



**HAL**  
open science

# Que disent de la société polynésienne les conflits récurrents sur les terres? Interprétation sociologique des rapports contemporains entre les personnes et les terres ?

Tamatoa Bambridge

## ► To cite this version:

Tamatoa Bambridge. Que disent de la société polynésienne les conflits récurrents sur les terres? Interprétation sociologique des rapports contemporains entre les personnes et les terres?. Colloque "La Terre en Polynésie La propriété foncière à l'épreuve des liens de parenté", Université de la Polynésie française, Sep 2021, Punaauia, France. hal-03911696

**HAL Id: hal-03911696**

**<https://hal.science/hal-03911696>**

Submitted on 23 Dec 2022

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

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

**Que disent de la société polynésienne les conflits récurrents sur les terres ?**  
**Interprétation sociologique des rapports contemporains**  
**entre les personnes et les terres**

*Tamatoa Bambridge (CNRS-CRIOBE)*

Résumé

Les conflits sur les terres en Polynésie française aujourd'hui sont révélateurs de nouvelles logiques foncières qui émergent à partir des années 1820. Puis l'organisation des revendications foncières pour le pouvoir central à partir de 1852, va également induire de nouveaux rapports sociaux et de nouveaux conflits en rapport avec la filiation, l'émergence d'une logique propriétaire et une judiciarisation croissante de la société polynésienne.

Définition du problème

Les conflits sur les terres dans la société polynésienne ne sont pas une réalité nouvelle. Conflits de territoire, alliance et guerre entre les chefferies sont déjà des faits attestés par l'histoire.

En revanche, à partir de la période des contacts, l'évolution politique, juridique, sociale et culturelle de la société polynésienne, a induit des conflits fonciers plus spécifiques.

Je souhaiterais développer deux niveaux de conflit. Le premier concerne l'instauration d'un cadre politique à partir des années 1820 générateur de nouvelles logiques qui vont structurer les conflits fonciers. Le second niveau a trait au fait que depuis la mise en place des titres de propriété (tōmite) ceux-ci ont induits de nouveaux rapports sociaux et des conflits fonciers inédits.

Après un bref cadrage méthodologique et un rappel des déterminants de la conflictuosité des rapports sociaux dans la société ancienne, j'aborderai la question des revendications foncières et l'apparition de nouvelles logiques de conflits fonciers.

Nous analyserons ainsi comment la mise en place des tōmite va induire une nouvelle approche territoriale et va impliquer différents niveaux de groupements. Ces éléments nous permettront d'insister sur le jeu et les conflits considérables qui se nouent aujourd'hui à partir de la filiation. Nous soulèverons également la question de la mobilité, l'apparition d'une nouvelle logique propriétaire et la judiciarisation de la société polynésienne.

## I Cadrage définition/ méthodologique

Si, comme l'affirme Chauveau, le droit foncier n'existe pas disjoint des « structures sociales », alors ce que l'on entendrait par « droit foncier » pourrait bien être le point d'arrivée d'une étude et non son point de départ, car l'attention doit se focaliser en premier lieu sur les « structures sociales »<sup>1</sup>.

Dans l'acception générale de cette dernière notion, des études sociologiques et anthropologiques menées dans le Pacifique ont permis de préciser les éléments les plus fondamentaux de la structure sociale, notamment les spécificités du système de la filiation indifférenciée. Depuis et à leur lecture, notre compréhension de la structure sociale, en matière de parenté et de terre, s'est considérablement accrue.

Le travail que je me propose d'exposer s'appuie sur des enquêtes menées dans différents archipels de la Polynésie française. Une précision concernant ma posture dans le champ de l'anthropologie juridique : ce qui m'importe ici est moins le fait de connaître l'état du droit (même si cela demeure important) que de savoir ce que les personnes et les groupes font de ce droit. Chemin faisant, il nous sera peut-être possible de comprendre les normes générées par la société qui interagissent avec les normes officielles sous différentes formes. Cette situation d'interaction entre différentes normes et la production de nouvelles normes issues de cette interaction, sont précisément l'objet de l'anthropologie juridique. Les situations de pluralisme juridique mise en évidence me conduisent d'ailleurs à préciser la définition du PJ : « la présence dans un champ social de plus d'un système normatif » (Griffith 1986).

---

<sup>1</sup> Chauveau (1996). D'un point de vue étatique, le droit foncier est l'ensemble des principes qui stipulent les règles concernant l'accès à la terre et à son administration, déterminé par la législation étatique. Dans une acception sociologique, le droit foncier est également l'ensemble des pratiques locales instituant des droits et des devoirs pouvant largement s'écarter du droit foncier étatique et même s'opposer à lui aussi bien substantivement que procéduralement. En ce qui concerne la double acception, juridique et sociologique de la notion de *droit foncier*, voir en particulier : Chauveau (1982, 1996), Le Roy, Karsenty, Bertrand (1991), Le Roy (1999, 2001).

II Conflit historico-institutionnelle : le nouveau cadre juridique est générateur d'une nouvelle logique (propriétariste) qui structure désormais le cadre des conflits

## II.1 La société avant les revendications

### II.1.1 Cosmogonies et pluralisme juridique

Les sociétés polynésiennes pré-européennes ne connaissaient pas la centralisation du pouvoir sous un ordre légal unique. La chefferie polynésienne n'était pas centralisée, mais apparaissait comme une société ramifiée, ce que Raymond Firth (1965) appelle des sociétés à ramage. La filiation n'obéissait ni à un principe patrilineaire, ni matrilineaire mais était au contraire indifférenciée ou bilinéaire (Oliver 1974) ou encore cognatique<sup>2</sup>.

Dans ces sociétés, la compréhension des structures sociales, des mythes qui fondent l'ordre juridique est fondamentale. Dans ces sociétés ramifiées et non centralisées, le potentiel de conflit, ce que Michel Naepels (1998) nomme « la conflictuosité des rapports sociaux », est importante. De ce fait, les régulations des conflits dans les chefferies polynésiennes s'inscrivaient dans une sociologie politique complexe ou chefferies alliées et/ou indépendantes entretenaient des relations continues, où les processus de pacification des relations sociales obéissaient à des principes coutumiers et des institutions essentielles fondées sur l'échange (de nom, de biens, de services).

