UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE

« ESPACES, CULTURES ET DEVELOPPEMENT »

FILIERE : SOCIOLOGIE-ANTHROPOLOGIE

OPTION : SOCIOLOGIE DE DEVELOPPEMENT

THESE DE DOCTORAT UNIQUE

Note de service N° 231-2014 /UAC/SG/VR-AARU/SP-CS/SA du 16 juin 2014

SUJET

Constructions sociales des risques de maladies autour de l'eau en milieu *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé* (Sud-Bénin)

Présentée et soutenue par

Pierre Codjo MELIHO

Sous la Direction de

Professeur Albert Jovite NOUHOUAYI

Membres du jury :

Président	:	Professeur Michel Codjo MAKOUTODE, FSS-IRSP / UAC (Bénin)
Rapporteur	:	Professeur Albert Jovite NOUHOUAYI, FLASH / UAC (Bénin)
Examinateurs	:	Professeur Christophe Sègbè HOUSSOU, FLASH / UAC (Bénin)
	:	Docteur Kokou Folly L. HETCHELI, Maître de Conférences, FLESH / UL (Togo)
	:	Docteur Albert TINGBE-AZALOU, Maître de Conférences, FLASH / UAC (Bénin)
	:	Docteur Adolphe Codjo KPATCHAVI, Maître de Conférences, FLASH / UAC (Bénin)

Soutenance publique le jeudi 03 juillet 2014
Mention très honorable avec les félicitations du jury

ANNEE UNIVERSITAIRE 2013-2014

SOMMAIRE

SOMMAIRE 2
LISTE DES TABLEAUX....3
TABLE DES FIGURES 4
TABLE DES GRAPHIQUES....5
TABLE DES ENCADRES....6
TABLE DES PHOTOS....8
LISTE DES ABREVIATIONS....10
DEDICACE....13
REMERCIEMENTS....14
GLOSSAIRE 17
INDICATIONS SUR LA TRANSCRIPTION DES DONNEES EN *AYIZƆ* ET EN *FƆN* 19
INDICATIONS SUR LES CARACTERES DE L'ECRITURE....20
RESUME 21
ABSTRACT 22

INTRODUCTION....23

PREMIERE PARTIE : CADRES THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE..29
CHAPITRE I : APPROCHE THEORIQUE....30

CHAPITRE II : DEMARCHE METHODOLOGIQUE....69

DEUXIEME PARTIE : DES SOURCES D'EAU ET DE LEURS USAGES EN MILIEU *AYIZƆ*.....89

CHAPITRE III : MONOGRAPHIE DE L'ACCES A L'EAU AU REGARD DE LA POLITIQUE DE L'EAU AU BENIN 90

CHAPITRE IV : CONTEXTES DES USAGES DE L'EAU EN TERRE *AYÍZƆ*....120

TROISIEME PARTIE : NOTION DU RISQUE ET RISQUES LIES A L'EAU EN MILIEU *AYÍZƆ* 143

CHAPITRE V : EAU ET RISQUE : DEUX REALITES INTRINSEQUES DANS LA VIE DES *AYÍZƆ*....144

CHAPITRE VI : UNIVERS DES NORMES LIEES A L'EAU ET LA NOTION DU RISQUE....171

QUATRIEME PARTIE : ARTICULATION ENTRE LES REPRESENTATIONS SOCIALES DE L'EAU ET DU RISQUE EN SANTE PUBLIQUE....197

CHAPITRE VII : REPRESENTATIONS SYMBOLIQUES DE L'EAU EN PAYS *AYIZƆ* 198

CHAPITRE VIII : PERCEPTION DU RISQUE LIE A L'EAU : ENTRE SANTE PUBLIQUE ET SCIENCES SOCIALES....223

CONCLUSION....250

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 256

REFERENCES WEBOGRAPHIQUES 275
ANNEXES....280
TABLE DES MATIERES....324

LISTE DES TABLEAUX

N°		Titre	Page
Tableau I	:	Sélection des villages enquêtés	75
Tableau II	:	Répartition des groupes cibles par sexe	77
Tableau III	:	Mode de traitement selon le type de données	83
Tableau IV	:	Source d'eau de surface et leurs noms locaux par village	98
Tableau V	:	Récapitulatif des ressources en eau par village	103
Tableau VI	:	Dispersion des *Ayizɔ* entre les départements de l'Atlantique et du Mono	146
Tableau VII	:	Répartition des populations par village	150

TABLE DES FIGURES

N°		Titre	Page
Figure 1	:	Carte de la situation du champ de la recherche	91
Figure 2	:	Croquis de la monographie des ressources en eau à *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*	105
Figure 3		Croquis ethno-hydrographique du milieu d'investigation	148
Figure 4	:	Modes de dissémination et de contamination de la bilharziose	167
Figure 5	:	Eau, symbole de la divinité *Dan*	213
Figure 6	:	Modèle de construction du risque persécuté	237
Figure 7	:	Modèle de construction du risque de l'autre	249
Figure 8	:	Modèle du système des savoirs chez les groupes socioculturels	281
Figure 9	:	Croquis des ressources en eau du village *Axɔzɔnnuɖe*	282
Figure 10	:	Croquis des ressources en eau du village *Ayahunta-Fifaji*	282
Figure 11	:	Croquis des ressources en eau du village *Misɛ́bɔ*	283
Figure 12	:	Croquis des ressources en eau du village *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*	283
Figure 13	:	Croquis des ressources en eau du village *Akpomɛ́*	284

TABLE DES GRAPHIQUES

N°		Titre	Page
Graphique 1	:	Source d'approvisionnement en eau	105
Graphique 2	:	Contraintes liées à l'accès à l'eau	109
Graphique 3	:	Récipients de stockage d'eau	124
Graphique 4	:	Usages de l'eau de forage	127
Graphique 5	:	Usages de l'eau de puits	127
Graphique 6	:	Répartition des religions	153
Graphique 7	:	Activités économiques dominantes	158
Graphique 8	:	Interdits liés aux sources d'eau	184

TABLE DES ENCADRES

N°		Titre	Page
Encadré 1	:	Crise cardiaque et le fait de boire de l'eau chaude	130
Encadré 2	:	Expressions locales des usages économiques de l'eau	134
Encadré 3	:	La mangrove du bord du lac (chanson *Ayizɔ, Zɛ̀ɛ́*)	136
Encadré 4	:	Conte sur le risque d'adultère au bord de l'eau	161
Encadré 5	:	Cycle du risque bilharzien	166
Encadré 6	:	Panégyrique des *Yɔkɔnu*	200
Encadré 7	:	Chanson de pêche	200
Encadré 8	:	Panégyrique des *Dɛ́hwinu*	201
Encadré 9	:	Le mythe de création de *Dovi* à *Misɛ́bɔ*	206
Encadré 10	:	Le mythe de création de *Godro* à *Akpomɛ́*	206
Encadré 11	:	Du mythe de création de *Nɛ́we* à *Axɔzɔnnuɖe*	207
Encadré 12	:	La création de *Ahwannya* à *Ayahunta-Fifaji*	208
Encadré 13	:	La création chez les *Dogon*	209
Encadré 14	:	La création de la terre dans la tradition d'*Ile-Ife*	210
Encadré 15	:	Du mythe des eaux divinisées	212
Encadré 16	:	Pensez à un plus puissant que vous (chanson *Ayizɔ*, *Zɛ̀ɛ́*)	221

Encadré 17	:	Le déluge	225
Encadré 18		Conte sur le risque de noyade	228
Encadré 19	:	Conte sur le risque de noyade par transgression	230
Encadré 20	:	Témoignage du vécu de l'ulcère de buruli	238
Encadré 21	:	Récit du vécu de la bilharziose par un enfant	239
Encadré 22	:	Traitement de l'angine selon le recours populaire	240
Encadré 23	:	Récit de la mauvaise hygiène	241
Encadré 24	:	Formule mathématique du risque relatif	248

TABLE DES PHOTOS

N°		Titre	Page
Photo 1	:	Habitation sur pilotis	92
Photo 2	:	Forage sur pilotis	92
Photo 3	:	Latrine sur pilotis	92
Photo 4	:	Les eaux d'inondation sur la piste rurale	95
Photo 5	:	Source d'eau sacrée *Godro*	96
Photo 6	:	Eau de bas-fond	97
Photo 7	:	Trou à eau	97
Photo 8	:	Puits à margelle	101
Photo 9	:	Puits non protégé	101
Photo 10	:	Enseigne ARFB	103
Photo 11	:	Enseigne GAiN	103
Photo 12	:	Forage en utilisation	103
Photo 13	:	Borne fontaine à *Misɛ́bɔ*	104
Photo 14	:	Borne fontaine à *Ayahunta-Fifaji*	104
Photo 15	:	Récipients de transport d'eau	123
Photo 16	:	Bain et lessive à *Godrokpa*	126
Photo 17	:	"La famille" pendant bain et lessive à *Dovi*	126
Photo 18	:	Piste principale inondée de *Hwɛ́gudo à Hungɔn Godro*	129

Photo 19	:	Refroidisseur du système	133
Photo 20	:	Bois de chauffe	133
Photo 21	:	Bambou des bas-fonds	133
Photo 22	:	Départ à la traversée de *Hlan* pour le marché d'*Akpaɗanu*	134
Photo 23	:	Rappelée pour une commande	134
Photo 24	:	Plaque indicative	138
Photo 25	:	L'autel du christianisme céleste à *Godro*	138
Photo 26	:	Usage de l'eau dans un rituel de culte traditionnel	140
Photo 27	:	Autel de *Lɛ́gba* à *Ayahunta-Fifaji*	155
Photo 28	:	Poisson *xwa*	156
Photo 29	:	Poisson *asɔn*	156
Photo 30	:	Jeunes poissons *asɔn*	156
Photo 31	:	Dispositif de *soɖabi*	158
Photo 32	:	Femme distilleuse	158
Photo 33	:	Champ de bananier…	158
Photo 34	:	Piste rurale allant à *Godro*	164
Photo 35	:	Voie principale inondée	164
Photo 36	:	Puits illustrant le sabotage de l'eau	180
Photo 37	:	Pan de tissu rouge	187
Photo 38	:	Feuille de bananier	187
Photo 39	:	Sandalette	187
Photo 40	:	Interdit mis dans une plantation de teck	234

LISTE DES ABREVIATIONS

ABE	:	Agence béninoise pour l'environnement
ACEP	:	Association des consommateurs d'eau potable
AE	:	Académie de l'eau (France)
AEPA	:	Approvisionnement en eau potable et assainissement
AEV	:	Adduction d'eau villageoise
AG	:	Assemblée générale
AIC	:	Association internationale de climatologie
ANPC	:	Agence nationale de la protection civile
API	:	Alphabet phonétic international
ARFB	:	Association Raoul Follereau du Bénin
AUE	:	Association des usagers de l'eau
BDI	:	Banque de données intégrées
CA	:	Chef d'arrondissement
CCS	:	Centres communaux de santé
CDE	:	Convention relative aux droits de l'enfant
CDEF	:	Convention sur l'élimination de toutes les formes de discirmination à l'égard de la femme
CDTUB	:	Centre de dépistage et de traitement de l'ulcère de buruli
CEDE	:	Conseil européen du droit de l'environnement
CEFEB	:	Contrôle des études de fin de l'enseignement de base
CER-ISBA	:	Comité éthique de recherche de l'Institut des sciences biomédicales appliquées
CHU	:	Centre hospitalier universitaire
CICR	:	Comité international de la croix rouge
CNRS	:	Centre national de recherche scientifique
CS	:	Circonscription scolaire
CS	:	Conseil scientifique
CSC	:	Centre de santé de commune
CV	:	Chef de village
DANIDA	:	Danish international development aid - Gouvernement du Danemark
DDEPS	:	Direction départementale des enseignements primaire et secondaire
DDMEH	:	Direction départementale des mines, de l'énergie et de l'hydraulique
DDS	:	Direction départementale de la santé
DEA	:	Diplôme d'études approfondies
DG	:	Directeur général

DFRS	:	Direction de la formation et de la recherche en santé
DGH	:	Direction générale de l'hydraulique
DHAB	:	Direction de l'hygiène et de l'assainissement de base
DIEPA	:	Décennie internationale de l'eau potable et assainissement
DNPS	:	Direction nationale de la santé publique
DPPC	:	Direction de la prévention et de la protection civile
ECC	:	Eglise du christianisme céleste
EDP	:	Ecole doctorale pluridisciplinaire
EH	:	Education à l'hygiène
EHESS	:	Ecole des hautes études en sciences sociales
EPP	:	Ecole primaire publique
ESB	:	Encéphalopathie spongiforme bovine
FADeC	:	Fonds d'appui au développement des Communes
FLASH	:	Faculté des lettres, arts et sciences humaines
FPM	:	Forage de pompe à motricité humaine
FSS	:	Faculté des sciences de la santé
GAiN	:	Global aid network
GIRE	:	Gestion intégrée des ressources en eau
GREA-AO	:	Groupe régional pour l'eau et l'assainissement - Afrique de l'Ouest
HEPS	:	Health education in primary school
IDDRI	:	Institut du développement durable et des relations internationales
IEC	:	Information éducation communication
IGN	:	Institut géographique national
IMT	:	Institut méditerranéen de technologie
IRC	:	Centre international de l'eau et de l'assainissement
IRSP	:	Institut régional de santé publique
JT	:	Journal télévisé
MEHU	:	Ministère de l'environnement, de l'habitat et de l'urbanisme
MMEE	:	Ministère des mines, de l'énergie et de l'eau
MMEH	:	Ministère des mines, de l'énergie et de l'hydraulique
MERPMEDER	:	Ministère de l'énergie, des recherches pétrolières et minières, de l'eau et du développement des énergies renouvelables
MS	:	Ministère de la santé
NU	:	Nations-Unies
OMD	:	Objectifs du millénaire pour le développement
OMS	:	Organisation mondiale de la santé
Nb cit	:	Nombre de fois cité

ONG	:	Organisation non gouvernementale
ONU	:	Organisation des Nations-Unies
ORTB	:	Office de radiodiffusion et télévision du Bénin
OUSG	:	Orthographe uniforme standard du *gbe*
PDC	:	Plan de développement communal
PE	:	Point d'eau
PEA	:	Poste d'eau autonome
PEV	:	Programme élargi de vaccination
PNLLUB	:	Programme national de lutte contre la lèpre et l'ulcère de buruli
SBEE	:	Société béninoise d'énergie électrique
S.d.	:	*Sine datum* (Sans date)
SH	:	Services hydrauliques
S.l.	:	*Sine loco* (Sans lieu de publication)
SMDD	:	Sommet mondial sur le développement durable
S.n.	:	*Sine nomine* (sans nom de l'éditeur ou de l'auteur)
SONEB	:	Société nationale des eaux du Bénin
SRAS	:	Séminaire de recherche en anthropologie de la santé
SRO	:	Sel de réhydratation orale
UAC	:	Université d'Abomey-Calavi
UB	:	Ulcère de buruli
UNESCO	:	Organisation des Nations-Unies pour l'éducation, la science et la cultrure
UNICEF	:	Fonds des Nations-Unies pour l'enfance
UNU-EHS	:	Institut des Nations-Unies pour l'environnement et la sécurité humaine

DEDICACE

- ♥ A Ablawa Sabine Atindéhou et à feu Joseph Kadja Mêliho, en reconnaissance pour un don précieux, l'amour du travail bien fait.

