

Journal
de la
Société
des
Océanistes

Paris

68

Tome XXXVI

septembre 1980

Cultes du cargo et changement social en Mélanésie : Problèmes d'interprétation

par

Mondher KILANI *

Le problème : cultes du cargo et changement social.

La littérature consacrée aux cultes du cargo mélanésien est considérable. Exclusivement d'origine anglo-saxonne, à quelques exceptions près¹, elle se présente généralement sous forme de courtes études essentiellement descriptives. Les contributions monographiques y sont particulièrement rares. Peu d'anthropologues ont suivi l'histoire d'un mouvement culturel particulier, décrit ses différentes transformations, et analysé sa signification par rapport à l'organisation sociale traditionnelle. La perspective historique qui peut être importante pour l'intelligibilité d'un mouvement social comme le culte du cargo, est ainsi souvent absente de l'analyse². Citons cependant comme exceptions remarquables, les ouvrages de Burridge (1960) et de Lawrence (1964) qui n'ont pas manqué de mettre en valeur la pertinence de la dimension historique dans l'analyse du phénomène culturel. Relevons, comme autre exception, l'analyse qu'a faite A. Strathern (1979-80) du « Red Box Money-Cult » de Mount Hagen, après l'avoir observé et suivi longuement dans son déroulement.

Les études descriptives habituelles sont également pauvres en données ethnogra-

phiques. L'intérêt marginal souvent accordé par le chercheur aux cultes du cargo se traduit par une sélection des faits, généralement limités à quelques aspects particulièrement frappants et spectaculaires des activités culturelles. En outre, ces faits le plus souvent ne sont pas mis en relation avec d'autres données ethnographiques se rapportant aux différents niveaux de la réalité sociale du groupe dans lequel apparaît le culte. Cette situation peut paraître paradoxale si l'on songe à l'ethnographie mélanésienne, si riche en données et analyses diverses.

Il faut relever cependant que la raison de ces insuffisances méthodologiques est d'ordre théorique. Elle concerne la manière dont les anthropologues traitent du changement social dans la société dite « primitive ». Hantés par la recherche de la pureté culturelle et par l'équilibre homéostatique d'une culture, ils ont trop souvent négligé ou tout simplement ignoré le changement social. Dans les rares cas où ils en ont tenu compte, ils l'ont enfermé dans le champ clos de la situation de contact.

La situation de contact passe en effet pour déclencher un processus irréversible de transformation sociale, et les cultes du cargo, au-delà de leur diversité ethnographique, semblent correspondre à une simple tentative

* Université de Lausanne, Faculté des Sciences Sociales et Politiques.

1. Nous pensons particulièrement aux travaux de J. Guiart sur les cultes du cargo et autres mouvements sociaux dans le nouvel état de Vanuatu (ex-Nouvelles-Hébrides) et en Nouvelle-Calédonie.

2. Certes, la collecte des données historiques n'est pas sans problèmes, ce qui peut expliquer en partie cette situation. Une première série de difficultés tient à la rareté, sinon à l'absence de documents relatifs aux manifestations culturelles. L'enquête ethnographique ne permet pas toujours une reconstitution précise de l'histoire d'un culte. Une deuxième série de difficultés tient à la nature même de l'objet d'investigation. Les cultes du cargo sont en effet des phénomènes particulièrement fluides et a-structuraux, donc difficiles à saisir.

d'acculturation de la société indigène à la « civilisation » occidentale. En réduisant de manière universelle les cultes du cargo à des tentatives d'adaptation et d'ajustement au nouvel environnement économique et social de la culture dominante, les anthropologues ont peu de raisons de mettre à contribution et d'utiliser plus amplement les données ethnographiques disponibles sur les groupes concernés. *L'a priori* de la situation de contact et l'uniformité postulée de la réaction des sociétés mélanésiennes semblent en effet constituer des éléments suffisants pour rendre compte des cultes du cargo, considérés comme une seule et même réalité. Or, à l'examen des multiples cas rapportés dans la littérature, ces mouvements apparaissent très divers, dans leur contenu et dans leur enjeu, d'un groupe à l'autre.