Non seulement les chefferies polynésiennes n'obéissaient à aucun principe centralisateur, à aucune norme tendant à la centralisation, mais en plus, les cosmogonies polynésiennes, à l'inverse des mythes unitaires, révèlent trois caractéristiques principales qui sous-tendent le pluralisme de la société.

Tout d'abord, la *fondation* (plutôt que l'*origine*, pour rester fidèle à une image océanienne) de l'univers est envisagée comme un processus continu de croissance et d'expansion où les dieux, les demi-dieux et les humains sont eux-mêmes les produits de ce développement cosmique. Les cosmogonies polynésiennes sont polythéistes. Point de « dieu créateur » à l'origine de l'univers. On y rencontre au contraire une myriade de dieux et de demi-dieux qui ne sont pas eux-mêmes à l'origine du monde (Rigo 2004).

---

<sup>2</sup> R. Firth (1936, 1957), Fortes (1953), E. R. Leach (1962), B. Finney (1965), W. Goodenough (1955, 1970), Panoff (1965, 1966 b, 1970), P. Ottino (1972). Remarquons que pour les théoriciens de l'anthropologie de la parenté, les termes "filiation cognatique" constituent une hérésie car le terme cognatique désigne des critères d'affiliation et non de filiation. Les termes de "filiation bilinéaire ou indifférenciée" semblent alors plus appropriés.

En second lieu, les chants mythiques polynésiens fondent un *principe de continuité* entre les entités humaines et non humaines, entre les dieux et les humains. Principe de continuité verticale descendante et ascendante entre le monde invisible des dieux et des ancêtres et le monde visible des humains et des non humains. Les humains ne sont pas coupés du monde invisible mais y participent et partagent avec lui une part de sacré plus ou moins importante. Que l'on se réfère comme R. Firth à la structure sociale en ramage chez les Tikopia ou comme chez D. Oliver à la structure sociale bilinéaire chez les Tahitiens, le constat est finalement le même : les liens de parenté entre les plus hautes hiérarchies sociales et les plus basses ne sont envisagés que comme une extension du monde idéal.

Chaque famille élargie rattachée à un *marae* [espace politique et religieux à ciel ouvert à Tahiti ; place publique de réunion à Samoa] semble disposer de ses propres « manières de faire » qui, elles-mêmes, sont plus ou moins en adéquation avec le contexte social plus large. L'ordre social polynésien est construit par les réseaux d'alliances et les singularités de chaque chefferie. Si en Polynésie toutes les hiérarchies sociales partagent une part de sacré et communiquent avec le monde invisible, elles ont par ailleurs le pouvoir de générer des règles et de définir des sanctions. La hiérarchisation de la société n'implique pas la centralisation du pouvoir.

Ainsi, le pluralisme fondé par les cosmogonies océaniques est entretenu par des *interactions* incessantes entre entités humaines, déifiées et non humaines. Oiseau, requin, plantes, vent d'ouest ou du nord-est, pluie fine, tour à tour, sont des messagers, personnifient l'intervention des dieux et des ancêtres qui communiquent avec le monde des vivants.

Un tel continuum entre le monde visible et invisible n'implique pas l'idée que ces sociétés vivent entièrement dans la sphère du mythe mais au contraire, que cette continuité est sans cesse actualisée, déformée et retravaillée par les humains : un dieu devenu moins efficace ou ne répondant pas aux injonctions des prêtres, est provisoirement écarté.

Le champ juridique ne peut donc être envisagé comme un corpus de règles défini à l'avance. Les cosmogonies permettent des changements de référence à tel ou tel dieu ou ancêtre, des modifications de normes dans le contexte d'une interaction continue entre les entités divines, humaines et non humaines. C'est là un univers mouvant et flexible où les cosmogonies comme les généalogies, apparaissent comme une ressource pour l'action et la décision.

Sur un plan idéal, ces trois caractéristiques des cosmogonies polynésiennes (polythéisme, continuité, interactionnisme) souligne l'importance de la sociologie des conflits dans la dynamique sociale et l'enchevêtrement des sphères légales qui donne sa cohérence aux mythes juridiques.

### II.1.2 Dimension juridique de l'organisation sociale

Depuis les travaux de D. Oliver (1974), il est admis que les *marae* (temple à ciel ouvert) étaient répandus au sein de toutes les hiérarchies sociales de la société polynésienne. Mentionnons le *marae tupuna* (dans la terminologie d'Oliver) approprié par toutes les familles élargies, les *'ōpū*, et le *marae* de chefferie qui pouvait à la fois servir de *marae* familial du chef et de *marae* de la chefferie. Parfois, un *marae* distinct était construit.

Sur le plan de la tenure foncière, les droits et les obligations se superposaient en quelques sortes en fonction des hiérarchies sociales formant des sphères légales enchevêtrées. Chacune des classes (*Ari'i nui*, *Ari'i*, *Ra'atira*, *Manahune*)<sup>3</sup> avait un droit exclusif sur son territoire familial y compris sur les lagons adjacents. Mais le *ari'i*, comme le *ra'atira* et le chef des familles élargies (*'ōpū*), le *matahiapo*, disposaient de droits solennels sous la forme des premières prises de pêches, des premières récoltes agraires ou des premières cueillettes, qui leur était réservées.

Les noms de familles et des dieux qui n'appartenaient qu'à une famille élargie quelque soit la hiérarchie sociale considérée. Quiconque s'en appropriait sans autorisation ou sans le consentement du chef du groupement, était susceptible d'être puni de mort ou autre sanction comme le bannissement. L'importance accordée au nom, leur dissimulation, le *tapu* (interdit sacré) entourant l'octroi des noms, ne se restreignaient pas, comme certains témoignages de chefs l'ont laissé entendre à l'époque des revendications foncières, à une simple affaire d'accès à la terre d'usage du groupement familial. Car les noms étaient bien un des liens directs permettant d'accéder au monde invisible construit en continuité verticale avec le monde visible. L'octroi d'un nom d'ancêtre était souvent scellé par la parole sur le *marae* du groupement. La découverte par des étrangers des noms ou des dieux de famille devenait une ressource supplémentaire pour combattre efficacement un groupement familial en cas de conflit.