- ♥ A Hortense Amoussou, en témoignage de notre union pour la vie, et à mes enfants : Précis-Hortencio, Didine-Marthe, Margaret-Bénie et Charlesse-Myrielle ; daignez savoir que seul le travail soigné est le moyen de votre réussite dans la vie.

REMERCIEMENTS

La fin d'une thèse marque le début d'une nouvelle vie. Reconnaissant cette dimension de la rédaction d'une thèse, je viens manifester ma gratitude à certaines personnes qui y ont savamment contribué.

Je voudrais, tout d'abord, remercier le Professeur Brice Sinsin, Recteur de l'Université d'Abomey-Calavi, Président du conseil scientifique (CS), pour avoir accepté la soutenance de cette thèse par la convocation du Jury. Je remercie également le jury, pour avoir accepté de se réunir afin d'évaluer ce travail.

J'exprime ensuite mes vifs sentiments de reconnaissance au Professeur Albert Jovite Nouhouayi, pour sa confiance, sa gentillesse, sa générosité, son esprit d'ouverture et son soutien pendant la direction de cette thèse. Mes reconnaissances également à monsieur Adolphe Codjo Kpatchavi, qui a assuré la supervision scientifique du travail.

Je manifeste mes sincères remerciements à tous les enseignants et à tous les professeurs de l'Ecole doctorale pluridisciplinaire (EDP) de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines (FLASH), en particulier, le Directeur, le Professeur Michel Boko et ceux de l'option sociologie du développement et notamment, le chef filière, monsieur Albert Tingbé-Azalou.

Je présente aussi ma reconnaissance aux Professeurs Jean Thimothé Claude Codjia, Christophe Houssou et Constant Houndénou, mes parrains de recherche.

Mes remerciements à ceux qui ont sacrifié une partie de leur précieux temps à la lecture des différents drafts de cette thèse, notamment, le Professeur Christophe Sègbè Houssou et messieurs Adolphe Codjo Kpatchavi, Kokou Folly Lolowou Hetcheli, pré-rapporteurs de soutenance, messieurs Pierre Klissou, Euloge Ogouwalé, Epiphane Gainsi, Noël Etienne Zinsou, Barnabé Adinanon, Romuald Djivoessoun, Samuel Ablédounlin, Jean-Marie Tchiakpè, Fernand-Sylvère Chodaton, Léopold Wêkê et madame Gilberte Hounsounou.

Mes sincères remerciements au Ministre de la santé, au Directeur de la formation et de la recherche en santé (DFRS) et aux membres du comité éthique de recherche en santé de l'Institut des sciences biomédicales appliquées (CER-ISBA).

Je m'en voudrais de ne pas témoigner mes sentiments de reconnaissance aux membres du comité scientifique (Dr Adolphe Codjo Kpatchavi -MC-, Dr Marc Egrot, Dr Carine Baxerres, Dr Oumy Thiongane, Dr Rock Houngnihin), ceux du comité d'organisation (Abdoulaye Daleb, Pierre Codjo Mêliho, Achille Ayale, Gbofan Flore) et les participants au séminaire de recherche en anthropologie de la santé (SRAS) de Cotonou. En reconnaissance à vous tous, acceptez ce travail comme le fruit de vos contributions respectives.

Je remercie également monsieur Sarari Bani, ex-directeur général de l'eau, pour les facilités qu'il m'a accordées et les autorités de la Commune de *Zèé*, notamment le Maire, monsieur Joseph Dangbénon, qui m'a délivré une autorisation de mener les recherches sur son territoire et m'a accordé aussi un entretien riche d'informations ; le Chef d'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, monsieur Zannou Marcellin pour son accueil fraternel, les chefs des villages *Misɛ́bɔ*, *Axɔzɔnnùɖe*, *Ayahunta-Fífàjí*, le Médecin chef de *Zèé* et ses collaborateurs.

Je suis aussi reconnaissant à Marius Kèdoté, Désiré Migan, Moukaïla Idrissou, Arnaud Djidjoho, Alexis Zannou, Ange Kakpo, Marius Hounsi, Médard Atchoukou, Serge Dègla, Siméon Bossou, Abel Sahossi, Damien Honfo, Brice Bonou, Epiphane Dossou, Todéma Assan, Samson Biao, Théonas Moussou, Vincent Sah, Avocè Josephat, Hypolite Essou, Gustave Assah, Armand Vignon, Cyprien Zinsou, Elyassoun Séfandé, Brigitte Dossou et Simone Yimbéré de qui j'ai obtenu un soutien indéfectible.

Je veux ici témoigner mes amitiés et ma considération à Vanessa Kouayep-Wongolo, Sylvie Kpodjèdo, Chantal Houessionon, Rose Kpoguè, Marcelle Aholou, mesdames Saka et Agblonon, Appolinaire Yatta, Ambroise Laly, Blaise Attinkanmè, Victor Amoussou, Corneille Lakoussan, Yvon Tomedo, François Teyi, Arnaud Kossou, Denis Houngnimon, Herman Zondodé, Nassirou Hounsa, Florent Tasso, Abou Nigui Goma, Mathias Affomaï, Vianey Akouègniho, Déo-Gratias Adonon, Julien Bani et André Aïna.

Je remercie en outre mes parents, qui, par leur contribution respective, attendent impatiemment cette œuvre, notamment : Dah Codjia, Dah Mêliho, Dah Aïkpon, Dah Wotto, Dah Sèdonou, ma tante Christine Mêliho, mes sœurs et frères Antoinette, Sidonie, Julienne, Léonie, Ambroisine, Jeannine, Chandra, Pascal, Denis, Charles, Saturnin, Oscar, Ange, Ferdinand-Cédric,…, Antoine Codjia.

Je ne peux mettre fin à la rubrique des remerciements sans penser à toute l'équipe du centre de dépistage et de traitement de l'ulcère de buruli d'Allada (CDTUB), particulièrement à Dr Sopoh et les malades.

Je suis enfin très reconnaissant aux informateurs, dont la collaboration a permis de réaliser ce travail. Qu'ils trouvent ici le fruit de nos relations sociales particulièrement nouées à l'occasion de cette œuvre. Que l'éternel les protège des maladies de l'eau.

GLOSSAIRE

Ayízɔ	:	Peuples issus des migrations anciennes, venus *d'Aja-Tado* et qui se sont implantés dans des régions de transition devenues leur milieu de vie.
Ahunɖiɖɔ, Aɖɔfɛ	:	Bilharziose.
Akpa Alada, Akpa jɔmakú	:	Ulcère de buruli.
Comportements	:	L'ensemble des manières habituelles d'agir, de penser, de sentir et les habitudes culturelles, acquises par l'apprentissage quotidien ou innées en soi.
Comportements face à la maladie	:	Toute activité entreprise par une personne malade ou l'environnement social au sein duquel il vit, dans le but de définir le stade de sa maladie, de comprendre ses symptômes et d'entreprendre l'utilisation des soins curatifs, qu'ils proviennent du secteur populaire, et/ou alternatif, et/ou professionnel.
Comportements face à la santé	:	Toute activité qu'entreprend toute personne ou toute communauté, qui se croit en bonne santé, dont le dessein est à la fois de prévenir et/ou de dépister la maladie à un stade embryonnaire.
Comportements à risque	:	Actes relevant de l'habitude qui fondent leur existence sur des pratiques perpétrées par les mœurs et coutumes, en un mot des valeurs socialement admises qui peuvent affecter l'état de bonne santé des acteurs sociaux.
Constructions sociales	:	Les connaissances scientifiques n'ont de validité que "contextuelle" dans la mesure où les faits sur lesquels reposent ces connaissances ne seraient pas objectivement donnés mais collectivement construits.
Education à l'environnement	:	Est un processus qui vise à développer une population mondiale qui est consciente et concernée par l'environnement et les problèmes y afférents, et qui a la connaissance, les aptitudes, les compétences, la motivation et l'engagement de travailler individuellement ou collectivement en vue d'opter pour des solutions aux problèmes courants et communs de l'environnement et de la prévention de nouveaux problèmes.
Education pour la santé	:	Ensemble de messages et d'attitudes comportant les règles élaborées d'hygiène, et de pratique d'un comportement sain pour un bien-être physique, mental et social en rapport avec un environnement matériel sain.
Eau	:	On entend par eaux, l'eau de surface et l'eau souterraine, où qu'elles se trouvent.
Risque	:	*Atáá*, *atáá bɛ́*, *anbɛ́.*
Risque de maladie	:	*Atáá bɛ́ azɔn.*

Risque de maladie de l'eau	:	*Atáá bɛ́ sǐn sín azɔn.*
Risque de l'autre	:	Usages du risque le projetant hors de soi.
Maladie	:	Désordre biologique et désordre social.
Maladies de l'eau	:	Toutes maladies dues aux conditions d'hygiène, d'assainissement et à la consommation d'eau souillée. Elles sont endémiques du fait qu'elles sévissent constamment dans le temps et dans l'espace. La maladie de l'eau est épidémique quand plusieurs personnes sont atteintes à la fois. C'est pourquoi on les appelle maladie endémo-épidémique.
Maladies tropicales	:	Maladies fréquentes dans les pays chauds, notamment de la zone intertropicale et subtropicale d'Afrique.
Nà yì da tɔ	:	J'irai puiser l'eau.
Tɔ, sín	:	Eau.
Gba, Gbatɔ	:	Eau de marigot.
Pɔnpi, dotɔ	:	Eau souterraine issue de la nappe phréatique.
Nùɖagbɛ	:	Microbe, ver.
Santé	:	Est l'équilibre et l'harmonie de toutes les possibilités biologiques, psychologiques et sociales de la personne humaine. Cet équilibre exige d'une part, la satisfaction des besoins fondamentaux de l'homme qui sont qualitativement les mêmes pour tous les êtres humains - besoins affectifs, nutritionnels, sanitaires, éducatifs et sociaux-, d'autre part, une adaptation sans cesse remise en question de l'homme à un environnement en perpétuelle mutation.
Socio-anthropologie des maladies l'eau	:	Etude empirique des maladies résultant des pays où il fait très chaud et où les conditions d'hygiène de vie sont précaires couplées avec l'absence de l'eau potable utilisant les méthodes et techniques qualitatives et quantitatives de collecte et d'analyse des données.
Vɛ́gomɛ́nu / Vɛ́su vɛ́su	:	Angine.

INDICATIONS SUR LA TRANSCRIPTION DES DONNEES EN *AYIZƆ* ET EN *FƆN*

La traduction et la transcription des données en langue *Ayizɔ* et *Fɔn* a été assurée par monsieur Sah Vincent et Mêliho Pierre Codjo. Elle repose sur une imbrication de l'alphabet en langue *Fɔn* et l'alphabet phonétique international (API) avec un recours permanent à une quarantaine de graphèmes utilisés par l'Orthographe uniforme standard du gbe (OUSG) proposée par Capo H. B. C. Il s'agit de : a, an, b, c, d, dz, e, en, ɛ, ɛn, f, g, gb, h, ɣ, i, in, j, k, kp, l, m, n, o, on, ɔ, ɔn, p, ph, r, rl, s, st, t, ts, u, un, v, bh, w, wh, x, y, z, zd.

La transcription des données a été appuyée par l'usage des dictionnaires *Fɔn*-français (Segurola et Rassinoux, 2000) et français-*Fɔn* (Rassinoux 2000). Les lettres les plus utilisées et leur combinaison dans cette phase importante de la restitution des données empiriques sont :

í, ì, ɔ, ɛ́, ɛ́ ɛ, á, a, ó, o, ú, ù, u, e, é, i, y, b, d, ɖ, g, h, j, k, l, m, n, p, r, s, t, x, v, w, z, …

ù = u

ɛ́ = ɛ

ì = i

à = a

ò = o

é = e

Les voyelles nasales : an, in, ɛn, ɔn, un

Les voyelles nasalisables a, i, u, ɛ, ɔ précédées des consonnes nasales m, n, ml, et nyl ne prennent pas la marque de nasalisation (marque de nasalisation = suivi de n).

La latéralisation quand l est devant une autre consonne (*tlala*).

La vibraton, quand r est devant une autre consonne (*godro*, *adru*).

Axɔzɔnnùɖé = *Axɔzɔnnuɖe*

Sɛjɛ-Hwɛgúdò = *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*

Kpodo finit par *kpȍn*.

Le Bénin n'utilise pas ph, dz, bh, wh, zd, rl, st, ts.

Le Bénin utilise hw, kw, xh.

INDICATIONS SUR LES CARACTERES DE L'ECRITURE

Pour les titres du sommaire, liste des tableaux, tables des graphiques, des figures, des encadrés, des photos, liste des abréviations, glossaire, indication sur la transcription, indication sur les caractères de l'écriture, résumé / abstract : police arial, taille 14, gras, lettres capitales.

Pour le contenu du sommaire : police arial, taille 12.

Pour le contenu de la liste des tableaux, tables des graphiques, figures, encadrés et photos : police arial, taille 12, interligne 1,5 avec 6 points avant et 6 points après.

Pour le contenu de la liste des abréviations : police arial, taille 11, interligne 1,5.

Pour le texte de la dédicace et des remerciements : police arial, taille 12, interligne 1,5, paragraphe 12 points (dédicace) et 6 points (remerciements).

Pour le texte du glossaire : police arial, taille 11, interligne simple avec 12 points.

A propos du texte de l'indication pour la transcription et l'écriture : police 12, interligne 1,5.

A propos du texte du résumé / abstract : police arial, taille 12, interligne simple, paragraphe 12 points ; mots clés / keywords : gras.

Introduction et conclusion : police arial, taille 14 gras, lettres capitales.

Pour le texte global : police arial, taille 12, interligne 1,5 ; paragraphe 12 points.

Les citations hors du texte : retrait gauche 1,5 ; police arial, taille 12, interligne simple, italique.

Les notes en bas de page : police Time new roman, taille 10 ; les citations et les titres d'ouvrages en italique avec le respect des annotations bibliographiques selon Vancouver (2012).

Les titres de parties et de chapitres : police arial, taille 16, lettres capitales, gras.

Pour les titres de niveau 1 : police arial, taille 14, italique, gras.

Pour les titres de niveau 2 : police arial, taille 13, gras.

Pour les tableaux : titre à la police arial, taille 10, gras ; à l'intérieur des tableaux : police arial, taille 10 ; source : police arial, taille 10.