Notre interrogation par rapport aux cultes du cargo prétend répondre à deux exigences³. La première est d'éclairer l'histoire particulière de chaque culte, à partir des données ethnographiques disponibles sur le groupe où il apparaît. Une telle approche possède un double avantage. D'abord celui de rendre compte de la complexité et de la diversité des mouvements culturels, que certains n'ont pas hésité à regrouper dans la catégorie générale du « culte du cargo »⁴. Catégorie que seuls *l'a priori* de la situation de contact et la fonction d'acculturation contribuent à fonder. Ensuite, celui de proposer une interprétation des cultes du cargo qui parte de l'intérieur. Privilégier une approche centrée sur le substrat ethnique, c'est souligner la pertinence des points de vue et des institutions indigènes pour rendre compte du processus de changement social dans une situation de contact. Des analyses comme celles de Cochrane (1970), Brunton (1971) et Strathern (1971, 1976 et 1979-1980) sont particulièrement attentives au substrat ethnique, et méritent de ce fait d'être signalées.

La deuxième exigence n'est en fait que le prolongement de la première. Tenir compte du substrat ethnique renvoie nécessairement à une réflexion sur le changement social dans la culture mélanésienne. Les sociétés mélanésiennes ont longtemps été considérées comme

des sociétés « statiques » et « froides », des sociétés « sans histoire ». Or, toutes les données ethno-historiques disponibles attestent du dynamisme des sociétés mélanésiennes avant même l'apparition des Européens (voir Valentine 1972). Les Mélanésiens ont même forgé des moyens culturels pour résoudre de manière créative les tensions et les crises qui apparaissaient périodiquement dans l'organisation sociale. Un mécanisme culturel consistait traditionnellement à traiter des désastres et des catastrophes naturelles, et à adapter le groupe à des situations de changement (voir Valentine 1972 et Waiko 1973). Dans la situation de contact, ce mécanisme culturel n'a pas perdu de sa vigueur. Bien au contraire, il continue à fournir les moyens de résoudre les crises et de traiter du changement social.

Cet éclairage à partir de l'intérieur des sociétés mélanésiennes contraste fortement avec certaines interprétations qui voient dans les cultes du cargo une réponse essentiellement non traditionnelle au contact avec les Européens (voir par exemple Lawrence 1964). Par ailleurs, si les cultes du cargo peuvent constituer une réponse endogène dans une situation de crise et de changement, d'autres réponses sont également possibles. La flexibilité de l'organisation sociale des sociétés mélanésiennes a déjà été mise en avant comme un facteur qui commande le changement social (voir par exemple Barnes 1962). Cette qualité a été largement mise à contribution dans les nouvelles conditions inaugurées par l'intégration dans l'économie de marché à l'échelle régionale et mondiale. Les Mélanésiens n'ont en effet pas manqué de s'engager dans le travail salarié et dans la culture commerciale, mais sans toutefois adhérer totalement à la modernité occidentale, ni renoncer à leur identité culturelle propre. Les détournements de sens dans la sphère des activités réputées rationnelles comme les transactions économiques modernes ne manquent pas. Les systèmes d'échanges cérémoniels des Highlands, *te* et *moka*, ont ainsi pris de l'ampleur depuis le contact avec les Européens, et ceci grâce à l'incorporation et à la manipulation réussie des nouveaux biens européens et de la valeur-argent (voir Bulmer 1960-61 et Stra-

3. Les hypothèses dont nous faisons part dans cet article s'inscrivent dans une recherche plus vaste (thèse de doctorat en préparation).