### II.2 Les revendications foncières et l'apparition de nouvelles logiques foncières

A partir des années 1820, le contact des Polynésiens avec les Européens va provoquer des bouleversements importants. Des États centralisés vont se développer et la situation coloniale qui s'instaure dès 1840 va générer une nouvelle logique propriétaire. C'est dans le cadre de ces évolutions politiques que de nouvelles formes de conflits fonciers vont de développer.

---

<sup>3</sup> Pour plus de détail, se référer à D. Oliver (1974), Bambridge (2009).

## II.2.1 Réduction du pluralisme juridique (1820-1840)

Avec l'ordre missionnaire qui se constitue parfois à l'invitation des chefs eux-mêmes, le pluralisme juridique va être réduit par l'imposition d'une structure pyramidale du pouvoir, tout en laissant une grande autonomie dans le champ juridique des relations foncières.

L'ordre théologique et aristocratique qui se met en place en Polynésie à partir des années 1820 est marqué par l'effondrement de la société dans un contexte dramatique : chutes démographiques drastiques, commerce de l'alcool faisant d'énormes ravages parmi la population, ouverture croissante des sociétés insulaires au monde européen.

Le premier code de loi, succinct et simple, qui se met en place en 1819 à l'instigation de Pomare II conseillé par les missionnaires Davies et Nott, réduit le pluralisme juridique de la période antérieure de plusieurs manières. Désormais, la procédure fait obligation de soumettre le litige au procès judiciaire. Il est interdit au « demandeur » d'agir directement contre un « défendeur », ce qui apparaît comme une suppression radicale de la coutume du *harura'a*. Un tribunal indigène est créé par le code révisé en 1824 dans chaque district : le *To'ohitu*, composé des principaux chefs de district, est censé rendre la justice<sup>4</sup>.

Qu'il s'agisse du code Pomare plusieurs fois modifié, du code Tamatoa de Raiatea (1820), du code de Huahine (1822) ou bien plus tard des codes de Rurutu (1889) et de Rimatara (1900), la centralisation du pouvoir s'accompagne dans de nombreux domaines d'une réduction de celui des chefs secondaires. Les anciens *ari'i* deviennent des *tāvana* (chef administratif)<sup>5</sup>, subordonnés du monarque. Autre révolution majeure, l'autorité du *ari'i* ne s'exerce plus seulement par l'intermédiaire des chefs mais également sur toutes les personnes du royaume. Dans tous les codes cités plus haut, les *tāvana* conservent néanmoins l'autonomie de choisir les différents fonctionnaires dans leurs villages respectifs : les juges (*ha'avā*), les juges enquêteurs (*ha'avā-īmīroa*), etc. Les *ari'i* et les *tāvana* sont en principe eux-mêmes soumis aux codes de loi. On sait avec quelles difficultés cette règle trouvera à s'appliquer avec les conduites jugées éhontées de Ari'ipaea, régent de Pomare IV.

En dépit de la centralisation du pouvoir, de l'adoption de la religion chrétienne et de l'abandon des *marae*<sup>6</sup>, la gestion et l'administration du patrimoine foncier sont laissées aux

---

<sup>4</sup> En outre, comme l'ont déjà remarqué d'autres auteurs [Voir notamment W. Tagupa (1994), B. Saura (1996)], ce code vise plus à asseoir une moralité chrétienne et aristocratique qu'à officialiser les coutumes juridiques de l'époque.

<sup>5</sup> *Tāvana* vient de l'anglais "governor"

<sup>6</sup> Processus que A. Babadzan (1982) nomme le « syncrétisme religieux ».

mains des familles élargies (*‘ōpū*) plutôt qu’entre celles des fonctionnaires du pouvoir centralisé.

Contrairement à l’organisation du pouvoir et des statuts auparavant, le *tāvana*, quant à lui, est complètement intégré à l’appareil de coercition administratif établi par les codes de loi. Désormais, ces codes énumèrent de manière exhaustive la liste des chefs –*tāvana*- et des membres des *to’ohitu* officiellement subordonnés au *ari’i*, les sanctions en cas de non-obéissance des *Tāvana*.

## II.2.2 La situation coloniale (1842-1900)

Jusqu’au xviii<sup>e</sup> siècle, le foncier relevait soit de la chefferie, soit des familles élargies polynésiennes (les *‘ōpū*), les droits et obligations des personnes dérivait de leur appartenance à un *marae* (temple polynésien à ciel ouvert) de famille. Au xix<sup>e</sup> siècle, deux principaux textes vont permettre (pour la loi de 1852) ou obliger (dans le cas du décret de 1887 et de ses avatars), l’enregistrement de la propriété, aboutissant aujourd’hui à environ 60 000 titres de propriété et au maintien de grandes indivisions familiales.

L’ordre missionnaire comme la situation coloniale vont aboutir au même résultat : la centralisation du pouvoir étatique et le dénigrement des lois et des coutumes anciennes (Bambridge 2005)<sup>7</sup>. Ces dynamiques ne mèneront pas nécessairement à une pacification de la société et à une meilleure régulation des conflits.

Sous la contrainte, et après que l’Angleterre eut refusé de la secourir, la reine Pomare acceptera de signer le protectorat de Tahiti avec la France en 1842. Ce régime de protectorat a été présenté comme une quasi-annexion par certains auteurs car l’administration militaire française et les quelques européens désormais installés à Tahiti ont joué un rôle majeur pour faire adopter une série de mesures destinées à enregistrer les terres autochtones permettant de les acquérir.

Les relations entre la reine et les *To’ohitu* étaient également sensibles. Les *To’ohitu* avaient remplacé les *ari’i* en tant que source du pouvoir judiciaire<sup>8</sup>. Ils ont même tenté de proclamer une république en 1852 pour contester directement le pouvoir des Pomare<sup>9</sup>. Cette fois, c’est le gouverneur qui a restauré les prérogatives des Pomare en tant que *Ari’i* suprême sur les îles de Tahiti et dépendances.

<sup>7</sup> C’est un processus d’assimilation juridique qui a été en partie décrit par M. Panoff et d’autres auteurs. M. Panoff (1966, 1970), J. F. Baré (1987), B. Saura (1996). Voir aussi les tenants du centralisme étatique qui décrivent chronologiquement cette évolution.

<sup>8</sup> C. Newbury, « Aspects of cultural change in French Polynesia: the decline of the *ari’i* », *op. cit.*

<sup>9</sup> E. Caillot, *History of Eastern Polynesia*, Paris, Ernest Leroux Publisher, 1910, p. 290.