Pour les graphiques et figures : titre police arial, taille 10, gras.

Pour les encadrés : titre à la police arial, taille 10, gras ; le texte des encadrés : police arial, taille 10 ou 9, interligne simple, source police arial, taille 10, gras.

Titre et source des photos : police arial, taille 10.

Les annotations des références bibliographiques et webographiques respectent les normes retenues à Vancouver en 2010 et revues en 2012.

RESUME

Ce travail croise deux problématiques récentes dans une démarche pluridisciplinaire. D'une part, une socio-anthropologie de l'eau (les sources, les usages, les représentations sociales et savoirs) et des risques liés à l'eau. D'autre part, une anthropologie des maladies liées à l'usage de l'eau dans une perspective de santé publique.

La phase empirique de la recherche a été marquée par une immersion ethnographique réalisée en plusieurs phases entre mai-juin 2010, janvier-février et septembre-octobre 2012 et mars 2013 dans trois villages sur six de l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* (*Axɔzɔnnùɖé, Misɛbɔ, Ayahunta-Fifaji)*. Elle repose sur la réalisation d'entrevues semi-directives individuelles et de groupe et des observations directes méthodiques et participantes. Le groupe cible est composé des acteurs de la demande (usagers de l'eau), et de l'offre (prestataires de services publics de l'eau, de l'hygiène et de la santé, élus locaux et agents des collectivités locales). L'analyse des données est fondée sur une démarche tripartite. Il s'agit de l'analyse graphique des données de la pré-enquête par le logiciel SPHINX PLUS 2000, l'analyse systémique des données d'enquête intensive et la modélisation. Le cadre d'analyse est l'ethnoconstructivisme inspiré du constructivisme (anthropologie) et de l'ethnomédecine (anthropologie médicale).

Les résultats montrent un milieu sociohydrique marqué par une diversité de sources d'eau à usages multiples et multiformes. D'une part, les eaux traditionnelles : eaux sacrées, eaux naturelles, eau de pluie, eau de ruissellement, eaux d'inondation, puits. D'autre part, les eaux modèles ou l'eau à la mode (ouvrages simples ou forages de pompe à motricité humaine et bornes fontaines alimentées par un château d'eau -ouvrage complexe-). Ces sources d'eau donnent lieu à diverses représentations et à une pluralité d'usages. Les représentations mettent en exergue l'eau symbolique, l'eau divine, l'eau serpent et divinité, l'eau bienfaiteur, l'eau dangereuse, l'eau maléfique, l'eau source de vie, l'eau patrimoine ancestral, l'eau femme, l'eau homme, l'eau Homme. Les usages de l'eau sont ordinaires, thérapeutiques, économiques, agricoles, ludiques, cultuels et culturels. L'analyse des représentations sociales de l'eau en articulation avec les usages a donné lieu à une catégorisation des risques liés à l'eau, notamment : le risque de désacralisation, le risque sanction, le risque persécuté, le risque banalisé ou effacé, le risque de l'autre. Il en découle que les usages de l'eau sont sujets d'une construction sociale en pleine mutation, mettant entre parenthèses la notion de risque véhiculée par la santé publique.

En conclusion, la notion de risque de maladie autour de l'eau reste une préoccupation des professionnels de la santé et de l'eau à l'instar de la "maladie du médecin" et du "risque iatrogène". On retient une complexité à trois dimensions : des sources, des usages et du risque lié à l'eau dans le contexte social. Ce qui traduit une faible reconnaissance de l'influence du risque lié à l'eau en rapport avec les états de morbidité et de maladie dans une perspective de santé publique. Il en résulte le défi d'une socio-anthropologie de l'eau comme préalable de tous les problèmes d'amélioration de l'accès à l'eau potable pour l'atteinte des OMD d'ici 2015 et des objectifs de développement durable. Ceci facilitera l'atteinte de l'objectif mondial pour le XXI^{è} siècle visant l'« *eau : bien commun de l'humanité, droit de tous* » pour l'agenda 2020 de la politique de santé pour tous dans la région Afrique.

Mots clés : constructions sociales, usages de l'eau, risques de maladie, maladies de l'eau, *Ayízɔ*.

ABSTRACT

This work combines two recent issues in a multidisciplinary approach. On the one hand, a social anthropology of water (sources, uses, social representations of water) and the risks associated with water. On the other hand, an anthropology of diseases related to the use of water in a public health perspective.

Indeed, the empirical phase of the study was marked by an ethnographical immersion that is achieved in many phases between may-june 2010, january-february and September-october 2012 and march 2013 at three villages out of the six in district of *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* (*Axɔzɔnnùɖé, Misɛbɔ, Ayahunta-Fifaji)*. It is based on the realization of individual and group semi-structured interview sand on participant and systematic direct observations. The target group consists of application actors (water users), and offer (providers of public services of water, sanitation and health, local elected officials and local communities). The data analysis is based on a tripartite approach. This is the graphical analysis marked by the use of SPHINX PLUS 2000 software for the pre-investigation data, for system analysis for the data of the intensive investigation and modeling. The framework of the analysis is ethnoconstructivism inspired by constructivism (anthropology) and ethnomedecin (anthropology of diseases).

The results show the existence of a variety of water sources with varied and multiform uses. They are categorized into two major groups. On the one hand, traditional waters : sacred water, natural water, rainwater, runoff, floodwater, wells. On the other hand, model waters or fashionable water : simple drilling consisting of hand pumps and positions of autonomous water fountains (about ten now) and fountains fed by a water tower (complex structure). These water sources lead to different representations and to a plurality of uses. The representations highlight symbolic water, divine water, serpent water or deity, benefactor water, misfortune water, water oflife, woman water, man water, human water : property of the universe and the common good. Uses of water are common, therapeutic, economic, recreational, religious and cultural. The analysis of social representations of water has led to a categorization of water risks, including the risk of desecration, the risk of persecution, the deleted risk, the risk of another, etc. As a result, water uses are subject to a changing social construction, putting in brackets the notion of risk conveyed by public health.

In conclusion, the concept of disease risk related to water remains a concern for health care and professionals of water like the "doctor disease" and "iatrogenic risk". It retains a three-dimension complex : sources, uses and risk to water in the social context. This reflects the difficult articulation to link morbidity and disease states and the risk linked a water in a public health perspective. This results in the challenge of socio-anthropology of water as a prerequisite for all the problems of improving access to safe drinking water to achieve the MDGs by 2015. This will facilitate the achievement of the global objective for the twenty-first century stressing on "water: a common good of humanity, a right for all" for the 2020 agenda of health policy for all in the African region.

Keywords : socials constructions, water use, risks of disease, water borne diseases, *Ayízɔ*.

INTRODUCTION

L'eau[1] comme objet de recherche dans le champ interdisciplinaire des politiques environnementales, des sciences sociales et de la santé publique fait suite à sa reconnaissance par l'opinion publique mondiale comme « *ressource stratégique du XXIe siècle* » (Belaidi et Euzen, 2009 : 55). Cette réflexion récente s'inscrit dans la sauvegarde du bien commun de l'humanité que représente l'eau[2]. Le monde entier reconnaît que l'eau engendre le *stress hydrique*[3] et engage une *révolution bleue*[4]. Ainsi, l'eau nourrit-elle les débats contemporains du fait de « *sa raréfaction progressive et sa perception comme un enjeu vital* » (Tidjani Alou, 2006 : 4) pour l'économie mondiale. Les actes de la conférence euro-méditerranéenne intitulés "*Eau et Santé Publique en Méditerranée : Le partage de connaissances, sciences médicales et humaines*" en est une preuve. Au cours de ces assises, les chercheurs de différentes disciplines ont harmonisé leur point de vue sur la question « *comment gérer l'eau* ? », en l'occurrence pour le cas de la Méditerranée.

En effet, pendant que Drain[5] (2004) rappelle l'importance d'une gestion attentive de l'ensemble des ressources hydriques, Jockey[6] (2004) met l'accent sur le fait que « *l'homme est ce qu'il boit* ». Guerci[7] (2004) s'intéresse à la sacralisation des eaux dans l'empire romain, une solution législative pour empêcher leur pollution au regard des comportements humains. Ayadi[8] (2004) pose le problème de l'analyse des enjeux et des risques liés à l'eau du point de vue médical qui occultent l'aspect anthropologique du comportement de la population vis-à-vis de l'eau. Brelet[9] (2012)

---

[1] *Cf.* Roche (2001).

[2] Du 9 octobre 2012 au 30 janvier 2013, le thème "*L'eau : les enjeux du XXI^è siècle*", a fait objet d'un cycle de conférences organisé par le CERES-ERTI (ENS) sous les auspices de l'ENS et de l'ISPL à Paris. Deux ans auparavant, et ce, à la quatrième conférence internationale GID-Parmenides tenue à Rabat du 22 au 24 novembre 2011 le thème « *Eau et assainissement : enjeux et risques sanitaires en méditerranée* » a été au cœur des débats qui ont abouti à des conclusions et recommandations applicables.

[3] Pour Bouguerra (2003 : 114-115) « *(…), on dira qu'un pays est en état de stress hydrique, si la fourniture annuelle d'eau chute au-dessous de 1700 mètres cubes par personne. Dans cette situation, les populations ont de fortes chances de subir des manques chroniques d'eau douce qui peuvent menacer la production alimentaire, gêner le développement économique et porter atteinte aux écosystèmes. (…) le remède à la crise est de mettre fin à la "mauvaise gestion de l'eau"* ».

[4] La "révolution bleue" est inspirée de la révolution pasteurienne, la plus ancienne, viennent ensuite et ce, successivement la révolution industrielle, la révolution verte et la révolution technologique (la plus récente) qui ont fait leur preuve dans l'amélioration du niveau de vie des peuples.

5 Directeur de recherche émérite du Centre national de recherche scientifique (CNRS).

[6] Professeur d'histoire et de civilisation Grecque, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.

[7] Professeur d'anthropologie médicale, Université de Gênes.

[8] Professeur de médecine, Chef de service du laboratoire de parasitologie, CHU Habib Bourguiba, Faculté de médecine, Université de Sfax pour le sud.

[9] Anthropologue et consultante près l'UNESCO pour le Programme hydrologique international et près les Nations-Unies pour l'institut pour l'environnement et la sécurité humaine (UNU-EHS), Bonn.

rappelle les recommandations de la conférence d'Alma Ata dont un aspect important est la prise en compte de la dimension culturelle de la santé avec l'intégration de l'accès à une eau saine comme un préalable de développement de l'homme total.

Ces réflexions tiennent lieu d'appel à la conscience scientifique et donnent les orientations sur les aspects du risque lié à l'eau dans une perspective de santé publique n'occultant pas l'apport des sciences humaines et sociales. Elles invitent à réfléchir sur les aspects culturels de l'eau et ses usages à une fin thérapeutique en contexte social. Pendant longtemps, les recherches sur l'eau et le risque mettent moins l'accent sur la culture de l'eau et son influence sur l'accès à l'eau, ses usages et les risques encourus à ce sujet. Dans tous les cas, ce qui ressort des points de vue discutés, c'est la prééminence des apports de la médecine sur ceux des sciences sociales à propos de l'eau et de ses risques potentiels. Les auteurs regrettent bien cette dimension de la question et voudraient qu'on en discute assez à nouveau.

Ainsi, s'inspirant des dispositions de la loi fondamentale du Bénin[10] internalisées par la *Loi n° 2010-44 portant gestion de l'eau en République du Bénin*[11], ce travail évite les débats désuets sur la dyade eau et santé publique. Il intègre la réflexion sur les questions de croyances liées à l'eau et les représentations imagées, imaginées et les représentations cognitives qui fondent ses préférences et ses usages dans un contexte local donné. De ces réflexions, il ne faut pas oublier qu'en abondance ou en pénurie, l'eau fait sa loi aux hommes.

Singleton (2010) dira « *qu'il y en ait trop ou pas assez, l'eau fait de plus en plus problème* ». Cette réflexion se confirme au Bénin où l'eau demeure une denrée rare dans certaines localités. Elle est polluée là où elle existe et constitue une menace, voire un risque pour la santé des acteurs. Il faut reconnaître ainsi que l'eau est une source de vulnérabilité[12] et de danger pour l'homme. C'est à juste titre que « *l'Assemblée Générale (AG) des Nations-Unies (NU) a déclaré la période 2005-2015 "Décennie Internationale de l'Eau"* pour accompagner l'atteinte des objectifs du

[10] *Cf.* Constitution du 11 décembre 1990 (2006 : 14) « *toute personne a droit à un environnement sain, satisfaisant et durable et a le devoir de le défendre. L'Etat veille à la protection de l'environnement* » (article 27).
[11] Article 1er « *toute personne a le droit à un environnement sain, satisfaisant et durable et a le devoir de le défendre. L'Etat veille à la protection de l'environnement et à la conservation des ressources naturelles en général, en l'occurrence l'eau* ».
[12] *Cf.* Heitzmann, Canagarajah, Siegel, 2001.

millénaire pour le développement (OMD[13], 2000) et ceux de Johannesburg (2002) dans le cadre de l'approvisionnement en eau potable (CEDE, Académie de l'eau, 2005 : 5). *« Durant cette période on propose de s'engager particulièrement afin de garantir à tous les êtres humains et les futures générations l'accès à l'eau : bien commun de l'humanité, droit de tous* » (Tonutti, 2007 : 5).

Pour renforcer cette déclaration, les Nations-Unies[14] ont reconnu le droit à une eau salubre et propre comme un droit fondamental de l'homme, essentiel au plein exercice du droit à la vie et de tous les droits de l'homme (Agbodjan, 2010 : 1). Cette posture situe bien dans les approches récentes de développement incluant les droits de l'homme[15] au cœur de la résolution des problèmes sociaux depuis Caire (1994) et Beijing (1995). Ceci a valu un titre récent *Apprendre à danser Santé publique et droits de l'homme Une double perspective pour promouvoir le bien-être et la santé des femmes* sous la direction de Yamin (2009).

En approfondissant le regard dans la communauté scientifique on découvre la réflexion de Viland (1989) qui insiste sur la dépendance entre l'eau et l'homme. De cette manière de penser la réalité dont fait objet l'eau, on retient que l'homme a besoin de l'eau, celle-ci s'impose à lui au besoin, et l'un dans l'autre, l'homme ne peut vivre sans utiliser une quantité d'eau par jour. C'est pourquoi, Biaou[16] (2005 : 217) dans sa réflexion sur les services sociaux pour un développement durable au Bénin, prouve que l'ensemble du pays est couvert de 57% de points d'eau seulement. Selon lui, la dotation de 20 litres d'eau par habitant et par jour n'est pas atteint (Biaou, 2005 : 217). Alors que les Nations-Unies ont estimé que chaque personne a besoin de 20 à 50 litres d'eau potable par jour[17].