4. Plusieurs auteurs ont cependant relevé la diversité des cultes du cargo. Steinbauer (1979 : 158) affirme même que « le culte du cargo n'existe pas », et qu'à partir du large éventail des mouvements recensés aucune généralisation ne peut être faite. Néanmoins, si l'on tient compte assez souvent de la diversité doctrinale et rituelle des cultes du cargo — ceux-ci peuvent être plus ou moins syncrétiques, plus ou moins chrétiens, plus ou moins séculiers, etc. — on généralise fréquemment au niveau de l'interprétation et de la fonction de ces mouvements.

thern 1976). Dans d'autres régions de la Papouasie Nouvelle-Guinée, des activités modernes comme la culture du copra ou du café, la création de coopératives commerciales et industrielles, ou encore la participation aux structures politiques régionales, sont utilisées à des fins traditionnelles : maintien et renforcement des relations sociales, affirmation de la solidarité clanique, préservation des liens de réciprocité, etc. (voir par exemple McSwain 1977).

Sans que nous ayons encore besoin de multiplier les exemples⁵, il apparaît clairement que la représentation du changement social dans les sociétés mélanésiennes, sous la forme d'une opposition irréductible entre la « tradition » et la « modernité », a peu de valeur heuristique. Il en est de même de la représentation du passage de l'un à l'autre en terme de relation générale entre moyens et fins, c'est-à-dire d'une adéquation de plus en plus forte entre les moyens utilisés et les fins désirées. Vision instrumentale qui réduit le changement, identifié à l'acculturation, à un seul référent, celui de la culture dominante.

C'est dans ce cadre d'analyse que la plupart des études sur les cultes du cargo ont été menées et continuent à l'être. Certains auteurs (voir Lawrence 1966-67 et Counts 1971) n'opposent-ils pas la voie du « cargo » à celle du « cash crop », sous prétexte que si les activités culturelles ont pu jouer un rôle positif dans une première phase d'ajustement à la modernité, elles ne se transforment pas moins en un obstacle à partir du moment où elles persistent dans un environnement de « développement moderne », représenté notamment par la culture commerciale ? Une telle représentation dichotomique de la réalité sociale mélanésienne, fruit d'une certaine rationalisation scientifique, ne semble pas être partagée par les acteurs eux-mêmes. Adhérer à une activité « cargoïste » n'exclut souvent pas une participation à l'économie moderne.

Mais avant d'aller plus loin, essayons d'examiner d'un peu plus près l'explication des cultes du cargo par le processus d'acculturation.

Les analyses classiques des cultes du cargo : une interprétation de l'extérieur.

Avec la situation de contact comme *a priori*, les interprétations classiques ne peuvent qu'appréhender les cultes du cargo comme des phénomènes relevant de l'analyse de l'acculturation. Ainsi cloisonnés, les mouvements culturels ne prennent plus de sens que dans des typologies évolutionnaires. Typologies où les différentes phases chronologiques des mouvements apparaissent comme autant de transformations graduelles d'une instrumentalité magique et religieuse en une instrumentalité rationnelle. N'est-ce pas autour de cette mutation rationnelle qu'un principe de classement des cultes du cargo en mouvements d'acculturation plus ou moins réussis a été proposé ?

Les analyses qui définissent les cultes du cargo comme des « messianismes ratés » (Laplantine 1974) estiment que le choc culturel que subissent les sociétés mélanésiennes au contact des Européens perturbe si fortement ces sociétés, que toute tentative d'ajustement à la « civilisation » occidentale s'avère difficile sinon impossible. Face à une modernité dont ils ne comprennent toujours pas la signification, les Mélanésiens ne peuvent que recourir au registre du magique, prouvant par là l'inadéquation des moyens utilisés par rapport aux fins désirées (voir par exemple Belshaw 1950 et Burr ridge 1960).