### II.2.2.1 La loi de 1852

Une nouvelle politique coloniale d'enregistrement foncier s'est heurtée à une sociologie déjà complexe du régime foncier au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. La loi de 1852 sur l'enregistrement des terres avait le ferme objectif de créer une propriété privée. Cette politique avait débuté avec les politiques missionnaires introduites avec les articles sur le vol dans la constitution de 1819 à Tahiti environ trois décennies plus tôt. Puis, la nouvelle législation de 1852, promulguée par le gouverneur, donna à la législature tahitienne le pouvoir de voter cette loi sans la signature contradictoire de Pomare IV<sup>10</sup>.

Au cours de la décennie qui a suivi le traité de protectorat, le statut des terres autochtones est resté du ressort des tribunaux autochtones, les *To'ohitu*. Cependant, peu de temps après la signature du traité de protectorat, le « protecteur » a émis des ordres qui contredisaient ouvertement les arrangements convenus lors de la signature du protectorat en matière de partage du pouvoir.

La loi du 24 mars 1852 sur l'enregistrement des terres sera appliquée dans onze districts de Tahiti. L'enregistrement se fondait sur les rapports reçus dans chaque district par le conseil de district, qui comprenait désormais le chef, le juge, le *mutoi* (police), deux propriétaires élus (loi électorale du 22 mars 1852) et le *To'ohitu*. La loi prévoyait deux types de terres : les terres *fari'ihau* (apanages) détenues par les chefs en raison de leurs charges et les terres privées. Curieusement, la loi ne mentionne pas le concept de « propriété », mais uniquement le « propriétaire » dont une liste doit être établie dans chaque district.

Examinons la manière dont des terres, des portions de lagons au large et la mer au-delà des récifs ont été revendiquées lors de l'établissement des listes de « propriétaires fonciers » des onze districts conformément à la loi de 1852. Dans certains cas, ce sont les dirigeants d'un *'ōpū feti'i* ou du *'ōpū* (famille élargie comprenant 4 à 7 générations) qui ont fait la déclaration sans préciser si celle-ci était faite au nom d'un clan, d'une famille élargie ou d'un individu. Dans d'autres cas, des propriétaires individuels ont revendiqué en leur nom propre. Dans tous les cas, l'affiliation au *marae* familial a servi de point de départ à la légitimité de chaque candidat à revendiquer des terres et une partie du lagon.

Même si les concepteurs de la loi tahitienne de 1852 ainsi que de la loi codifiée des îles Sous-le-Vent en 1898, n'ont pas forcément prévu d'inclure les territoires marins dans les revendications de propriété, de nombreux territoires marins ont été revendiqués à Tahiti (Vaimeho 2008) et aux îles sous le Vent (Calinaud 1993, Huguenin 2005). Ces

---

<sup>10</sup> G. Coppenrath, *La terre à Tahiti et dans les îles: Histoire de la réglementation foncière, Perspectives d'avenir*, Papeete, Haere Po, 2003, p. 34.

revendications s'inscrivent dans la vision polynésienne du territoire, s'appropriant à la fois les espaces terrestres et marins qui leur sont contigus. Un certain nombre de caractéristiques de paysages terrestres et marins ont en effet servi de base aux revendications : *marae*, grottes, sources, rivières, parcs à poissons, passes de récifs frangeants, pentes extérieures du récif, coraux, etc. Par exemple, dans le district de Papeari sur la côte ouest de Tahiti, les revendications formulées en 1856, 200 zones distinctes du lagon ont été revendiquées, ainsi que 839 parcelles de terres. Cette richesse toponymique locale témoigne de la pertinence continue de la coutume pour les communautés locales de cette première génération.

Autre exemple concernant le district de Mataiea, le lac Vaihiria avait fait l'objet de plusieurs revendications dans le cadre de la loi tahitienne de 1852. Concernant le lac Vaihiria, la cour des To'ohitu (la plus haute juridiction tahitienne statuant en cassation) avait rendu un arrêt le 19 janvier 1854 attribuant le lac Vaihiria (ou Papehiria) à Uvira, père de Poheraapa, qui contestait les droits de son père. Ce jugement n'ayant pas été exécuté, la Haute cour tahitienne, sous la présidence de Louis-Joseph Longomazino, le fit exécuter en ordonnant à deux To'ohitu de procéder aux opérations de délimitations, le 27 juillet 1866. Le 5 octobre 1866, les To'ohitu se rendaient sur les lieux, en compagnie des descendants du propriétaire, Tiihiva Fanaue dit Pahuhu et Terahitari'i, petite fille de Tetua et procédaient à la délimitation d'une partie du lac, laquelle sera homologuée par la Haute cours tahitienne réunie en audience le 8 novembre 1866.

Ces exemples, loin d'être exhaustifs, témoignent des potentiels de conflits qui seront générés par l'insécurité juridique provoquée plus tard par l'autorité politique qui méconnaîtra les droits des premiers revendiquants. Pourtant, comme l'écrivait R. Calinaud (1993) dans un souci de cohérence: « *Cette jurisprudence tahitienne est homogène, conforme à ces principes généraux de notre système juridique, que sont le respect des droits acquis et la non-rétroactivité des lois, et en parfaite harmonie avec la jurisprudence française qui a suivi.* » (...).

#### II.2.2.2 Le décret de 1887

Après de multiples échecs, le décret du 24 août 1887 relatif à l'organisation des terres à Tahiti et à Moorea a ensuite mis fin aux instances néo-traditionnelles. Ce fut peut-être l'événement le plus significatif de cette période, car il marqua le remplacement définitif de l'autorité des chefs au pouvoir par les institutions du pouvoir colonial.

De la complexité des statuts aux périodes précédentes, l'administration coloniale ne retiendra que deux éléments simplifiés : l'idée d'un chef et son conseil. Désormais, l'administration habilitait le chef et son conseil (le conseil de district) à parler souverainement

et à organiser les opérations relatives à la propriété des terres occultant par la même occasion les statuts fondamentaux de *matahiapo* et des *ra'atira*.