Ce besoin d'eau par l'homme n'étant pas en concordance avec la disponibilité des ressources en eau et en leur qualité, limite dans certaine mesure la rigueur de son choix. Ainsi, « *l'eau en sa qualité d'élément indispensable pour la vie et la santé, est*

[13] L'objectif sept (7) des OMD vise à *« assurer un environnement durable* » et la cible 10 correspondante précise de « *réduire de moitié d'ici 2015, le pourcentage de la population qui n'a pas accès de façon durable à un approvisionnement en eau potable* » au Bénin.
[14] Cette réflexion a été faite lors de leur 108è plénière de la soixante-quatrième (64) session de l'assemblée générale ordinaire des Nations-Unies.
[15] *Cf.* Yamin (2009 : 4) *« (…) depuis les conférences internationales de Caire (Conférence internationale sur la population et de développement) et de Beijing, l'approche des problèmes de population et de santé fondée sur les droits de la femme a été adoptée* ».
[16] Professeur à la Faculté des sciences agronomiques de l'Université d'Abomey-Calavi, Bénin.
[17] http://www.droitsenfant.org/situation-monde/droit-a-l-eau/maladies-liées-a-eau/ consulté en août 2012.

désormais inscrite dans les droits fondamentaux de l'être humain » (Bouguerra, 2003) en vue de promouvoir son accessibilité. Brelet (2012) reprenant l'expression de Michel Leiris réaffirme que « *le droit de l'eau et le droit à l'assainissement sont désormais reconnus au même titre que les droits humains fondamentaux dont tout anthropologue respectueux de l'éthique de sa profession est l'avocat désigné (…)* » (Brelet, 2012 : 13).

Etre l'avocat désigné à la *défense du droit de l'eau* c'est bien, mais je ne m'engage pas dans cette posture anthropologique à connotation purement juridique. En tout cas, je ne voudrais pas faire de l'anthropologie juridique de l'eau. La contextualisation de mes propos vise à faire une analyse des normes culturelles, religieuses et sociales qui consacrent l'eau et définissent ses usages dans un contexte culturel donné. La culture étant l'aspect humain du social (Clapier-Valladon, 1976 : 16). C'est pourquoi, la prise en compte du droit de l'eau doit tenir compte des aspects sacrés de cette ressource qui n'est pas comme les autres ressources naturelles. De ce point de vue, la force contraignante de la décision d'assurer progressivement aux populations[18] l'accès universel à une eau saine, de manière équitable et sans discrimination[19], doit tenir compte des contextes culturels de chaque pays[20]. Puisque, ces pays ont ratifié le pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels et la résolution[21] issue de la 108è plénière de la soixante-quatrième Assemblée générale (AG) des Nations-Unies.

Cependant, l'eau en tant que produit de l'environnement est soumise à l'inégale répartition des ressources, des biens et des services d'une part, et « *une mauvaise politique et des techniques inappropriées* » (Singleton, 2010) d'autre part, qu'il est urgent de corriger. Toutefois, cette inégalité dans la répartition de l'eau est d'abord et avant tout naturelle[22], mais aussi culturelle[23]. L'eau apparaît comme une "denrée"

[18] Les populations sont des détenteurs de droit vis-à-vis de l'Etat partie, débiteur d'obligation.
[19] Selon les principes généraux relatifs au droit d'accès à l'eau potable et à l'assainissement rappelés par l'Académie de l'eau (France) et la CEDE « *le droit à l'eau potable (…) est un droit fondamental de la personne humaine. Il vise à assuer l'accès de tous sans discrimination à l'eau potable (…) à un coût abordable, en un lieu accessible et en toute sécurité* ».
[20] Les Etats parties à une convention sont des débiteurs d'obligation vis-à-vis des populations.
[21] Résolution A/64/L.63/Rev.1 du 28 juillet 2010. L'AG demande aux Etats et aux organisations internationales de fournir des ressources financières, de renforcer les capacités et de procéder à des transferts de technologies, en particulier en faveur des pays en développement.
[22] Un adage populaire *Fɔn* l'exprime "*les cinq doigts n'ont pas la même taille*". Sturma et Becerra (2012 : 218) l'expriment autrement « *(…) toutes choses n'étant pas égales par ailleurs (…)* ».

disponible et abondante chez certains peuples, rare chez d'autres et reste dans le juste milieu ailleurs. Et pourtant « *l'eau c'est la vie, s'il n'y a pas d'eau, il n'y a pas de vie, ni de développement économique* » (Hammama, 2004 : 6). C'est pourquoi l'eau est inscrite dans le patrimoine mondial comme un bien public protégé par les législations. La jouissance du droit de l'eau[24] à l'instar du droit à la santé ne doit poser de problème fondamental aux communautés.

Néanmoins, au prix de la planification des actions et des ressources nécessaires à leur mise en œuvre dans nombre d'Etats du monde, la jouissance effective du droit de l'eau et du droit à la santé est assez problématique. C'est le cas de l'Afrique et de ses régions, dont le Sud du Sahara. Dans ces régions africaines, les problèmes liés à l'approvisionnement en eau potable sont très actuels et enrichissent les débats, stratégies et initiatives à l'échelle mondiale, régionale et locale. C'est avec raison que les Nations-Unies ont déclaré la célébration de la *décennie internationale d'action : l'eau, source de vie 2005-2015*[25] depuis 2005 en conformité avec l'atteinte des OMD. Cette initiative fait suite à la *Décennie Internationale de l'Eau potable et de l'assainissement* lancée à la Conférence des Nations-Unies " Mar Del Plata 1977 " qui a prôné "*De l'eau potable pour tous* " comme la "*Santé pour tous en l'an 2000* "[26].

Brelet (2012) réaffirme à juste titre que « *tous s'attachaient avec enthousiasme à promouvoir la stratégie des soins de santé primaires dont l'accès à l'eau salubre et à l'assainissement font partie, mais dont l'absence est la cause d'un taux terrifiant de mortalité infantile* » (Brelet, 2012 : 11). Cette réflexion recommande l'exigence des Etats du monde à donner de l'eau potable pour pallier aux affections dont les "*maladies de l'eau*" (Mêliho, 2011). Biaou (2005) cite parmi les contraintes au développement sanitaire du Bénin,

> « *le développement d'une pathologie tropicale variée, avec une prédominance des affections endémo-épidémiques dominées par le paludisme, les diarrhées et les gastro-entérites, les affections respiratoires, des poussées épidémiques cycliques de méningites et de fièvres typhoïdes* » (Biaou, 2005 : 214).

---

[23] Singleton (2010) précise que « *le phénomène de l'eau est, d'emblée et d'office, de "nature" culturelle. Ainsi, l'Afrique et ses histoires d'eaux nous disent qu'il serait à la fois plus plausible et plus prometteur d'admettre qu'il y a réellement autant d'eaux que de cultures* ».

[24] L'eau fait partie des cinq services essentiels (eau, énergie, santé, assainissement, éducation) retenue au Sommet mondial sur le développement durable (SMDD) tenu à Johannesburg en 2002, *cf.* Botton (2006).

[25] OMS (2005 : 34), Célébration de la décennie internationale d'action : L'eau, source de vie 2005-2015, journée mondiale de l'eau, 22 mars 2005.

[26] En référence à la déclaration d'Alma Ata en 1978 dont résulte le programme des soins de santé primaires.

Et Mêliho (2011) ajoute que, l'offre providentielle des sources d'eau naturelles favorise différents usages à risque de l'eau. Pour lui, « *(…) les usages par les populations de Sɛjɛ-Hwɛgúdò de différentes sources d'eau révèlent des comportements à risque de leur part. Il s'agit des comportements à risque sacré, profane, ignorant et perçu* » (Mêliho, 2011 : 94). Ces comportements à risque étant tributaires des maladies de l'eau (Mêliho, 2011) dans les villages[27] de l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé*.

C'est avec raison que la présente thèse vise à analyser les représentations émiques, les savoirs et les *normes pratiques*[28] relatifs à l'eau et ses usages en rapport avec la notion de risque. Il est question de documenter les construits sociaux de la notion du risque en rapport avec les usages sociaux de l'eau chez le groupe socioculturel *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé*, et ce, par une démarche anthropologique.

La thèse est articulée en quatre parties. La première définit le cadre théorique et l'approche méthodologique de la recherche. La seconde partie présente les sources d'eau et leurs usages en contexte *Ayízɔ* en articulation avec la politique de l'eau au Bénin. La troisième partie décrit la notion du risque et le risque lié à l'eau. Cette partie s'achève par la présentation de l'univers des normes liées à l'eau pour questionner la morale, les prohibitions et les transgressions en rapport avec la notion du risque pour aboutir à une anthropologie du droit d'usage de l'eau à l'échelle locale. La quatrième partie aborde les représentations sociales de l'eau et ses usages en rapport avec la perception du risque à partir d'une analyse fondée sur les sciences sociales (anthropologie) et la santé publique.

[27] Dans ce mémoire de DEA, les maladies répertoriées dans l'aire culturelle *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé* sont l'ulcère de buruli, le paludisme, la bilharziose, le choléra avec ses épisodes d'épidémie, les diarrhées fébriles, etc. Tous les villages de l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé* bénéficient du programme de prévention primaire de l'ulcère de buruli depuis 2009 initié par l'Association Raoul Follereau du Bénin en partenariat avec le Ministère de la santé, dans le cadre des activités du Programme national de lutte contre la lèpre et l'ulcère de buruli (PNLUB).

[28] Olivier de Sardan, 2010, 2001.

PREMIERE PARTIE :

CADRES THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE

CHAPITRE I : APPROCHE THEORIQUE

Le présent chapitre fait l'état de la littérature et des réflexions scientifiques sur le sujet. Premièrement, il décrit les concepts et les théories à partir des problématiques antérieures et précise l'originalité de la problématique de cette thèse en rapport avec la construction de l'objet de recherche. Deuxièmement, il élucide les concepts qui constituent la charnière du travail à partir des approches théoriques évoquées en référence à la spécificité de la problématique de cette recherche. Troisièmement, il discute de l'état des connaissances à travers les sous-thématiques abordées dans une approche holistique. Ces sous-thématiques partent des usages de l'eau aux usages sociaux de la maladie en passant par les usages sociaux du risque de maladie de l'eau. De l'exploitation des travaux précédents, il s'est avéré nécessaire de récupérer les hypothèses non justifiées, mieux de recenser les perspectives de recherche émises par les auteurs pour justifier la pertinence de la présente thèse à côté des travaux savamment réalisés. Aussi, cet exercice a-t-il intégré l'analyse des théories et des paradigmes d'analyse au regard de la multiplicité des cadres conceptuels. Il est terminé par les préoccupations spécifiques à cette recherche.

1.1. Problématique : Risque sanitaire versus risque de maladie ?

Les repères temporels du concept "*risque*"[29] remontent au Moyen-Age. Il désignait un péril auquel s'exposait un individu dans des conditions extraordinaires, en se portant aux limites du monde connu (Keck, 2006). C'est à partir du XIX^{è} siècle[30] que le concept va connaître un essor prestigieux et fait l'objet de réflexion dans plusieurs disciplines scientifiques. L'analyse du risque couvre divers aspects de la vie humaine où se sont constitués la représentation des risques sociaux et le problème de leur prévention -chômage, accident, invalidité,…- (Ansart, 1999 : 458).

Une classification des risques a distingué les risques perçus qui portent sur la vie individuelle (maladie, vieillissement, décès) d'une part et sur les activités sociales et professionnelles (accidents, perte d'emploi,…) d'autre part ; les risques naturels et

[29] Selon Ewald « *la notion du risque apparaît à la fin du Moyen-Age pour désigner ce que le prêteur peut perdre en faisant crédit ou, dans l'assurance maritime, ces écueils qui peuvent compromettre une bonne navigation. Le risque désigne alors l'éventualité d'un danger objectif, le cas fortuit, la force majeure, tempête ou autre fortune de mer qu'on ne pouvait imputer à une faute de conduite* ».

[30] Keck précise qu'« *avec la Révolution Industrielle, c'est la société moderne elle-même qui produit en son sein des dangers d'un genre nouveau, en transformant son environnement par des machines d'une façon telle qu'il cesse d'apparaître comme familier et rassurant, les individus s'exposant dans leur vie ordinaire à des risques qu'ils ignorent et qu'ils ont pourtant produits par leur action conjointe* ».

physiques (incendies, inondations), etc. (Ansart, 1999 : 458, Fabre : 1998 : 25). L'étude des représentations fait apparaître un décalage entre la réalité des risques et la tendance à les exagérer ou, au contraire, à les négliger excessivement. Tout ceci reposant sur la perception rationnelle ou irrationnelle de l'acteur social. Duclos (1989) cité par Ansart (1999) a établi dans cet esprit une opposition entre la fiabilité technique, la faillibilité humaine et l'imaginaire social du risque.

En référence à cette tendance universelle du risque, Trainar (2010) précise que,

> « *le risque est* a priori *une donnée parfaitement objective : l'accident de santé, l'accident de la route, l'attentat terroriste, le tremblement de terre, l'inondation, la tempête, le décès d'un conjoint,… sont des faits objectifs qui peuvent faire basculer notre vie, que l'on soit riche ou pauvre, chinois, indien, africain, européen ou américain, musulman, bouddhiste, chrétien ou athée. Et, l'on a donc raison de craindre ces risques, d'essayer de se protéger contre eux. À ce stade, il est donc difficile de parler de dimension sociale du risque : ce qui semble s'imposer c'est un fait brut, incontournable, qui transcende les différences sociales, culturelles ou psychologiques* ».

Au regard de cette dimension transcendante du risque Trainar (2010) conclut que « *le risque est le pur produit social de la modernité* ». Pour contribuer au débat, Keck (2006) explique comment la société moderne produit le risque,

> « *la vie en société produit des risques précisément parce qu'elle est une vie, un ensemble de relations régulières et mouvantes entre des corps dans une population, et pas seulement des chocs entre individus dans une étendue abstraite* » (Keck, 2006 : 1).

Une conséquence de ce regard sur le risque est qu'il ne résulte pas du néant. « *Le risque se caractérise par une distribution probable d'événements* » (Heitzmann et *al.*, 2001 : 7) assujettis à la vulnérabilité. Autrement dit, « *la vulnérabilité commence par une notion de risque* » (Heitzmann et *al.*, 2001 : 7). C'est dire que le risque est toujours lié à une posture de menace (OMS, 2002), de fragilité (Genard, *sine datum*), de vulnérabilité et de danger (Becerra et *al.*, 2009 ; Revet, 2007 ; Saillant, 2004 ; Emmanuel, 2004 ; Cohen, 2003 ; Le Breton, 2000, etc.) induite par l'œuvre anthropique dans un corps social. Ainsi, la gestion du risque[31] (Kielland, 2011, Saillant et Genest, 2005) se fait-elle par sa mutualisation (Ewald, 2010) dans un ordre idéal où s'impose la « *socialisation du risque* » (Ewald, 2010).