Fondés sur une méconnaissance d'une relation « valide » entre moyens et fins, les cultes du cargo ne peuvent présenter qu'un caractère manifestement dysfonctionnel et à la limite du pathologique. Ainsi Firth (1951) voit-il dans les cultes un exemple dramatique d'un effort productif mal appliqué qui a sombré dans la « fantaisie » et l'« irrationnel ». L'instrumentalité magique mise en œuvre ne réalisant pas les fins désirées, c'est-à-dire la création d'un nouvel environnement économique et social à l'image de celui des Blancs, les mouvements culturels se réduisent à des pratiques illusoire.

D'autres auteurs accentuent encore plus le caractère pathologique des cultes du cargo jusqu'à en présenter une caricature psychiatrique. Selon la vision ethnopsychiatrique, les mouvements du cargo, fondés sur une « tech-

5. Les études sur le changement social en Mélanésie sont de plus en plus nombreuses. La plupart abondent dans le sens d'une dynamique des sociétés mélanésiennes à assurer le changement en même temps que la continuité de la culture traditionnelle.

nique de chantage masochiste » (Devereux 1964 : 185) qui se traduit par une destruction massive des biens, constituent l'« un des cas les plus étonnants de négation psychotique d'une culture par elle-même » (Laplantine 1974 : 46), face à l'inaccessible pouvoir des Blancs.

Certes, une évaluation plus « positive » des cultes du cargo est proposée par certains chercheurs, mais toujours sous l'angle du processus d'acculturation. Ceux-ci sont considérés comme un succès lorsque l'on estime qu'ils ont pris en charge jusqu'au bout le processus d'adaptation et de modernisation des sociétés mélanésiennes.

Ainsi Worsley (1957) estime que dans une première phase d'ajustement à la situation coloniale, les cultes du cargo constituent la seule réaction possible face au contrôle aliénant des Européens. Projeté sur le plan religieux, le message de protestation politique et économique permet de créer, dans un premier temps, une large intégration politique entre groupes jusque-là « atomisés » et « désunis ». Plus tard, avec l'émergence d'une nouvelle hiérarchie et d'une nouvelle cohésion sociale et politique, les cultes du cargo se métamorphoseraient en mouvements séculiers de revendication socio-politique. Valentine (1963) considère que dans un premier stade, les cultes constituent une pensée mythologique et une pratique rituelle hostiles à la modernité. Mais sous l'effet du contact prolongé avec la société européenne, le rejet de la nouveauté et du changement et l'adhésion étroite à la tradition céderaient la place à des mouvements largement acculturatifs, orientés vers des programmes économiques et politiques modernes. Wilson (1973), enfin, considère que le processus d'ajustement à la modernité est repérable dans l'application croissante de la raison dans la production même du cargo. Au-delà de la simple convoitise magique des biens matériels et symboliques des Européens — caractéristique des premières phases des cultes du cargo —, ces objets seraient de plus en plus envisagés dans leur valeur pratique où interviendrait une connaissance « valide » des relations entre moyens et fins. Ainsi dans tous les cas, nous sommes en face d'un mouvement qui évolue du refus total de toute acculturation à sa pleine acceptation. La modernisation progressive des moyens et des fins étant au principe même de cette évolution des mouvements culturels.

Les cultes du cargo : mécanismes traditionnels de changement social.

En réduisant les cultes du cargo à un processus d'adaptation à la société moderne, l'analyse classique s'interdit toute interprétation diversifiée de ces mouvements. Constituer la situation de contact comme facteur déterminant dans l'apparition des cultes et postuler l'uniformité des réactions des sociétés mélanésiennes ne peut en effet aboutir qu'à une explication généralisante à partir d'une catégorie aussi générale que celle du « culte du cargo ». Or, l'existence de mouvements culturels avant le contact avec les Européens (voir par exemple Brunton 1971) et la diversité de leurs manifestations à travers toute la Mélanésie auraient dû non pas exclure toute référence à la situation de contact dans l'explication, mais lui assigner une place plus modeste comme facteur explicatif. La situation de contact constitue certes un facteur agissant mais elle n'est point déterminante dans l'apparition des cultes.