Ce décret a profondément modifié les relations de la population avec son territoire. À partir de ce moment là, toute terre était considérée comme appartenant au gouvernement colonial au titre de la doctrine du domaine éminent. Chaque individu devait donc faire une déclaration de propriété pour légitimer son contrôle et son accès aux ressources et au territoire. Chaque demandeur, qui était officiellement reconnu comme propriétaire par la colonie, pouvait se voir attribuer un titre de propriété ou *tōmite* (du terme *comettee* en anglais), tandis que les parcelles non revendiquées devenaient temporairement des « terres de district ». Si ces terres de district n'étaient pas réclamées après une période d'un an, elles devenaient des terres domaniales, considérées comme des terres vacantes sans propriétaire légitime. Le décret de 1887 a également établi le principe selon lequel, après un certain délai, toutes les réclamations futures et toutes les objections seraient examinées conformément aux procédures du Code civil. Ce fût à mon avis la première spoliation des terres autochtones, organisée par l'appareil d'Etat.

Nous noterons à ce titre que le décret de 1887 n'était pas un simple dispositif déclaratif, comme dans la loi de 1852 ; en fait, ce décret de 1887 imposait cette fois-ci une sanction : la perte des terres non revendiquées. L'absence de réclamation signifiait être dépossédé de la terre.

En outre, à fortiori avec le décret de 1887, la revendication de propriété a eu pour effet juridique de transformer les droits d'usage et solennels associés aux branches des *'ōpū* en droits de propriété.

### III Les transformations du cadre de la parenté, nouvelles logiques, nouveaux conflits

Le cadre politique et juridique, tel que nous le connaissons aujourd'hui, va induire cinq types de conséquences : des catégories de la parenté toujours structurantes depuis le *tōmite* ; un jeu et des conflits considérables sur la filiation ; une logique propriétaire désormais à l'œuvre ; une judiciarisation croissante de notre société ; et une mobilité liée à la structure sociale qui complexifie l'approche du foncier.

#### III.1 Les catégories culturelles de la parenté

Les '*ōpū*, '*ōpū feti'i*' et '*ōpū tamari'i*' sont devenus des catégories culturelles structurantes depuis la mise en place des *tōmite*. Le *tōmite*, lui-même élément fondateur de la vie insulaire, paraît d'être substitué au *marae* car il est devenu la marque visible des ancêtres principaux dont on tire son identité : les ancêtres dont on hérite par opposition aux ancêtres dont on n'hérite pas<sup>11</sup>.

Les groupements sont segmentés en '*ōpū*, '*ōpū feti'i*' et '*ōpū tamari'i*' élargi et restreint. Précisément, dans le cadre de ces groupements de parenté, la question essentielle posée est celle du statut de l'unité des frères et sœurs qui est au cœur de la définition du '*ōpū tamari'i*'.

En effet, la notion d'« *unité des frères et sœurs* » n'est pas un concept de référence<sup>12</sup> au même titre que les termes de la parenté mais constitue plutôt une catégorie manipulable par les acteurs, dont l'usage plus flexible, vient se superposer aux catégories précédentes<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Goodenough (1961). Rechercher son *tōmite* se confond de plus en plus avec une quête de sens identitaire. Aujourd'hui, les revendiquants originels ont acquis le statut de *tupuna* (ancêtre) parfois déifié et sont tenus pour des *tupuna mau* (vrais ancêtres) par leurs descendants directs. De multiples associations se sont créées, surtout en zone urbaine, pour regrouper les différents membres des groupements de parenté. Ces « corporations » -au sens de Goodenough-, tentent aujourd'hui de retrouver les terres de leur ancêtre, mises de côté depuis plusieurs générations, pendant un temps successoral correspondant à l'extension maximale du '*ōpū*. Ce n'est pas vraiment un hasard si les descendants des revendiquants originels se manifestent précisément aujourd'hui après 7 ou 4 générations (durée de vie d'un '*ōpū* ou d'un '*ōpū feti'i*') puisqu'avec le décès des dernières générations aînées et l'émergence de nouveaux groupements, le schéma successoral s'inverse. Une logique de l'ascendance prend le pas sur celle de la descendance. Voir T. Bambridge (2009)

<sup>12</sup> Au sens de Murdock (1972).

<sup>13</sup> Le professeur Raymond Firth (1962, pp. 65-66) résume bien ce problème : « Il y a au moins quatre définitions possibles de la notion d'unité des germains. La première se confond, à l'instar de Radcliffe-Brown, avec celle de solidarité dans la mesure où les relations entre les germains sont caractérisées par des relations de coopération, d'amitié et de substitution facile en termes de relations. (...) La seconde possibilité est que les germains eux-mêmes sont unis par rapport à leurs relations extérieures, et quelles que soient leurs querelles et leurs disputes, ils se considèrent comme unis par rapport au monde extérieur. (...) La troisième possibilité est l'inverse de la précédente. Dans la société au sens large, c'est le monde extérieur qui considère les germains unis par rapport à certains objectifs sociaux, et les considère en tant que tels. Leur unité est alors traitée comme un facteur

Non seulement des coalitions, des alliances ou des conflits permettent aux individus de se référer à l'un ou l'autre des niveaux de groupement segmenté, selon les avantages escomptés ou les objectifs poursuivis, mais la prise en compte de la loi d'obédience étatique permet un jeu considérable de manipulation de la filiation.

L'examen des revendications au tribunal montre qu'elles sont principalement mises en œuvre par trois niveaux distincts de corporations : le '*ōpū*, le '*ōpū feti'i*', le '*ōpū tamari'i*'.

En effet, égo fait à la fois parti d'un '*ōpū* (grand groupement qui tire son origine depuis l'ancêtre ayant revendiqué au XIXe siècle), d'un '*ōpū fetii* (groupement prenant son origine depuis un *tupuna* ou un grand parent, dont la profondeur généalogique maximale est de 4 générations) et d'un '*ōpū tamari'i* (ensemble des frères et sœurs y compris les enfants *fa'a'amu* (adopté sans nécessairement de reconnaissance légale). Il tire des droits fonciers notamment à partir de ces trois niveaux de groupements.

### III.2 Un jeu et des conflits considérables sur la filiation

C'est justement cette « unité » que le contexte de pluralisme sociologique et juridique rend aujourd'hui problématique puisque le droit étatique de la filiation introduit des distinctions entre les différents enfants (naturel, reconnu, légitime), qui rentrent en conflit avec la structure de l'unité des frères et sœurs chez les Polynésiens.