[31] Pour Heitzmann et *al.* « *la gestion du risque, ou réponse au risque, comprend toutes les actions entreprises pour répondre aux risques, chocs et effets adverses générés. La gestion du risque peut être appliquée avant qu'un risque ne se matérialise* (*gestion du risque à* priori), *ou après qu'il se soit matérialsé (gestion du risque à* postériori) ».

En effet, le concept de *risque sanitaire*[32] auquel j'oppose celui de *risque de maladie*[33] ne s'éloigne pas des références temporelles et spatiales de base. Le risque sanitaire est emprunté aux recherches en épidémiologie suscitée par la crise de la vache folle[34] en France vers la fin des années quatre-vingt-dix[35]. Auparavant, c'est sous la plume de Viel Jean-François, épidémiologiste que le concept apparaît en 1995 dans le domaine de la santé publique. Ce dernier, à travers le magazine *Science et Vie,* consacre un article aux études menées autour de l'installation nucléaire de La Hague, où il constate « un pic de leucémies » -…- (Torny, 2000 : 2). Plus tard, Torny et Chateauraynaud (1999) publient aux éditions de l'EHESS[36] un titre célèbre "*Les sombres précurseurs, une sociologie pragmatique de l'alerte*[37] *et du risque*" à propos des risques alimentaires. Au gré de l'actualité, les recherches dans cette période ont porté sur les risques alimentaires, le risque nucléaire et le risque terroriste[38] et ce, dans divers champs du savoir scientifique.

A l'entame des réflexions anthropologiques sur le risque se positionne Douglas (1992) dans un titre original "*De la souillure Essai sur les notions de pollution et de tabou*"[39]. L'auteur aborde dans sa réflexion la théorie juridique du danger à travers la reconnaissance du lien entre pollution des rivières et tabou, ce dernier se rapportant bien au risque lié à l'eau[40] (1992 : 2). Dans cet esprit, le problème de base de Douglas est de savoir comment les gens expliquent le malheur (1992 : 3). Quatre pôles culturels lui ont permis d'avancer les explications du malheur selon le type d'organisation de la communauté :

---

[32] Emprunté à la littérature en santé publique.
[33] Dans la perspective des sciences sociales.
[34] Maladie de la vache folle ou Encéphalopathie spongiforme bovine (ESB) du fait de la diffusion des prions.
[35] Selon Torny « *l'affaire de la vache folle a surgi en France à partir de mars 1996* ».
[36] Ecole des hautes études en sciences sociales.
[37] La théorie de l'alerte est reconnue au Bénin par les décideurs. En effet, le Directeur général de l'Agence nationale de la protection civile, lors de la célébration de la journée mondiale de la protection civile, le 1er mars 2014, recommande aux populations de « *(…) garder la maîtrise de soi, alerter les sapeurs-pompiers, déclencher l'alarme interne des services, se confiner en attendant le secours pour bien utiliser les voies d'évacuation les plus proches de la sortie afin d'aller rejoindre le lieu de rassemblement retenu à cet effet* », in *La Nation* N° 5937 du 03 mars 2014, p. 3. Cette recommandation s'inscrit dans « *les politiques de réduction et de maîtrise des risques* » définie par l'OMS (2002).
[38] *Cf.* l'attentat du 11 septembre 2001 dont les séquelles sont gravées dans la conscience des peuples du monde.
[39] La première édition de cet ouvrage a été publiée en 1967.
[40] Douglas fait sa réflexion autour des interdits rituels comme le problème central de l'histoire des religions. Pour elle, le seul mot pollution convient pour exprimer deux principales notions. D'une part, la pollution de l'environnement, mieux la pollution de l'eau, étant donné qu'à l'époque la pureté des rivières préoccupait tout le monde au point de devenir un enjeu politique majeur aux Etats-Unis et d'autre part, la profanation religieuse. Elle ajoute que « *les catastrophes qui infectent l'air et la terre ou empoisonnent l'eau deviennent un enjeu politique : la faute incombe toujours à quelqu'un déjà mal vu* ».

- l'ordre moral : la communauté qui du point de vue de son organisation rejette la faute sur la victime[41] ;
- l'attribution du malheur à l'œuvre d'adversaires individuels[42] ;
- le rejet de la faute sur un ennemi extérieur, un traitre caché[43] ;
- l'explication technique ou neutre du point de vue politique[44].

Dans la perspective de cette réflexion de Douglas (1992) l'orientation que prend l'objet de la présente recherche se situe dans les modèles explicatifs locaux du risque lié à l'eau au regard de la morale, des prohibitions et de l'éthique sociale. Ainsi, évoquant la réflexion sur les objets actuels d'étude en anthropologie, Saillant et Genest (2005) précisent que « *l'approche anthropologique du risque consiste à considérer qu'il s'inscrit dans un contexte social donné et que la gestion du risque se fait au regard de ce contexte* » (Saillant et Genest, 2005 : 161). L'émergence du concept de risque en santé publique a beaucoup influencé les recherches en sciences sociales, notamment la sociologie et l'anthropologie depuis longtemps. L'emploi du concept s'est longtemps cantonné à la dimension la plus coercitive des politiques de santé publique, fondée sur l'application de normes de police dictées de leur normativité propre (Buton, 2008 : 2).

En effet, dans une autre dimension anthropologique, d'Alessandro (2012) s'est intéressé au risque infectieux à l'hôpital. Prenant l'hôpital comme un espace où s'articulent diverses dimensions sociales, éthiques, médicales ou techniques, il s'est préoccupé de faire une lecture de la construction sociale des risques sanitaires. Ces derniers résultant de la délivrance du service public de santé à travers le quotidien des acteurs (soignants, malades, accompagnants, etc.). Il distingue divers risques infectieux au sein des hôpitaux : les risques épidémiques, les risques infectieux professionnels, le risque infectieux nosocomial et les risques liés à l'éventualité d'une pandémie grippale A/H5N1. Jaffré (2006) apportant sa contribution à cette réflexion

[41] L'exemple choisi par Douglas (1992) est celui d'une femme qui meurt ; ses proches demandent pourquoi. La réponse liée à l'ordre moral évoque qu'elle est morte parce qu'elle a offensé les ancêtres, enfreint un tabou, commis un péché. Un acte expiatoire, qui suppose un rituel de purification, doit s'en suivre. Pour éviter de connaître le même sort, toute la communauté est exhortée à obéir aux lois.

[42] La morale qui en ressort selon Douglas est que, pour survivre, il faut être plus malin que ses rivaux. L'action engagée aura pour but d'obtenir au moins compensation, probablement même de tirer vengeance. C'est la compétition individuelle qui régit cette communauté : « œil pour œil ».

[43] L'explication obtenue par Douglas précise que l'action choisie est alors de le chercher, de le punir et d'exiger réparation.

[44] Pour Douglas, c'est le type de communauté qui ne veut incriminer personne. Par exemple, la mort est due à des esprits capricieux incapables d'être contrôlés par des humains ou à un virus ou un cancer inguérissable.

évoque la notion de conduites à risque dans des contextes à risque. Le contexte local considéré ici à l'échelle des villages *Ayizɔ* de *Sɛ̀jɛ́-Hwɛ̀gudo* est un modèle qui répond bien à cet apport de Jaffré (2006) où les conduites à risque et les contextes à risque sont intrinsèques à la vie des acteurs.

Approfondissant les aspects interdisciplinaires et anthropologiques du risque, Leca et Vialla (2003) ont dirigé *Le risque épidémique : droit, histoire, médecine et pharmacie*. Dans cet ouvrage collectif, Desclaux et Egrot (2003) ont évoqué le risque tantôt comme une menace, comme un danger, tantôt comme un élément maîtrisé par la technique (2003 : 435). Pour eux, « *la perception du risque de transmission d'une pathologie, sous-jacent au "risque épidémique", est soumise aux perceptions du double rapport biologique et sociale entre l'individu, son groupe d'appartenance et l'ensemble du "corps social"* » (Desclaux, Egrot, 2003 : 436). On retrouve chez eux les concepts tels que risque minime, effacement du risque, "risque résiduel", risques familiers, risque iatrogène[45], risque du médecin, etc. (Desclaux, Egrot, 2003 : 440). Ainsi, au regard des contextes et des conduites à risque, les habitudes quotidiennes et la familiarité avec la ressource eau est un facteur que nous voudrions apprécier à propos de l'effacement du risque. Mieux, il est question d'analyser les facteurs qui neutralisent l'apparition du risque dans le contexte de cette recherche.

Massé (2007) a réorienté les recherches sur le risque en santé publique. En collaboration avec d'autres chercheurs, Massé (2011) revient sur les savoirs populaires reliés à la notion de risque, la conception contrastée du risque entre savoir savant et savoir profane et le vécu des acteurs à propos du risque épidémique dans le cas du A(H1N1) au Québec. Ces auteurs revisitent ici les concepts comme risque évitable, risque associé, risques associés aux enfants, risque d'effets secondaires, risque différentiel.

Dans cette vision, le présent travail portant sur le *risque de maladie* s'articule avec la démarche de l'anthropologie de la maladie, mieux, il s'agit bien de l'anthropologie du risque de maladie résultant des usages de l'eau. D'ailleurs, la maladie pour les anthropologues est sujet d'interprétations diverses résultant de la symbolique, du rapport au corps, des explications individuelles et collectives, en un mot, de la

[45] Le risque iatrogène est associé aux médicaments antiretroviraux, mieux il est encore appelé risque de toxicité médicamenteuse et perçu comme le risque du médecin.

construction sociale. Je disais que le risque sanitaire rend trop compte de la démarche, mieux de l'approche disease qui vise l'interprétation biomédicale selon les termes de Young[46]. Le risque, de ce point de vue, est appréhendé tel qu'interprété par les spécialistes de la médecine même si l'hôpital est aussi un espace social (d'Alessandro, 2012) à l'instar de l'école (Mêliho, 2004). L'exercice porte ici sur le contexte social *Ayizɔ*, un contexte qui a ses normes et ses particularités.

En effet, je postule d'utiliser le concept de *risque de maladie,* qui, dans la littérature utilisée, a fait objet de réflexion chez deux auteurs à l'aube du XXIè siècle. D'abord, Fabre (1998) optant pour la sociologie de la contagion évoque le concept de *personne à risque*[47] et précise que le risque de maladie est attribué à un individu (Fabre, 1998 : 20). Pour lui « *la dilution du risque dans tout le corps social entraîne des réflexes de dénégation parmi les individus qui courent ce risque le plus souvent* » (Fabre, 1998 : 24). Caprara (2000) le suit pour scruter le concept de risque de maladie dans une démarche d'anthropologie de la contagion. Le concept est introduit dans sa réflexion à partir de l'expérience d'adultère chez les *Alladian* de la Côte d'Ivoire. Ainsi, deux contextes principaux sont nécessaires à la transmission de la maladie : le lit conjugal et le bain[48] (Caprara, 2000 : 55). Cependant, déjà en 1980, Monnier et *al.*[49] ont évoqué le concept de risque de maladie dans une perspective de santé publique en projetant leur explication à partir des facteurs à risque.

Ces réflexions influencent le regard actuel porté sur le risque et décrit dans cette thèse à travers les usages sociaux de l'eau en rapport avec la vulnérabilité des acteurs dans le contexte global de leur existence. Il s'agit d'analyser le risque de l'apparition des maladies dans les rapports de l'homme à l'eau en lien avec les construits sociaux de la notion du risque. Puisque l'ensemble des acteurs intervenant en cas de maladie interagissent dans un champ considéré comme un espace social où plusieurs acteurs entretiennent des rapports avec leur environnement social

[46] Illness, disease et sickness sont trois termes anglais utilisés pour la première fois par Kleinman (1981) en anthropologie médicale puis repris par Young (1982) : *illness désigne l'état de maladie en tant que subjectivement vécu par un individu (patient)* ; *sickness désigne l'état de maladie en tant que maladie socialement reconnue* et *disease : entité nosologique qui est reconnue par la bio-médecine et qui entre dans une nomenclature médicale.*

[47] Selon Fabre « *avec le sida, l'appartenance à un groupe prédéterminé (les quatre « H » : haïtiens, homosexuels, hémophiles et héroïnomanes) est devenu un critère pour désigner une perseonne à risque* ».

[48] En règle générale, selon l'auteur, le contact avec toute une série de liquide (urine, sang menstruel, eau sale) et avec des objets (cache-sexe, cigarette, repas, etc.) constituent autant de contextes et de conditions propices à l'apparition de la maladie.

[49] Ces auteurs, à l'opposé de Fabre et de Caprara, ont évoqué le concept dans une démarche épidémiologique.

(Kpatchavi, 2011 : 27). De la même manière, les acteurs interagissent dans leurs rapports avec l'eau, elle-même, faisant objet d'élément couvert de symbole et de sens selon les usages et les risques de maladies y afférents, et ce, dans le contexte social.

De fait, les orientations scientifiques des différents auteurs décrites ci-dessus donnent la matrice de construction de l'objet de recherche avec une certaine originalité. Cette thèse ne se préoccupe pas de la gestion de l'eau (une problématique aussi actuelle), ni de la gestion ou des stratégies profanes de gestion du risque lié à l'eau (un objet des récents débats sur le risque en vue du choix des mesures de protection sociale). De cette précision, l'objet d'étude est bien le risque lié à l'eau que je voudrais observer de plusieurs points de vue.

D'abord, l'eau fait objet de diverses représentations symboliques et collectives. A ce titre, cette thèse voudrais questionner la morale, les tabous de l'eau, mieux l'éthique sociale au regard des systèmes de représentations symboliques en rapport avec le risque. Ensuite, les pratiques dites à risque chez les acteurs sont des éléments qui intéressent ce travail en vue de comprendre l'influence du contexte global (milieu sociohydrique) sur les prises de risque (individuelle et/ou collective) en rapport avec la culture de l'eau. Enfin, des usages courants de l'eau naissent des rapports de familiarité entre l'eau et l'homme qui suscitent une réflexion particulière à propos de comment les acteurs perçoivent le risque dans ce contexte.

Ainsi, s'inspirant de la réflexion de Bachelard selon laquelle « *pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question* » (Bachelard, 2004 : 16) ; le problème spécifique que suscite cette dimension de la recherche précise : "*y-a-t-il un lien entre les sources d'eau, leurs usages et la perception populaire du risque de maladies liées à l'eau chez les Ayízɔ de Sɛjɛ-Hwɛgúdò à Zèé ?*"
En réponse à cette question il a été formulé les hypothèses de travail.

1.1.1. Hypothèses

Hypothèse générale

L'hypothèse générale de cette recherche postule que *les sources et les usages de l'eau dans le contexte social induisent des représentations sociales complexes*

difficilement articulées avec la notion de risque lié aux maladies hydriques dans une perspective de santé publique.