Avec une vision fondée sur la situation de contact, il devenait ainsi impossible de voir que les cultes du cargo pouvaient répondre à plusieurs types de situation et correspondre à différents enjeux pour la société mélanésienne. Un examen attentif des dizaines de cas rapportés dans la littérature (voir notamment Worsley 1957 et Steinbauer 1979) montre que les cultes du cargo correspondent à plusieurs modes d'action dans la société traditionnelle. Ils peuvent être, selon les cas, des pratiques de résistance, des mouvements de transformation et d'adaptation, des pratiques conflictuelles, des mouvements de rupture, etc. En outre, la relation entre ces différents modes est particulièrement fluctuante et n'obéit à aucun ordre chronologique qui pourrait les identifier à une succession nécessaire de plusieurs stades acculturatifs. Bien au contraire, chaque culte semble irréductible à toute typologie linéaire. Il ne prend toute sa signification qu'en rapport avec la situation concrète qui l'a vu naître et se développer, c'est-à-dire le substrat ethnique du groupe concerné, la nature des déséquilibres et des crises surgis dans son organisation sociale, et ses interactions avec la culture européenne quand celles-ci ont lieu.

Contre tout schéma théorique de l'acculturation et toute tentative d'explication typologique, notre interprétation s'inscrit dans

une vision dynamique des sociétés mélanésiennes.

Sur l'île de Manus, les cultes du cargo sont apparus à un moment où la société traditionnelle traversait une grave crise. L'encouragement de l'endogamie et la condamnation morale des mariages exogamiques, traits essentiels de ces cultes, ont constitué une incitation à rompre avec le système d'échange traditionnel, en crise. Les jeunes qui devaient se marier à l'extérieur du groupe n'étaient en effet plus en mesure de s'acquitter de la compensation matrimoniale dont le montant était devenu prohibitif. Il est par ailleurs remarquable de noter que cette tentative traditionnelle de traiter des problèmes, s'est accompagnée d'une tentative séculière qui poursuivait le même but. Les jeunes réunis dans le mouvement dit de Paliu entendaient supprimer purement et simplement la compensation matrimoniale et adopter les nouvelles mœurs européennes. Le mouvement séculier de Paliu et les cultes du cargo se présentent ainsi comme des moyens équivalents pour atteindre le même objectif, celui d'abandonner définitivement le système d'échange traditionnel et d'adopter de nouvelles valeurs sociales et économiques (voir Brunton 1971, Mead 1973 et Schwartz 1962).

Dans les mouvements de la « Vailala Madness » en 1919 et du « Marching Rule » en 1942 (voir Cochrane 1970), le statut du *big man* constitue le trait le plus important. Les préoccupations des cultistes tournent autour du statut des *big men*, menacés dans leur pouvoir par le nouveau leadership que l'« indirect rule » impose au niveau de chaque village. Pratiques conflictuelles, ces mouvements n'essayaient pas de créer un nouvel environnement politique et économique, mais tentent de forcer les Européens à reconnaître les concepts indigènes de pouvoir et de statut. À Madang (voir Lawrence 1964), les mouvements de Yali ont également exprimé une situation conflictuelle pendant toute la fin de la période coloniale.

À Mount Hagen dans les Highlands, un culte du cargo a surgi parmi les groupes défavorisés du sud. Engagés dans le circuit d'échanges cérémoniels *moka*, ces groupes se sont trouvés dans une situation désavantageuse à cause de leur éloignement provisoire des sources d'approvisionnement en biens cérémoniels. Pour tenter de retrouver l'avantage qu'ils avaient perdu, les *big men* de ces groupes ont « inventé un culte du cargo » (Strathern 1976 : 279) qu'ils se sont empres-

sés de transmettre dans les groupes privilégiés, entraînant par là un transfert de richesses sous forme de paiements de rituels (voir Strathern 1971).

Dans les cultes apparus chez les Siane (voir Salisbury 1958), nous retrouvons la même tentative de répondre à une situation de déséquilibre temporaire dans les échanges entre groupes partenaires.

