, saurons-nous inventer une école qui soit son école ? où l'éducation physique laisse la place à la danse des pilous ? où l'ordonnement des programmes épouse le rythme des cultures et de la circulation des offrandes ? Une école où Ludo, Philippe et Arnold apprendront à lire leur langue maternelle et déchiffreront l'histoire de leurs ancêtres dans la vallée du Diaho ?

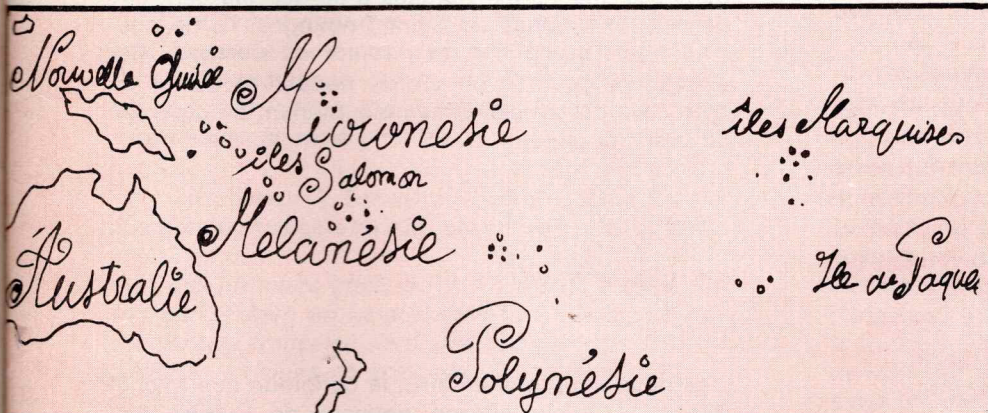
(Pour Marine Atti et Gaston Diémène.)

M. J. Dardelin,
Université de Genève.

(8) Terme local pour désigner le magasin de « curiosités », de spécialités, de souvenirs.

(9) Il faut prendre ce terme dans son sens plein, tel que l'analyse Simondon, incluant l'objet, le milieu et l'agent.

(10) « paletot » pour être plus conforme à l'expression locale, emblème cérémonial et administratif, par un détournement, fréquent, d'un objet occidental intégré dans un autre contexte (cf. Coppet, 1973).



BIBLIOGRAPHIE

BOURRET Dominique. – **Les « racines » canaques**, Nouméa 1978, D.E.C. coll. Eveil.

COPPET Daniel de. – « Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie », **L'Homme**, VIII (4) 1968, pp. 45-57.

COPPET Daniel de. – « 1,4,8 ; 9,7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps », **L'Homme**, X (1), 1970, pp. 17-39.

COPPET Daniel de. – « Premier troc, double illusion », **L'Homme**, XIII (1-2) 1973, pp. 10-22.

COPPET Daniel de. – « Jardins de vie, jardins de mort en Mélanésie », **Traverses**, 5/6, 1976, pp. 166-177.

DOUMENGE Jean-Pierre. – Paysans mélanésiens en pays Canala, Bordeaux 1975 ; Travaux et documents de géographie tropicale, Centre d'Études de Géographie Tropicale et C.N.R.S.

DOUSSET-LEENHARDT Roselène. – **Terre natale, Terre d'exil**, Paris 1976, Maisonneuve et Larose.

DOUSSET-LEENHARDT Roselène. – **Colonialisme et contradictions en Nouvelle-Calédonie, 1878-1978**, Paris 1978, L'Harmattan.

DUMONT Louis. – **Homo Hierarchicus**, Le système des castes et ses implications, Paris 1979, Gallimard coll. Tel (1968, Bibliothèque des Sciences humaines).

GARNIER Jules. – **Voyage autour du monde, Océanie, île des Pins, Tahiti**, Paris, 1871.

GUIART Jean. – **Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud**, Paris 1963, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.

HUTIN-DESGREES Stanislas. – **Le milieu mélanésien et le développement industriel du territoire**, Nouméa 1970, SIPCA-Promotion. Société Le Nickel.

INSEE et FIDES. – **Résultats du recensement de la Nouvelle-Calédonie**, 23 avril 1976.

LENORMAND Maurice. – « L'évolution politique des autochtones de la Nouvelle-Calédonie », **Journal de la Société des Océanistes**, IX (9) 1953.

LEENHARDT Maurice. – **Gens de la Grande Terre**, Paris 1937, Gallimard, 5^e édition.

LEENHARDT Maurice. – **Langues et dialectes de l'Austromélanésie**, Paris 1946, Institut d'Ethnologie.

SIMONDON Gilbert. – **Du mode d'existence des objets techniques**, Paris 1955, P.U.F.

TJIBAOU Jean-Marie et MISSOTTE Philippe. – **Kanaké**, Tahiti 1976, Les Éditions du Pacifique.

TOYNBEE Arnold. – **A study of History**, Oxford Press University.

TRENTINIAN Arthur de. – **Rapport sur les causes de l'insurrection canaque**, 4 février 1879, in DOUSSET-LEENHARDT, Colonialisme.