Hypothèses secondaires

H1 : La disponibilité de plusieurs sources d'eau influence les choix et les usages de l'eau.

H2 : La notion du risque et les risques liés à l'eau sont tributaires des normes en milieu *Ayízɔ*.

H3 : Les représentations sociales de l'eau et ses usages ne sont pas articulés avec la notion du risque en contexte local et la perception des risques en santé publique.

Pour mieux conduire la recherche en vue de la vérification des hypothèses il est proposé des objectifs qui définissent les pistes de recherche.

1.1.*2.* Objectifs

Objectif global

L'objectif général de cette recherche est d'analyser les liens entre les sources d'eau, leurs usages et la perception locale de la notion du risque de maladies liées à l'eau en rapport avec les représentations du risque en santé publique chez les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé*. Cet objectif général est décliné en trois objectifs spécifiques conformément aux hypothèses secondaires.

Objectifs spécifiques

Trois objectifs spécifiques sont formulés à ce sujet.

OS1 : Inventorier les sources d'eau et leurs usages en milieu *Ayízɔ*.

OS2 : Décrire la notion du risque et les risques liés à l'eau en rapport avec les normes en contexte *Ayízɔ*.

OS3 : Articuler les représentations sociales de l'eau avec ses usages et les risques en santé publique.

La présentation de la teneur anthropologique du travail et de la spécificité de la problématique de recherche inspirée des problématiques antérieures est fondée sur l'usage de certains concepts qu'il est nécesaire de clarifier.

1.2. Clarification conceptuelle

L'énoncé du sujet de la présente thèse est formulé à partir de concepts qu'il importe d'élucider. Il s'agit entre autres de : risque, eau, usages sociaux de l'eau, risque de maladie de l'eau, santé publique, construction sociale, représentations sociales, croyances.

Le ***risque*** est un concept nomade (Bouzon, 2001), une thématique polymorphe (Zoungrana, 2006 : 500), polysémique et transversale à la plupart des disciplines scientifiques (Harding et *al.*, 2001 : 10). Ainsi, cerner un phénomène aussi complexe que le risque requérait, de la part des auteurs, de multiplier les points de vue afin d'élargir la thématique, grâce à des éclairages différents à propos de différentes recherches et analyses conceptuelles résultant de l'histoire, la géographie, la sociologie, la philosophie, la chimie, les sciences juridiques, … (Zoungrana, 2006).

La prise en considération des *risques*, sous la forme exemplaire des assurances maritimes évaluées selon les aléas de la navigation, est apparue bien avant notre ère (Ansart, 1999 : 458). Le concept apparaît dans le monde occidental au XII^{è} siècle et recouvre les notions les plus anciennes : danger, péril, fortune, hasard (Zoungrana, 2006 : 501). L'expansion commerciale florissante du XIV^{è} siècle fait naître, en Italie, une volonté de maîtriser le danger et les aléas[50]. C'est à cette époque que naissent les premières assurances maritimes tout d'abord, et avec elles, la notion de risque (Binsinger, 2006 : 9). Le terme apparaît en France au XVI^{è} siècle (Pieret, 2012 : 3 et Bouzon, 2001 : 3). Et au XIX^{è} siècle le risque devient le fait de l'homme, il résulte de sa conduite (Ewald, 2010). Depuis la fin du XIX^{è} siècle, le risque est social (Ewald, 2010) et bénéficie d'un apport scientifique à partir d'approche particulière ou spécifique.

De par son caractère polysémique, le concept a une étymologie plurielle à laquelle se rattachent plusieurs définitions et ce, selon les auteurs. Pour Ansart (1999), le *risque* vient de l'ancien italien *risco*, mais également de l'allemand *risiko*, de l'espagnol *riesgo*, de l'italien *rischio* et de l'anglais *risk* pour signifier « *danger plus ou*

[50] Pour Pradier « *c'est finalement au début du XIVe siècle que les marchands italiens, lassés des contestations nées de l'interprétation des règlements ecclésiastiques – et de la chicane opportuniste des héritiers de Phormion – mettent au point le contrat d'assurance dit à simple cédule, avec paiement d'une prime contre promesse de remboursement en cas de sinistre ou, plus précisément, de rachat par l'assureur de l'épave du navire pour une somme convenue d'avanc*e ».

moins prévisible, inhérent à une situation ou une activité ; par extension, préjudice éventuel nécessitant des garanties » (Ansart, 1999 : 458). Bouzon (2001) reprenant Duclos (1996) précise que le risque est un mot vénétien d'origine espagnole (*riesgo*) qui décrit l'écueil (*resecum* en latin), puis le naufrage, puis le danger potentiel pour l'armature et enfin enveloppe des notions de plus en plus abstraites sur le calcul de probabilité d'un événement néfaste. Le même auteur cite Rey dans *Dictionnaire historique de la langue française* qui fait état d'une controverse autour de deux origines latines, *resecar*e (enlever en coupant) ou *rixare* (se quereller), qui renvoient cependant toutes deux à la notion de danger (Bouzon, 2001 : 3).

Selon Pieret (2012), le mot pourrait venir du roman *rixicare*, qui signifie se quereller, dont l'évolution aurait mené à la notion de danger. Mais l'étymologie la plus communément admise serait latine : le terme risque tirerait ses racines de *resecare* qui signifie scier ou trancher, d'où le terme *resecum* -ce qui coupe- qui désigne les écueils pouvant rompre la coque des navires. Cette étymologie correspond aux usages originels de ce terme en langue française contemporaine relatifs à l'émergence de mécanismes assurantiels dont les premières manifestations apparaissent avec le commerce maritime (Pieret, 2012 : 4).

Cette genèse du risque ouvre la voie aux apports conceptuels résultant de différents domaines du savoir. « *Le risque est une distribution aléatoire d'événements qui -s'ils se concrétisent (s'ils deviennent des chocs descendants)- peuvent causer une perte de bien-être* » (Heitzmann et *al.*, 2001 : 4) en soi, pour soi, sur soi et autour de soi. Pour Binsinger (2006 : 10-11),

> « *en fonction du champ d'étude considéré, la définition du risque varie sensiblement :*
> *- en sociologie, le risque est un danger sans cause, un dommage sans faute, prévisible et calculable ;*
> *- en épidémiologie*[51]*, le risque est réduit à la probabilité de survenue d'un événement, et les facteurs regroupant des variables auxquelles le risque apparaît lié, quelle qu'en soit la nature ;*

[51] Fabre (1998) s'inspirant des modèles épidémiologiques parle de l'élargissement du champ d'intervention à l'ensemble des pathologies. Pour lui, « *(…), le raisonnement causal élargi au domaine des maladies non infectieuses s'est appliqué à l'étude du risque sous plusieurs formes : le risque individuel (qui correspond à la probabilité pour un individu d'être atteint par une maladie donnée) ; le risque étiologique, autrement dit l'expression d'une relation causale qui peut être mesurée en tant que risque relatif (c'est alors la force de l'association causale qu'on mesure), le risque attribuable (c'est la spécificité de lien causal qui est mesurée) ou fraction étiologique du risque (un facteur particulier est mesuré en regard des autres facteurs à l'origine d'une maladie)* » (Fabre, 1998 : 18-19).

- en économie, le risque est le comportement des agents économiques face à l'incertain. L'incertain, contrairement au risque, n'associe aucune distribution de probabilité aléatoire à une variable aléatoire ;
- dans le domaine de la santé, un risque est, soit la probabilité d'une issue sanitaire défavorable, soit un facteur qui augmente cette probabilité[52] ».

Ces définitions ont une constance, celle de la probabilité pour un danger de se produire. A ce titre, Pieret (2012 : 4) précise que,

> « *le risque n'est pas le danger : il vise l'évaluation de la probabilité d'être affecté par un danger. (…). Après les catastrophes exogènes provoquées par Dieu ou le hasard, le risque devient, en effet et dès le XIX*è *siècle, un mécanisme endogène, un produit de la société* ».

Dans cet esprit, l'approche « *la société du risque* » qui a fait l'objet d'un ouvrage sous la plume de Beck (2001) a nourri les débats sur le risque dans le domaine de la sociologie depuis le XXè siècle en France. Cette théorie de Beck (2001) dont rend compte Pieret (2012), précise que,

> « *(…) la réalité du risque est perçue à travers sa nature controversée. Les risques n'ont aucune existence abstraite en soi. Ils acquièrent une réalité dans les jugements contradictoires des groupes et des populations. L'idée d'un critère objectif à partir duquel les degrés d'un risque pourraient être mesurés néglige le fait que seul le résultat de perceptions et d'évaluations particulières et culturelles permet d'envisager un risque comme urgent, menaçant et réel ou négligeable et irréel* » (Pieret, 2012 : 4).

Pour Harding et *al.* (2001), enfin, le risque est majeur quand son apparition est certaine. A *contrario* j'ajoute qu'un risque mineur serait qualifié d'insignifiant. Le risque mineur est un risque sans effet, un risque négligeable. Ainsi, Desclaux et Egrot (2003) parlent de risque minime à propos du risque de la transmission mère-enfant du VIH-Sida en France. Les épidémiologistes, quant à eux, parlent du risque relatif (Monnier et *al.*, 1980 : 57, Fabre, 1998) pour lequel ils ont une formule de calcul[53].

Binsinger (2006), dans cet esprit, est parvenu à une typologie des risques à savoir :

> « - *risque collectif ou individuel : selon une classification établie par le Ministère de l'Ecologie et du Développement Durable on distingue les risques naturels (avalanche, feu de forêt, inondation, mouvement de terrain, cyclone, tempête, séisme et éruption volcanique ; les risques technologiques d'origine anthropique (risque industriel, nucléaire, biologique, les ruptures de barrage, etc.) ; les risques de transports collectifs (personnes, matières dangereuses) ; les risques liés aux conflits* ;

[52] Cette définition est celle proposée par l'OMS (2002 : 7).
[53] Pour Monnier et *al.* (1980 : 57-59) le risque relatif est généralement considéré comme une mesure de la force de la relation facteur-maladie, mesure ayant une signification biologique. En dehors des facteurs de risque, on retrouve chez eux les concepts tels que risque de survenue, risque connu.

- risque assurable ou non : le risque est un préjudice aléatoire indépendant de la volonté des personnes, et contre la survenue duquel l'assuré veut se prémunir (il est possible de s'assurer contre l'incendie, le vol, le vandalisme ou les tremblements de terre, contre l'invalidité, le décès ou la maladie, etc.) ;
- risque subi ou risque choisi : recouvre la notion de choix ;
- risque à court ou long terme : met l'accent sur l'aspect temporel ;
- risques réels et risques perçus ;
- risque pour soi et / ou pour les autres : les comportements à risques individuels peuvent être certes dangereux pour l'auteur des faits, mais également pour autrui ;
- risques en termes de dommages pour la santé : le risque pour la santé désigne la probabilité d'un événement sanitaire défavorable ou un facteur qui augmente cette probabilité suivi de conséquence en termes de morbidité ou de mortalité » (Binsinger, 2006 : 11-15).

Ewald (2010 : 5) renforce cette classification et précise que,

> « *les risques sont de deux natures : (…) ceux qui existent par eux-mêmes ; de ce nombre sont le naufrage, la foudre, l'incendie, la grêle, la gelée, l'inondation, etc. ; (…) ceux qui n'existent que par le fait de la société telle que l'homme l'a instituée ; de ce nombre sont la guerre, la piraterie, le meurtre, le rapt, le viol, le vol, les fraudes, les voies de fait, etc.* ».

De ces réflexions, la catégorie du ***risque de santé*** est prise en compte par la présente thèse dans une démarche anthropologique. Il s'agit bien du risque de maladie lié à l'eau étant donné que la santé et la maladie sont dans une dualité traditionnelle.

Poursuivons la réflexion, selon les apports conceptuels, pour retenir de cette catégorisation que l'étude des risques survenus au cours de la fin du XX^{è} siècle fait intervenir une succession de problèmes de sécurité apparaissant dans le domaine de l'environnement et de la santé publique (sang contaminé, amiante, pollution, "vache folle", manipulation génétique, réchauffement de la planète, … (Bouzon, 2001 : 4). Mais n'abordant pas l'eau, mieux le risque lié à l'eau.

Muraro-Cochart (2004) apporte son éclairage conceptuel et indique que le *risque de santé perçu* se définit comme l'importance et l'incertitude perçues des conséquences potentielles négatives de la consommation du produit sur la santé. Il correspond à l'évaluation du danger par le consommateur (sa probabilité et sa gravité) et il faut distinguer le risque de la notion de peur qui désigne les craintes suscitées par le danger (Muraro-Cochart, 2004 : 1-3). Et la reconnaissance de la crainte suscite un éveil de conscience du danger et augmente sa chance de survenue, d'où le *risque de survenue* (Monnier J. et *al.*, 1980 : 57). De fait, à propos des eaux d'inondation

par exemple, les acteurs n'ont vraiment aucune crainte d'un risque probable. La survenue du risque de noyade ou du risque de santé n'est pas reconnue par les personnes qui vivent avec l'eau dans ce contexte précis. L'OMS (2002 : 11) évoque dans cette logique la *transition du risque*[54]. Etant donné que la transition diminue la probabilité du risque de paraître.

Dans cette perspective, le concept de ***risque sanitaire*** qui a émergé vers la fin du XX[è] siècle dans les études menées en épidémiologie suscitées par le syndrome de la vache folle en France s'apparente à celui de ***risque de santé perçu*** employé par Muraro-Cochart (2004). Suite aux travaux en sociologie du risque[55], qui ont émergé depuis le XIX[è] siècle, avec pour objet, l'étude des transformations issues de "l'industrialisation à outrance" du monde moderne (la société du risque selon Beck, 2001), c'est l'épidémiologie qui a nourri les recherches de santé publique sur le risque. Elle a, plus tard, donné de la matière aux anthropologues de la santé. D'ailleurs, dans *Santé publique, santé de la communauté*, les contributeurs, tous spécialistes en biomédecine ont employé le concept de ***risques de maladie***[56] en 1980.

Auparavant, Douglas (1967[57]) a abordé la notion du risque dans *De la souillure Essai sur les notions de pollution et de tabou.* Elle analyse la souillure en termes de danger moderne à travers les notions de tabou et de pollution dans une perspective anthropologique. Pour elle, la notion de pollution résume le risque de deux points de vue : la pollution de l'environnement (pollution de l'eau) d'une part et la profanation religieuse d'autre part (Douglas, 1992). Entre la fin du XX[è] siècle et le début du XXI[è] siècle, Fabre (1998) et Caprara (2000) ont fait leurs réflexions portant sur la contagion et les épidémies à travers lesquelles apparaît le concept de risque de maladie. Caprara évoque à ce sujet, «*quand une règle fondamentale a été brisée d'un côté (l'adultère), le contact entre le mari et l'amant ne peut plus se faire sans*

[54] Selon l'OMS « *il semblerait d'ailleurs que ces facteurs de risque fassent partie d'une "transition du risque" due à la transformation des modes de vie dans de nombreuses régions du monde* » (OMS, 2002 : 10). Le rapport de l'OMS « *explique aussi l'importance d'une communication des risques franche et claire à l'intention du grand public et l'utilité de créer un climat de confiance et de partage des responsabilités entre le Gouvernement, le grand public et les médias* » (OMS, 2002 : 5).