Dans les deux cas de Mount Hagen et des Siane, les activités cultuelles réfèrent directement à la structure sociale traditionnelle. Bien que les fluctuations de la quantité de biens cérémoniels, principalement des coquillages (« pearl shells »), soient en partie dues à l'arrivée des Européens, les cultes du cargo des Highlands participent du maintien de la logique sociale du système d'échange cérémoniel et de l'ensemble de l'organisation sociale traditionnelle. Ces pratiques de résistance, que sont les cultes des Highlands, ne sont d'ailleurs pas contradictoires avec d'autres pratiques développées dans les mêmes groupes, comme l'incorporation de l'argent et de nouveaux biens d'importation dans les systèmes d'échanges traditionnels. Innovations qui ont renforcé et même amplifié les réseaux des échanges cérémoniels, dans un environnement économique et politique complètement nouveau. Chez les Siane, les *big men* qui furent les initiateurs du culte du cargo, sont ceux-là mêmes qui ont contribué à encourager et à contrôler plus tard le travail migratoire des jeunes, et ceci afin de canaliser l'afflux de la masse monétaire dans le système d'échange traditionnel, menacé sans cela de rupture (voir Salisbury 1962). À Mount Hagen, les nouvelles occasions d'obtenir des biens en quantité, en dehors de tout contrôle traditionnel, ont incité les *big men* à introduire ces biens dans le système d'échange cérémoniel et à en accélérer la circulation afin d'empêcher toute accumulation à des fins non ostentatoires (voir Strathern 1976).

Ces quelques exemples montrent que les cultes du cargo sont loin de recouvrir une seule et même réalité, celle de l'acculturation et de l'adaptation. Mouvements multiples et contradictoires, ils peuvent contribuer à rompre avec la tradition comme dans l'île de Manus, exprimer des relations conflictuelles avec les autorités coloniales comme dans les cas de la « Vailala Madness », du « Marching Rule » et des mouvements de Yali, enfin assurer en même temps le changement et la persistance de l'organisation sociale traditionnelle comme dans les cultes de Mount Hagen

et des Siane. Dans tous les cas, cependant, ils constituent un mécanisme traditionnel pour traiter du changement social et culturel. Mécanisme qui, à l'examen des dizaines d'autres cultes, semble avoir réussi à maintenir la vitalité des cultures traditionnelles mélanésiennes.

RÉSUMÉ

Dans cet article, l'auteur tente d'inscrire l'analyse des cultes du cargo dans la perspective dynamique du changement social et culturel des sociétés mélanésiennes. À cet effet, il relève la pertinence des données ethno-historiques et ethnographiques qui mettent en évidence la capacité de changement des sociétés mélanésiennes avant et après le contact avec les Européens. Les cultes du cargo apparaissent dès lors comme des mécanismes traditionnels de changement social. L'approche développée ici contraste avec certaines interprétations qui voient dans les cultes du cargo une réponse essentiellement non traditionnelle au contact avec les Européens et qui retiennent pour cadre d'analyse la situation de contact et le processus d'acculturation principalement. Enfin, l'auteur tente de montrer, à partir de quelques exemples, que les cultes du cargo répondent à plusieurs types de situation et représentent différents enjeux pour les sociétés mélanésiennes.

SUMMARY

In this article the author tries to analyse cargo cults from the dynamic perspective of social and cultural change in Melanesian societies. To this end he notes the significance of ethno-historic and ethnographic facts demonstrating Melanesian societies' capacity for change before and after contact with Europeans. From this cargo cults appear as traditional mechanisms of social change. The approach developed here contrasts with certain interpretations which see cargo cults as an essentially non-traditional response to contact with Europeans and use this contact situation as a framework for analysis, especially the process of acculturation. Finally the author tries to show, through a number of examples, that cargo cults are a response to different situations and different aims of Melanesian societies.