Dans un contexte où les relations d'ascendance ont désormais pris le pas sur les relations de descendance, et si l'on considère que les catégories culturelles de la parenté sont avant tout des références mobilisables par les acteurs plus qu'une structure s'imposant à tous, il est désormais aisé de comprendre que les conflits de filiation dans le cadre de la question de « l'unité des frères et sœurs » au sens de Ottino et Firth, peuvent se poser au niveau de la filiation:

- du *tupuna mau*: celui dont on hérite;
- des *tupuna mau* successifs directs et collatéraux;
- du *ōpū tamari'i* proprement dit;
- de la descendance depuis le *ōpū tamari'i*.

Si les changements de nom était une coutume ancienne et correspondait à un changement de statut, la mise en place des *tōmite* a amplifié le jeu sur les identités.

---

donné, comme une caractéristique première de la famille et de la parenté dans un type particulier de société (...) Dans cette perspective, l'unité des germains constitue alors une hypothèse juridique (jural assumption). (...) Enfin, il reste une quatrième possibilité. L'unité du groupe des germains peut être considérée non comme un fait juridique mais comme un idéal moral. »

Autrement dit, la présence d'une régulation étatique transforme la nature de la dynamique identitaire et induit des conflits de filiation et d'affiliation<sup>14</sup>.

De quelles manières ? L'état civil fixant officiellement les noms, les revendications foncières du siècle précédent ont amené les personnes à opter pour un des noms qu'ils portaient. Or, la mobilité des noms a continué même après les revendications si bien que les descendants aujourd'hui éprouvent le plus grand mal à rétablir leur chaîne généalogique.

Jusque dans les années 1900, l'état-civil était très imparfaitement tenue. Cette dernière situation est sans doute une de celle qui génère le plus de ressentiment à l'égard de l'administration et de l'état civil français.

Dès lors, ce jeu identitaire en rapport avec la filiation se noue, au départ, à partir de l'individu. Par exemple, les enfants nés avant ou hors mariage sont parfois inscrits comme des enfants naturels parce qu'ils n'ont donné lieu à aucune reconnaissance quelconque. La pratique de l'enfant *fa'a'amu* (adoption locale), courante entre '*ōpū feti'i*', est ignorée dans le cadre du droit étatique lorsqu'il ne donne lieu à aucune procédure formelle. On perçoit alors plusieurs types de dynamiques sociales internes :

(a) Conformément à la thématique de l'accueil, l'enfant *fa'a'amu* est intégré dans le cadre de la circulation des personnes à l'intérieur des groupements segmentés. La déclaration à l'état civil de l'enfant *fa'a'amu* se faisait comme s'il s'agissait d'un enfant légitime, pratique totalement illégale à l'égard du droit étatique et pourtant en accord avec les conceptions polynésiennes les plus ancrées.

(b) En raison des processus classiques de fission des groupements de parenté dans le temps et en fonction de leur pondération démographique, ce jeu qui porte sur la filiation a des conséquences sur les descendants puisque ces derniers (descendants d'enfants naturels du point de vue officiel) ne peuvent plus prétendre aux mêmes droits d'héritages que leurs cousins au 1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> degré (descendants d'enfants légitimes)<sup>15</sup>.

(c) Lors des revendications foncières, des réunions familiales sont organisées avec plusieurs représentants de *ōpū*. A cette occasion, le statut des ancêtres (*tupuna*) par rapport à leur filiation est parfois reconsidéré de manière à ce que leurs descendants puissent

---

<sup>14</sup> Rappelons que les îles polynésiennes sont toutes soumises officiellement aux règles du code civil à partir de 1946. Dès la fin du xix<sup>ème</sup> siècle, des séries de mesures étaient prises aux Iles du Vent (Tahiti et Moorea) en matière d'enregistrement des terres (1852), de vente et de location de terre entre les étrangers et les Tahitiens (1854), d'état civil (1866). Mesures qui ne furent pas très efficaces par rapport aux objectifs qu'elles se proposaient d'atteindre. Une des raisons de l'insuccès des revendications foncières issues du décret de 1887 était justement la mise en place très imparfaite de l'état civil (article 14 du décret). Voir Panoff, 1966.

<sup>15</sup> Nous n'ignorons pas qu'il existe une procédure assez simple en droit français (la possession d'état) pour réexaminer les liens de filiation qui se posent. Le problème est que les pratiques individuelles et collectives que nous observons se servent assez peu de ces outils juridiques, sauf s'ils bénéficient des conseils d'un avocat éclairé. Le problème qui nous intéresse est moins de faire un « état du droit » que de comprendre la « pratique du droit » par les usagers, en Polynésie française. Pour ces deux définitions, voir E. Le Roy, 1999. Pour une illustration de cette différence aux Iles sous le vent, voir Rousselin, 1989.

acquérir les mêmes droits fonciers. Inversement, le fait que les enfants légitimes revendiquent des droits fonciers alors que leurs arrière-grands-parents ont cessé de résider dans une île, implique une attitude de défiance des résidents.

### III.3 La mobilité

Les processus pré-européens de régulation des conflits sont progressivement devenus obsolètes alors que les problèmes liés à la dualité de la structure sociale sont toujours opérants : l'ancrage dans un espace de résidence des groupements et la très grande mobilité individuelle ou collective de ses membres.

L'exemple de Rapa nous permet d'évoquer des principes juridiques anciens qui structuraient la mobilité et la résidence dans le cadre du fonctionnement du système foncier.

A Rapa, deux concepts juridiques traditionnels organisaient à la fois la résidence et la mobilité des membres des groupements. Les individus détiennent deux sortes de droits : l'*araka* et le *moekopu*. L'*araka* est un droit accordé par le chef à tout membre sur une parcelle du territoire. Une fois attribuée par le chef, l'*araka* se transmet de manière indifférenciée tant aux enfants biologiques qu'aux enfants adoptés de telle sorte que « chaque individu administrait son *araka* comme il l'entendait au cours de sa vie et pouvait même le prêter à un autre membre du clan » (Hanson 1973 : 16-17). A la mort de l'individu, l'*araka* devient la propriété de ses enfants et s'il n'en avait pas, la parcelle revenait au chef qui pouvait la réassigner à un autre membre.