[55] Voir aussi Le Breton, 1989.

[56] Pour Monnier et *al.*, « *les études transversales sont surtout utilisées pour étudier les* caractéristiques stables *des personnes (groupe sanguin) plutôt que des paramètres, comme la consommation d'alcool, qui ont pu être influencés par l'apparition de la maladie étudiée. L'analyse des résultats se fera en comparant les risques de maladie lorsque le sujet présente ou lorsqu'il ne présente pas telle caractéristique* » (1980 : 56).

[57] Année de publication de la première édition de cet ouvrage. L'édition consultée a été publiée en 1992.

risque de maladie pour le mari et la mise en évidence publique des coupables (épouse et amant) » (Caprara, 2000 : 54).

Cette réflexion de Caprara rencontre le point de vue de Heusch dans son préface du livre de Douglas (1992),

> « *les conséquences fâcheuses de l'adultère sont qualifiées de "*kor" *; ce terme désigne l'état rituel dans lequel se trouvent la femme adultère, son complice et son mari, victime innocente ; il s'applique aussi à la maladie qui risque de frapper celui-ci (et non son coupable)* » (de Heusch, 1992 : 14).

Les analyses de ces auteurs à propos du risque de maladie mettent en relation la rupture de l'ordre idéal sous l'emprise de l'adultère. L'eau n'est intervenue nulle part en tant qu'objet. Ainsi, succédant à ces auteurs qui ont observé l'apparition du risque sanitaire à travers les construits sociaux relatifs à la rupture des normes en Afrique[58] et en occident[59], plusieurs autres anthropologues sont intervenus en Amérique du Nord et du Sud. Mulot (2005) a-t-il fait une contribution sur le risque sanitaire par une lecture socio-anthropologique des représentations et logiques sociales et culturelles de la perception du risque lié à l'infection au VIH/Sida et le risque de la stigmatisation et d'exclusion sociale y afférent. Il évoque le concept de groupe à risque[60] dans une reproduction du risque sanitaire auquel il associe la notion de *risque épidémique*. Récemment, Massé et *al.* (2011) ont abordé l'étude du risque épidémique à propos des perceptions populaires du risque et savoirs experts en contexte de pandémie à propos du A(H1N1) au Québec dans le cadre des campagnes de vaccination en 2010. Ce travail a porté sur la perception populaire du risque associé au virus et aux "***groupes à risque***" -risque d'effets secondaires associé au vaccin, risque de contracter ou de transmettre le virus, risque différentiel pour divers groupes comme plus vulnérables -enfants, femmes enceintes, personnes avec problèmes de santé pulmonaire- (Massé et *al.,* 2011 : 5). A la suite de Massé, d'Alessandro (2012) dans *Prévenir le risque infectieux à l'hôpital*, a restitué ses observations de la station d'épuration des eaux usées de l'hôpital de Niger. Il précise que,

> « *la station est hors d'usage depuis plus de deux ans. Les différents bassins de traitement de l'eau sont envahis par la végétation, le poste de contrôle est complètement hors service et l'eau s'écoule sans suivre aucun traitement depuis l'hôpital jusqu'au fleuve Niger* » (d'Alessandro, 2012 : 7).

[58] Douglas a fait sa réflexion chez les *lele* (Afrique centrale) tandis que Caprara s'est préoccupée des *Alladian* en Côte d'Ivoire (Afrique de l'Ouest).
[59] *Cf.* Fabre à propos de la région de Province en France.
[60] Selon l'auteur les groupes à risque dans le cas de l'infection au VIH/Sida sont composés de ce qu'il appelle les quatre (4) H : héroïnomanes, hémophiles, homosexuels, Haïtiens.

d'Alessandro ouvre ainsi la voie au concept de ***risque de maladies*** liées aux usages sociaux de l'eau. Le concept vise à restituer les observations dans le cadre de cette thèse à propos du vécu et du discours des acteurs sociaux pour ce qui concerne les risques de maladies de l'eau. La recherche décrit la symbolique de l'eau et les représentations du risque et de la maladie en rapport avec les usages de l'eau chez les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé*. Le concept de ***risque de maladie de l'eau*** recouvre le péril et la vulnérabilité des acteurs aux maladies de l'eau, du fait de leur contact permanent avec l'eau contaminée, par contrainte de leurs activités quotidiennes ou leurs loisirs.

Dans le cadre des états pathologiques liés aux usages à risque de l'eau, les maladies observées sont appelées maladies de l'eau par référence aux maladies hydriques. Le concept de maladie hydrique restitue une conception purement biomédicale[61] et renvoie à la "maladie des médecins"[62], puisqu'il réduit la compréhension à l'expression anglaise disease, notamment le "péril hydro-fécal" en santé publique. Le concept de ***maladie de l'eau***, rend compte des dimensions sociale et culturelle de la maladie du point de vue du sens, de la portée et de la symbolique attachée à l'eau d'une part, et à la maladie, elle-même, d'autre part. Les maladies de l'eau sont celles dont les agents vecteurs de transmission ou de contagion (virus, bacilles, staphylocoques, vibrions,…) ont rapport avec l'eau ou l'hygiène, les milieux humides ou aqueux (les maladies d'origine hydrique, les maladies à support hydrique, les maladies transmises par des vecteurs liés à l'eau, les maladies dues au manque d'hygiène) (Mêliho, 2011 : 23). Ces maladies ont aujourd'hui un intérêt particulier pour les recherches socio-anthropologiques dans une perspective de l'interdisciplinarité et de la multidisciplinarité. Cette exigence répond aux principes de la globalisation et de la mondialisation, en un mot du développement humain durable renforcé par les objectifs du millénaire pour le développement (d'ici 2015) et ceux de l'agenda 2020. Mais elle n'exclut pas l'apport de la santé publique au regard de l'approche droit de l'homme. C'est à ce titre que j'intègre la vision émique des acteurs du point de vue des valeurs symboliques de l'eau, du risque et de la maladie en milieu *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*.

[61] Voir le concept d'anthropologie médicale utilisé par les anglo-saxons.
[62] Fassin (1990 : 44) reprenant Leriche parle de « la maladie du médecin" et de "la maladie du malade" pour dire que « *(…), c'est moins l'idée de maladie qui est pertinente que celle de possession par un esprit maléfique (…)* » reproduisant de ce fait les systèmes de représentations et d'ordonnancement entre deux mondes : le sickness et le disease.

Un clin d'œil à l'analyse de la maladie au regard de la santé publique préconise la ***santé publique communautaire***. Ce concept désigne

> « *art et sciences d'améliorer l'état de santé d'une communauté définie, de prévenir la maladie au sein de cette communauté et de promouvoir l'efficacité des services de santé destinés à cette communauté par la coordination des efforts des membres de ladite communauté* » (Agboton, 1999 : 4).

Reconnaissant les apports de la santé publique en articulation avec les sciences humaines, la société française de santé publique a réfléchi sur les « Besoins de santé et diversité des réponses en Afrique subsaharienne » consacré par *La Revue santé publique* (2012). Cette initiative fait suite à un constat « *la recherche en santé en Afrique inspire moins les décisions politiques* » (*La Revue santé publique*, 2012 : 3). Bien que science et décision politique tentent de s'éloigner l'une de l'autre, les scientifiques de toute catégorie ne se lassent pas de faire des contributions innovantes pour l'amélioration des soins de santé. Dans sa parution de 2002, la *Revue semestrielle Santé publique et sciences sociales* a sollicité les réflexions contributives de plusieurs chercheurs parues sous le titre « *Les mondes des professionnels de la santé face aux patients* ». Ces contributions ont discuté de la médecine des preuves, des relations soignants / soignés en Afrique et des espaces relationnels à propos de certaines pathologies (la douleur, le mensonge) et même la maladie.

Au sens anthropologique, la ***maladie*** est un désordre non seulement biologique parce qu'affaiblissant et détruisant un organisme biologique et physiologico-affectif, mais aussi un désordre social puisque mobilisant toute la communauté dans un rapport "*d'assistance à une personne en danger*", qu'il s'agisse de parents proches, d'amis, de voisins ou de cohabitants (Mêliho, 2004). Cet ensemble composé de parents, amis ou voisins,… constitue le « *groupe organisateur de la thérapie* » selon les termes de Janzen cité par Idrissou (1999 : 53). Ainsi, les maladies de l'eau sont celles engendrées par l'eau en tant que ressource naturelle, produit de l'environnement, dont les hommes font usage pour leurs besoins de vie et de survie.

Venons-en à l'eau à partir de sa genèse. L'***eau*** à l'origine est couverte de représentations imagées reconnues au plan universel à travers les mythes. La place de l'eau dans les mythes est illustrée par la représentation que fait Bouyer de *L'eau et la création dans le livre de la Genèse*-…- (Bouyer, 1997 : 13). Dans les séquences

mythologiques décrites et analysées par Bouyer on retrouve l'œuvre incommensurable de l'eau dans la création de la vie dans une dualité opposée. Par exemple,

> « *la séparation, qui correspond sur le plan de la personne à l'individualisation est au centre même de la création, c'est-à-dire de la vie, dont l'image est la prospérité. L'illustration en est donnée dans ces premiers versets en particulier par le partage qui est effectué entre "les eaux sous le plafond (et) les eaux sur le plafond ». La Kabbale assimile en effet les eaux d'en haut au principe masculin de la fécondité, auquel peuvent être rattachées toutes ses expressions symboliques (rosée, pluie, sperme, …) ; en corrélation, les eaux d'en bas représenteraient le principe féminin assimilé à tous les réceptacles du précédent (océans, fleuves, matrice, …). (…). Plus tard, chassé du paradis, l'homme est entré dans l'histoire, signe de sa mortalité, mais aussi chemin vers une filiation possible, double face de sa liberté : les enfantements qui se sont succédé depuis Adam et Eve ont abouti à Noé* » (Bouyer, 1997 : 25-27).

Le mythe de l'eau ainsi présenté justifie son existence avant notre ère. L'eau constitue la partie la plus importante de l'environnement naturel de l'homme : glaces, océans, mers, fleuves, rivières, lacs, … représentent plus des trois quarts de la planète. Cette eau, nous la recherchons avidement quand elle manque dans les contrées désertiques ou qu'elle se fait désirer en période de grande sécheresse, mais nous la fuyons quand sa surabondance nous submerge en inondations dévastatrices (Bouyer, 1997 : 12). Cette référence mythique de l'origine de l'eau est prise en compte par la législation nationale au Bénin. La *Loi-cadre sur l'environnement en République du Bénin* précise dans son article 23 qu'« *on entend par eaux, l'eau de surface et l'eau souterraine, où qu'elles se trouvent* »[63]. Cette définition ne fait aucune lumière sur le caractère potable ou non de l'eau, mieux l'aspect buvable ou non. Le terme "***eau potable***" évoque tout le problème de l'aspect buvable de l'eau. Une eau potable est une eau que l'on peut boire sans risque pour la santé. D'après la définition "légale" (Monnier et *al.*, 1980),

> *« une eau potable doit être fraîche, limpide, incolore et de saveur agréable. Elle ne doit pas contenir de micro-organismes pathogènes et de substances toxiques. Mais cette eau doit contenir une certaine quantité de sels minéraux et des micro-organismes non pathogènes »* (Monnier et *al.*, 1980 : 76).

Or, pour les usagers, une eau potable est avant tout limpide, fraîche, de saveur agréable (première partie de la définition). Ces caractériques orientent les choix préférentiels de l'eau de boisson par exemple, sous l'influence de la "*culture de l'eau*"

[63] Il s'agit bien de la *loi n° 98-030 du 12 février 1999*.

(Singleton, 2010, Bouguerra, 2006). Mais, étant donné que ces caractéristiques ne suffisent pas pour définir la potabilité de l'eau (deuxième partie de la définition), aurait-il fallu que ces usagers soient capables d'identifier les micro-organismes et substances toxiques ou de mesurer les quantités de micro-organismes non pathogènes contenus dans cette eau ? Ce n'est pas du tout le cas au regard des réalités quotidiennes sous-jacentes des usages de l'eau.

Dans la pratique, l'eau, qu'elle soit potable ou insalubre sert dans différents usages.
Selon son étymologie, le mot ***usages*** vient du latin classique "*usus*" qui veut dire "usage, emploi, droit d'usage, pratique, expérience". Usages veut dire pratique sociale que l'ancienneté ou la fréquence rend normale dans une culture donnée. Proches du terme "mœurs", les usages désignent les pratiques culturelles qui sont couramment mises en œuvre dans la vie quotidienne et qui sont, le plus souvent, vécues comme naturelles et non contestées. La nuance approbative qui entoure ces pratiques ressenties comme normales et bénéfiques s'exprime dans l'expression "le bon usage" par opposition aux mauvais usages ou mésusages (Ansart, 1999: 556), ceux rejetés et non admises.
En un autre sens, le terme usage renvoie aux utilisations particulières qu'un individu ou un groupe peut faire d'un bien, d'un instrument, d'un objet. Il s'agit ici de mettre en relief les *usages sociaux*, leur subtilité, les significations culturelles complexes de ces conduites de la vie quotidienne (Ansart, 1999 : 556) dans le cadre de l'eau, en tant que patrimoine ancestral et culturel, "***les usages sociaux de l'eau***".

Le concept usages sociaux est adopté en anthropologie de la maladie par Augé (1975) et Zempléni (1982) pour qui les "*usages de la maladie*" renvoient à deux formes d'usages[64]. Dans une réflexion sur la vie commune, Birnbaum et Chazel (1975 : 143-147) évoquent le concept des "*usages sacrés*" pour exprimer la connaissance confiante et mutuelle à l'imploration de faveurs et de grâces auprès des dieux et des esprits tutélaires de la terre et de l'eau qui dispensent les bénédictions et conjurent le mal. On retient alors qu'on peut catégoriser plusieurs

[64] Il s'agit des usages agrégatifs (la maladie est l'occasion de rapporter l'histoire de l'individu malade à l'histoire de la collectivité d'appartenance) et des usages désagrégatifs (la maladie peut être l'occasion d'une désagrégation des catégories socioculturelles collectives et sont mises au service d'une définition individuelle de la personne malade ; c'est le domaine de ce qu'on pourrait appeler la "maladie élection", c'est-à-dire des maladies qui sont considérées comme envoyées par des entités spirituelles qui veulent initier un lien avec un individu spécifique.

usages (domestiques, industriels, agricoles, sacrés, individuels, collectifs, etc.) et à chaque usage correspondent des comportementsà risque.