BIBLIOGRAPHIE

- BARNES, J. A.
1962 "African Models in the New Guinea Highlands". *Man* 62 : 5-9.
- BELSHAW, C. S.
1950 "The Significance of Modern Cults in Melanesia Development". *Australian Outlook* IV (2) : 116-125.
- BRUNTON, R.
1971 "Cargo Cults and Systems of Exchange in Melanesia". *Mankind*, 8 (2) : 115-128.
- BULMER, R.
1960-61 "Political Aspects of the Moka Ceremonial Exchange System among the Kyake of the Western Highlands of New Guinea". *Oceania* 31 (1) : 1-13.
- BURNIDGE, K. O. L.
1960 *Mambu. A Melanesian Millenium*. London, Methuen, New York, Humanities Press.
- COCHRANE, G.
1970 *Big Men and Cargo Cults*. Oxford, Oxford Monographs on Social Anthropology, Clarendon Press.
- COUNTS, D. E. A.
1971 "Cargo or Council : Two Approaches to Development in North-West New Britain". *Oceania* 41 (4) : 288-297.
- DEVEREUX, G.
1964 "An Ethnopsychiatric Note on Property-Destruction in Cargo Cults". *Man* 64 : 184-185.
- FIRTH, R. W.
1951 *Elements of Social Organization*. London, C.A. Watts.
- GUART, J.
1951 "Forerunners of Melanesian Nationalism". *Oceania* 22 (2) : 81-90.
1956 "Culture Contact and the John Frum Movement on Tanna, New Hebrides". *Southwestern Journal of Anthropology* 12 (1) : 105-116.
- LAPLANTINE, P.
1974 *Les 50 mots-clés de l'anthropologie*. Toulouse, Privat.
- LAWRENCE, P.
1964 *Road Belong Cargo : A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Manchester, University of Manchester Press (traduction française 1974).
1966-1967 "Cargo Thinking as a Future Political Force in Papua and New Guinea. *The Journal of the Papua and New Guinea Society* 1 (1) : 20-25.

- McSWAIN, R.
1979 *The Past and Future People. Tradition and Change on a New Guinea Island.* Melbourne, Oxford University Press.
- MEAD, M.
1973 *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Paris, Payot. [Éd. orig. 1930].
- SALISBURY, R.
1958 "An 'Indigenous' New Guinea Cult". *Kroeber Anthropological Society Papers* No 18 : 67-78.
1962 *From Stone to Steel.* Melbourne University Press.
- SCHWARTZ, T.
1962 "The Paliau Movement in the Admiralty Islands, 1946-54". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 49, Pt 2.
- STEIBAUER, F.
1979 *Melanesian Cargo Cults.* London, George Prior Publishers.
- STRATHERN, F.
1971 "Cargo and Inflation in Mount Hagen". *Oceania* 41 (4) : 255-265.
1976 "Transactional Continuity in Mount Hagen". In : *Transaction and Meaning*, Kapferer, B. (ed.). Philadelphia, I.S.H.I. Press : 277-287.
- 1979-1980 "The Red Box Money-Cult in Mount Hagen 1968-71". *Oceania* 50 (2) : 88-102 et 50 (31) : 161-175.
- VALENTINE, C. A.
1963 "Social Status, Political Power, and Natives Responses to European Influence in Oceania". *Anthropological Forum* I : 3-55.
1972 "Social and Cultural Change". In : *Encyclopaedia of Papua New Guinea*, Ryan, P. (ed.). Melbourne, Melbourne University Press : 1048-1050.
- WAIKO, J.
1973 "European-Melanesian Contact in Melanesian Tradition and Literature". In : *Priorities in Melanesia Development*, May, R. (ed.). Canberra, Research School of Pacific Studies, Australian National University : 417-428.
- WILSON, B.
1973 *Magic and the Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples.* London. Heinemann.
- WORSLEY, P.
1957 *The Trumpet Shall Sound.* London, Granada Publishing (traduction française 1977).