Le droit *moekopu* découle directement du principe indifférencié du système de filiation. Stokes écrit à ce propos :

« les descendants de parents de clans différents héritaient conjointement des deux parents. Ce droit s'appelle *moekopu*... Le *moekopu*, le droit à un *araka*, était reconnu tant que l'héritier n'entrait pas en guerre contre le clan qui lui cédait l'*araka*. Sinon, il était automatiquement supprimé. Apparemment, les liens de sang étaient plus puissants que l'injonction car il était dit que le descendant d'un clan pouvait briguer du chef un *araka* dans tous les clans auxquels il était légitimement affilié »<sup>16</sup>.

Ainsi, si l'*araka* était un droit d'usage réel, le *moekopu* constituait un droit d'usage latent<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Stokes John F.C, p 794, dans Hanson (1973, p 16)

<sup>17</sup> Hanson (1973), p 17 : « chaque clan avait ainsi un « halo » de membres latents. (...) Ceux-ci pouvaient actualiser leurs droits latents et exploiter les terres d'un clan mais à condition d'habiter sur son territoire. Dès lors, c'est leur appartenance au groupe précédent qui devenait latente. Notons que certains Rapa n'ayant pas d'ascendant dans un clan et ne lui étant par conséquent pas affilié pouvaient, malgré tout, y habiter et exploiter des terres. C'était le cas entre autre des époux alliés. Enfin, les fugitifs des groupes vaincus dont les

Or actuellement, la délimitation précise de l'origine foncière (par le *tōmite* ou le cadastre), favorise le caractère conflictuel des rapports sociaux car elle oblige les personnes et les groupes à abandonner des droits latents qu'ils avaient toujours conservé jusqu'à présent.

A l'inverse aujourd'hui, le droit étatique permet à des descendants de revendiquer même si un principe de résidence n'a pas été maintenu par une partie de la descendance.

Conséquemment, les non-résidents ont pris une importance sociologique grandissante. Avant, les absentéistes partis depuis plusieurs générations n'avaient plus aucun droit sur les terres. Aujourd'hui, les droits ne se sont pas complètement éteints tout en étant soumis à un contrôle social moindre.

### III.4 Une nouvelle logique propriétaire

Une logique propriétaire est désormais à l'œuvre depuis les *tōmite*. Les conflits sont induits par cette logique propriétaire : le droit de propriété s'est substitué aux droits d'usage anciens : obstruction des passages coutumiers, demande de déguerpissement de membres de la famille qui relèvent d'un même *ōpū*, non reconnaissance d'un enfant *fa'a'amu*, etc..

Les *tōmite* (titre de propriété) issus des revendications foncières initiées par le Gouverneur durant la période coloniale, ont un statut ambigu aujourd'hui. Les *tōmite* sont à la fois : « moment fondateur de la vie insulaire »<sup>18</sup> et manifestation du pouvoir colonial en tant que moyen de « presser les Polynésiens hors de chez eux »<sup>19</sup>. Paradoxalement, même si toutes ces interprétations sont cumulatives, elles révèlent cette nouvelle logique propriétaire.

### III.5 Judicialisation de la société

Les conflits judiciaires fonciers reflètent la judicialisation de notre société, processus au cours duquel un traitement juridique ou judiciaire se substitue à un autre mode de régulation sociale. Autrement dit, les normes étatiques occupent une place croissante dans la société, en lieu et place d'autres normes et d'autres acteurs.

Il convient de souligner que la logique propriétaire a eu tendance à judicialiser les conflits et à mettre en sommeil le rapport culturel des populations à leur terre.

En outre, nous noterons que l'intervention de l'Etat dans l'organisation locale, rendant les processus d'intégration des chefferies obsolètes, a favorisé la concentration des tensions

---

terres avaient été prises pouvaient, sans doute, demander et recevoir des parcelles dans des clans auxquels ils n'étaient nullement affiliés ».

<sup>18</sup> J. F. Baré (1985)

<sup>19</sup> G. Tetiarahi (1987)



foncières dans les groupements de parenté, qu'il s'agisse d'un 'ōpū tamari'i, d'un 'ōpū fetii ou d'un 'ōpū.

#### IV Conclusion

Les pratiques locales témoignent d'une dualité croissante entre le droit officiel et les pratiques non-officielles. Cette tendance est paradoxalement partagée dans d'autres pays du Pacifique. L'intervention d'un acteur extérieur dans la tenure foncière a inévitablement transformé la nature même de cette tenure. Dans des pays comme Tonga, le Samoa occidental, Fidji et le Vanuatu, la codification des coutumes, censée réguler les transactions foncières a changé la nature du système. Ce qui est considéré comme une coutume officielle est, en fait, un modèle simplifié et réducteur de la réalité. Cela a encouragé le développement de pratiques locales, d'arrangements beaucoup plus flexibles que ce qui est défini comme coutumier de manière officielle<sup>20</sup>. C'est une constatation que le Doyen Pierre Vérin résume d'une formule plutôt pertinente: « *Le verbe contre la coutume* »<sup>21</sup>. Autant de pièges à prendre en compte le jour où l'on discutera d'un droit foncier *ad hoc*.

#### V Bibliographie

- Babadzan A., 1982. Naissance d'une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française), ORSTOM, 313 p.
- Bambridge Tamatoa, 2009, La terre dans l'archipel des îles Australes. Etude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière. Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et Aux Vents des îles, 412 p., novembre.
- Baré Jean-François, 1987. Tahiti, le temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen. Travaux et documents ORSTOM, n°207, 545 p.
- Caillot A. C. Eugène, 1909. Les Polynésiens orientaux au contact de la civilisation. Paris: Ernest Leroux. 291 p.
- Calinaud René L., 1993. « La situation juridique des lagons polynésiens. » Bulletin de la société des Etudes Océaniques. Tome XXII, N°12, n°260, pp 47-53.
- Chauveau Jean-Pierre, 1996. « Quelle place donner aux pratiques des acteurs ? » pp. 36-39. Dans Lavigne-Delville Ph. (Ed.): Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité. Paris, Karthala/Coopération française. 744 p.
- 1982. « Introduction aux enjeux fonciers » dans E. Le Bris, E. Le Roy, F. Leimdorfer : Enjeux fonciers en Afrique Noire. Bondy: ORSTOM; Paris: Karthala. 425 p.
- Finney Ben R., 1965. "Polynesian Peasants and Proletarians." Journal of the Polynesian Society. Wellington, vol. 74, n° 3, pp. 269-328.

---

20 Ward R. G. et Kingdon E. (Eds) (1995); Larmour (1997).

21 P. Vérin (2000).

- Firth R., 1965. *Essays on social organization and values*. University of London. London school of economics. Monograph on social anthropology n° 28. The Athlone Press.
- 1936. *We the Tikopia: A Sociological Study of Kindhip in Primitive Polynesia* (2<sup>nde</sup> édition, 1957). London.
- Fortes Meyer, 1953. "The Structure of Unilineal Descent Groups." *American Anthropologist*. Vol. 55, pp. 17-41.
- Goodenough Ward, 1961. *Property, Kin and Community on Truk*. New Heaven: Yale University Publications in Anthropology. 190 p.
- Griffiths John, 1986. "What is legal pluralism ?" *Journal of Legal Pluralism* Vol. 24, pp. 1-53.
- Hanson Allan, 1973. *Rapa, une île polynésienne hier et aujourd'hui*. Paris: Société des Océanistes, n° 33. 257 p.
- Huguenin P., 2005 *Raiatea la sacrée, Papeete*, Edition Haere Po, 260 p. (1<sup>ère</sup> édition 1902)
- Larmour Peter, 1997. *The governance of common property in the Pacific Region*. Publication: Canberra, National Center for Development Studies, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University: Resource Management in Asia-Pacific, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University. Series: Pacific policy papers ; no. 19. 223 p.
- Leach E. R., 1962. « On certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems." *Man*, London, vol. 62, pp. 130-134.
- Le Roy E., 1999. *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*. Paris, L.G.D.J, Série anthropologique, n°28, 415 p.
- 2001. « Retour au foncier », *Bulletin de liaison* n°26, sept. 2001, Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris.
- Murdock George P., 1972. *De la structure sociale*. Paris: Payot.
- Naepels Michel, 1998. *Histoires de terres Kanakes. Conflits et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*. Paris: Editions Belin. 380 p.
- Newbury C., 1966. "Aspects of cultural change in French Polynesia: the decline of the Arii." *Eleventh Pacific Science Congress*, Tokyo. 20 p.
- Oliver Douglas, 1974. *Ancient Tahitian Society*, 3 vol. The University Press of Hawaii, Honolulu, Hawaii.
- Ottino Paul, 1972. *Rangiroa: parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Paris: Editions Cujas, 530 p.
- Panoff M., 1965. « La terminologie de la parenté en Polynésie, essai d'analyse formelle ». *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, Paris, vol V, n° 1, 3 et 4, pp. 60-87.
- 1966. « Un demi-siècle de contorsions juridiques: le régime foncier en Polynésie Française de 1842 à 1892. » *The Journal of Pacific History*, vol. 1. Oxford University Press, pp. 115-128.
- 1970. *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*. Paris, Payot, 282 p.
- Rigo B., *Altérité polynésienne et conscience occidentale*. Editions CNRS, 2004
- Rousselin Philippe, 1989. *Etude au sujet de la dévolution successorale en faveur des collatéraux ordinaires à l'époque des lois codifiées des Iles sous le vent. Uturoa, Service des Affaires de Terres. Raiatea*.
- Saura B., 1996. « Les codes missionnaires et la juridiction coutumière des TOOHITU au Iles de la Société et des Australes (1819-1945). » *Revue de la recherche juridique de droit prospectif*, n° XXI. Presses Universitaires d'Aix-Marseille.

- Tagupa William, 1994. « Les crises des concepts légaux à Tahiti (1819-1838). » Bulletin de la Société des Etudes Océaniques. Tome XXIII, n° 1 et 2, pp. 82-94.
- Tetiarahi G, « Squeezing out the Polynesians », pp 45-58, dans Crocombe R. (Eds), Land Tenure in the Pacific, University of the South Pacific, 1987, 420 p.
- Vaimeho-Peua E., 2008. La toponymie des terres de Faaa et les représentations foncières tahitiennes. Thèse de civilisation polynésienne, Université de la Polynésie française.
- Vérin, Pierre. 2000. Archives de la révolution comorienne - 1975-1978 le verbe contre la coutume. L'harmattan 3 Mai 2000, Collection Sciences humaines & sociales.
- Ward G. Kingdom E., 1995. Land, Custom and Practice in the South Pacific. Cambridge University Press.

<b>DEFINITION DU PROBLEME</b>	<b>1</b>
<b>I CADRAGE DEFINITION/ METHODOLOGIQUE</b>	<b>2</b>
<b>II CONFLIT HISTORICO-INSTITUTIONNELLE : LE NOUVEAU CADRE JURIDIQUE EST GENERATEUR D'UNE NOUVELLE LOGIQUE (PROPRIETARISTE) QUI STRUCTURE DESORMAIS LE CADRE DES CONFLITS</b>	<b>3</b>
<b>II.1 LA SOCIETE AVANT LES REVENDICATIONS</b>	<b>3</b>
II.1.1 COSMOGONIES ET PLURALISME JURIDIQUE	3
II.1.2 DIMENSION JURIDIQUE DE L'ORGANISATION SOCIALE	5
<b>II.2 LES REVENDICATIONS FONCIERES ET L'APPARITION DE NOUVELLES LOGIQUES FONCIERES</b>	<b>5</b>
II.2.1 REDUCTION DU PLURALISME JURIDIQUE (1820-1840)	6
II.2.2 LA SITUATION COLONIALE (1842-1900)	7
<b>III LES TRANSFORMATIONS DU CADRE DE LA PARENTE, NOUVELLES LOGIQUES, NOUVEAUX CONFLITS</b>	<b>11</b>
<b>III.1 LES CATEGORIES CULTURELLES DE LA PARENTE</b>	<b>11</b>
<b>III.2 UN JEU ET DES CONFLITS CONSIDERABLES SUR LA FILIATION</b>	<b>12</b>
<b>III.3 LA MOBILITE</b>	<b>14</b>
<b>III.4 UNE NOUVELLE LOGIQUE PROPRIETARISTE</b>	<b>15</b>
<b>III.5 JUDICIARISATION DE LA SOCIETE</b>	<b>15</b>
<b>IV CONCLUSION</b>	<b>16</b>
<b>V BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>16</b>