On entend par ***comportements à risque*** l'ensemble des actes relevant de l'habitude et qui fondent leur existence sur des pratiques perpétrées par les valeurs socialement admises et transmises de génération en génération, mais qui peuvent affecter la vie. Dans cet esprit, les risques de maladies de l'eau sont abordés dans ce travail pour faire une analyse fine des constructions sociales du risque au regard de la perception de la vulnérabilité des acteurs dans les usages de l'eau.

Le fondement de la ***construction sociale*** de la réalité serait à rechercher dans les processus d'institutionnalisation considérés comme autant de vecteurs de canalisation sociale des activités individuelles. Pour les sociologues, les connaissances scientifiques n'ont de validité que "contextuelle" dans la mesure où les faits sur lesquels reposent ces connaissances ne seraient pas objectivement donnés mais collectivement construits (Boudon et *al.*, 2005 : 47). Ces faits relèvent de fait des réprésentations sociales ou collectives.

On reconnaît généralement que les ***représentations sociales*** en tant que systèmes d'interprétation régissent notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales. De même, interviennent-elles dans des processus aussi variés que la diffusion et l'assimilation des conaissances, le développement individuel et collectif, la définition des identités personnelles et sociales, l'expression des groupes et les transformations sociales (Jodelet, 1989 : 36-37). Ainsi, toute représentation est fondée sur les croyances. Durkheim parle à ce sujet de croyances totémiques en évoquant le totem comme nom du clan, en définissant la nature des choses qui servent de totem, le caractère sacré des animaux totémiques, etc. (Durkheim, 1968 : 285). « *Dans cette perspective, expliquer une* ***croyance*** *signifie la "comprendre", c'est-à-dire retrouver les bonnes raisons explicites ou implicites pour lesquelles l'acteur y adhère. La méthode consiste à reconstruire le raisonnement ou l'argumentation typique qui pourrait avoir convaincu un individu d'adopter la croyance en question* » (Boudon et Filleule, 2002 : 91-92). Le rapport de cette reflexion avec l'eau repose sur le fait qu'elle fait objet de culte religieux et des croyances. De fait, elle est vénérée et crainte puisqu'elle représente aussi le totem de certains groupes familiaux.

Cette discussion corrélée avec les concepts de base de la recherche conduit à l'état des connaissances.

1.3. Etat des connaissances sur l'eau, le risque et la maladie

L'importance des recherches interdisciplinaires et pluridisciplinaires sur l'eau et la santé, soit comme valeur ajoutée pour la recherche, soit comme regard croisé entre plusieurs disciplines, est devenue un terrain fertile pour la sociologie et l'anthropologie en ce début du XXIè siècle. Plusieurs recherches entreprises depuis longtemps ont porté sur la dyade "eau et santé publique", mieux encore "santé et développement". Les anthropologues, les sociologues et les socio-anthropologues n'y ont pas dérogé. De fait, cette discussion critique de la littérature recourt à l'anthropologie de l'eau, du risque, de la maladie et à la socio-anthropologie de l'environnement sans ignorer les réflexions actuelles en santé publique.

Dans les parutions les plus récentes, trois titres ouvrent la réflexion à propos du compte rendu critique d'une littérature abondante concoctée à cet effet. L'ouvrage publié en juin 2012 sous la direction de Poirot-Delpech et Raineau est très élogieux. *Pour une socio-anthropologie de l'environnement Tome 1 Par-delà le local et le global*, tel est le titre de l'ouvrage qui a questionné une formule souvent associée aux questions écologiques : "penser global, agir local". Ce volume développe les conflits d'échelle de perception et de définition des questions environnementales à propos des objets variés tels que l'énergie, les déchets, les légumes "bios", la ville, l'eau ou les invasions biologiques[65]. Cet ouvrage pose les bases des préoccupations de cette thèse sans pour autant aborder la question du risque lié aux usages de l'eau. Ainsi, à partir des analyses faites par ces auteurs, le présent travail questionne l'eau au regard des préoccupations actuelles. C'est une contribution à la réflexion sur « *l'eau : les enjeux du XXIè siècle* ».

Le second ouvrage abordé au titre de l'année 2012 est celui de Brelet intitulé *Anthrop'eau. L'anthropologie de l'eau racontée aux hydrologues, ingénieurs et autres professionnels de l'eau.* L'auteur rappelle dans cet ouvrage les deux droits humains fondamentaux souvent oubliés : les *droits de l'eau* et à l'*assainissement*. L'ouvrage est un précieux instrument incitant à une approche pluridisciplinaire et transculturelle

[65] Ce texte est un résumé de l'ouvrage lu sur le site web : *http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?* en août 2012.

dans les projets et programmes d'innovations technologiques liées à l'eau. Il propose la démarche anthropologique de base inspirée de Malinowski (1963). Cette démarche repose sur les enquêtes ethnographiques par immersion prolongée utilisant l'observation participante et les enquêtes répétées comme techniques privilégiées dans l'offre du service d'eau potable. L'objectif est de tâcher à la prise en compte des savoirs locaux[66] fondés sur les mœurs, les mythes, les croyances, les modes de vie habituelle locale afin de ne pas susciter des conflits d'usage. Pour Brelet (2012 : 36-37),

> « *malgré les intentions parfois très louables de leurs concepteurs, il est arrivé, par exemple, que certains barrages, systèmes de canalisation ou autres ouvrages hydrauliques aient rendu encore plus pénible la vie d'une population qu'ils étaient supposés améliorer. L'un des effets négatifs les plus communs dans le cas des barrages est le développement notoire de la bilharziose et du paludisme, à cause de la multiplicité des étendues d'eaux stagnantes qui deviennent de véritables nurseries où peuvent tranquillement proliférer les agents de ces maladies. Pour éviter ce genre d'effets collatéraux risquant d'affaiblir, voire de décimer une population plutôt que d'en adoucir la vie, l'approche anthropologique s'avère très utile parce qu'en permettant de corréler le vocabulaire et les équipements des hydrologues, ingénieurs, architectes, etc., avec les activités, les intérêts, les valeurs morales et esthétiques traditionnelles d'une population, beaucoup de souffrances et gaspillages peuvent être évités* ».

Dans la perspective des réflexions suggérées par Brelet (2012), les matériaux de base utilisés dans le cadre de cette thèse portent sur trois éléments, notamment : les récits mythologiques[67], les interdits ou tabous, les usages et les pratiques liés à l'eau chez les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé*. L'analyse de ces matériaux en rapport avec la perception populaire de la notion de risque ayant manqué à la réflexion de Brelet (2012), leur prise en compte ici permettra d'apporter une contribution récente et contextualisée.

Un autre titre abordant l'approche d'anthropologie de l'eau est la publication de la thèse de Euzen (2010) sous le titre *L'eau à la maison Approche anthropologique des usages de l'eau du robinet dans l'espace domestique à Paris*. Dans le résumé de cette parution, Euzen montre que,

[66] Nous devons des recherches approfondies sur les savoirs locaux comme objet de recherche en anthropologie de la santé à Kpatchavi (2011) sous sa publication récente *Savoirs, maladie et thérapie en Afrique de l'Ouest Pour une anthropologie du paludisme chez les Fɔn et Waci du Bénin* publié aux Editions *Ablɔdé*.

[67] Les mythes d'origine de l'eau ont permis de questionner ce que les acteurs pensent de l'eau, ce qu'ils en disent à partir de la littérature orale en milieu *Ayízɔ*. De ce point de vue il est aisé de comprendre les valeurs qui orientent les usages de l'eau. A travers ces mythes il résulte que l'eau est totem et protégée par des tabous.

> « *les pratiques liées à l'usage de l'eau sont multiples et singulières, se construisent à partir des représentations individuelles de l'élément eau, des perceptions de sa qualité, des expériences individuelles et collectives, ainsi que du contexte. Celui-ci dépend en partie d'un système environnemental, économique et social complexe qui est notamment étudié à travers les questions de la qualité de l'eau, de son prix ou des compteurs individuels* ».

Sa contribution inspire la réflexion sur les notions de perceptions et des usages de l'eau en rapport avec les choix préférentiels. Puisqu'elle ne s'est pas intéressée à l'influence de la disponibilité des ressources en eau sur leurs usages, ce travail s'est préoccupé de catégoriser les sources d'eau et leurs usages en lien avec les préférences portées sur les critères tels que le goût, la saveur, la fraîcheur, la proximité, la disponibilité, etc.

Dans une perspective de retour aux origines mythiques, trois autres ouvrages sont exploités dans cet état des connaissances sur l'eau. Le premier est un ensemble de communications réunies sous la direction de Morali (1997) intitulé *Anthropologie de l'eau* publié aux Presses Universitaires de Nancy. Ce titre est une publication des textes produits à l'occasion de l'édition 1994 de la Science en Fête tenue au Musée des Beaux-Arts de Nancy. Le thème fédérateur de cette fête porte sur la "symbolique de l'eau". Il a été inspiré par les traditions religieuses, la littérature, les interprétations psychanalytiques, etc. Les articles développés portent en l'occurrence sur "*L'eau et les hommes - L'homme et les eaux*", "*L'eau dans les traditions religieuses*", "*L'eau et la création dans le livre de la Genèse*", "*Les Cisterciens et l'eau*", "*L'eau dans une encyclopédie médiévale : comment trouver les sources*" ?, etc. A la lecture, on observe que l'eau, à l'origine, a existé avant notre ère et de ses origines est née la vie et l'homme ; et l'homme dans la vie. Gouthier (1997) dira que,

> « *la vie, avec les multiples caractères qui la séparent sans équivoque de l'inanimé, a dû être précédée par des combinatoires organiques, nées dans les eaux chaudes des océans sous l'action des ultra-violets ; elles n'étaient point vivantes, mais constituaient un matériel propre à se transformer graduellement en substance vivante* » (Gouthier, 1997 : 15).

Et Bouyer (1997 : 12) de préciser que « *ce recueil de textes a pour ambition d'évoquer quelques-uns des rapports que l'homme entretient avec l'eau, rapports réels et imaginaires, rapports ancestraux et actuels ; (…)* ». Il ajoute que, « *l'eau a toujours alimenté les fantasmes individuels et les mythes collectifs. (…), elle joue un rôle prépondérant (…) en tant qu'agent et facteur de la création, entendue comme*

une succession de séparations » (Bouyer, 1997 : 15). Dans un récit biblique rapporté par (Bouyer, 1997 : 26),

> « *(…), après avoir créé l'homme,* Yahweh *le place dans un jardin, en* Eden*, au centre duquel il fait pousser l'arbre de vie -ainsi que l'arbre de la connaissance du bien et du mal-. Or ce jardin, où la vie domine en son centre, est traversé par un fleuve qui s'éclate en quatre : le Nil blanc et le Nil bleu, le Tigre et l'Euphrate, berceau de l'humanité (…)* ».

Ces réflexions contributives ont situé les origines de l'eau au plan universel et suscitent la préoccupation de s'intéresser à quoi cela ressemble à l'échelle locale. Pour prendre en compte cette préoccupation en vue de dépasser leur réflexion qui reste bien théorique, les matériaux collectés pour la rédaction de la présente thèse portent sur la compréhension des rapports réels et imaginaires que l'homme *Ayízɔnu* entretient avec l'eau depuis la nuit des temps. Ceci a été possible grâce au recueil des récits mythologiques sur l'eau et sa symbolique dans "*l'univers des représentations symboliques*" (Mêliho et *al*., 2013) chez les*Ayízɔ*.

Le second titre de cette thématique est intitulé *L'eau divine et sa symbolique. Essai d'anthropologie religieuse* parut sous la plume de Hidiroglou (1994). L'extrait de cet ouvrage proposé par Tétart (1997) met un accent sur la symbolique de l'eau à travers les exégèses du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Dans chacune de ces religions, la valeur religieuse et rituelle de l'eau a fait l'objet d'une analyse du rapport de l'eau avec son pouvoir ontogenèse. Dans les pratiques de purification empruntées à l'islam, par exemple, l'aspersion du défunt marque le retour à son "arrière monde" ; refait la traversée par où l'Etre est venu à la vie.

Ce regard sur la valeur symbolique de l'eau en rapport avec les pratiques religieuses a été d'un précieux apport pour la présente thèse. Ceci a permis de s'intéresser aux usages religieux à travers les cultes de l'eau en milieu *Ayízɔ* en vue d'analyser la perception du risque y afférent. Il a été identifié à ce sujet les eaux sacrées ou les eaux rituelles et les rituels de l'eau en contexte global où à partir du culte rendu à l'eau découlent plusieurs significations qui ont contribué aux meilleures analyses dans ce travail. Ainsi, découle-t-il des réflexions faites une analyse inductive des eaux de la culture et des cultures des eaux. Puisqu'il y a autant d'*eaux que de cultures* (Singleton, 2010) et de cultures que d'eaux.

Le dernier titre *Eau et anthropologie* est une production de Tonutti (2007). L'ouvrage est articulé en quatorze chapitres dont les titres phares sont "L'eau et / est le principe", "Eau créatrice eau mortifère", "Eau et lieux de rencontre", "Eau et inconnu : techniques divinatoires", "Sacralité de l'eau et personnages mythiques", "Cultes païens et hydrothérapie", Eaux miraculeuses, cultes pré-chrétiens, sanctuaires", etc. A l'instar des deux faces d'une monnaie Tonutti justifie que « *(…) l'eau est à la fois source de vie et cause de mort car elle contient en même temps la capacité de donner la vie et une terrible puissance mortifère (…)* » (Tonutti, 2007 : 14). Cette puissance mortifère se manifeste par un mauvais état de santé résultant des usages de l'eau. L'auteur ajoute que « *l'eau qui régénère, soigne, rééquilibre peut aussi faire tomber malade, reconduire au chaos, porter à la folie les mortels (…)* » (Tonutti, 2007 : 37).

Cette réflexion de Tonutti, a orienté la collecte des informations relatives aux usages thérapeutiques de l'eau avec un regard sur son caratère ambivalent en milieu *Ayízɔ*. Ces auteurs, en ressuscitant les origines de l'homme et de l'eau mettent en relief les liens étroits qui fondent l'existence humaine à travers cette ressource symbolique, mystique et mythique. De ces rapports avec l'homme et les mythes de l'eau on peut mieux analyser les représentations de l'eau et les usages afférents en lien avec le risque de maladies dans les sociétés contemporaines comme c'est le cas des *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé*. Puisque ces auteurs se sont moins préoccupés de cet aspect de l'eau et de ses usages bien qu'ils reconnaissent son caractère mortifère.

Dans le cadre des approches de recherche sur le risque de maladie, j'évoque trois titres également. Le premier est intitulé *Risque et environnement : recherches interdisciplinaires sur la vulnérabilité des sociétés* sous la direction de Becerra et Peltier (2009). Ce titre insiste sur le développement des connaissances qui tiennent compte des enjeux matériels, environnementaux et humains exposés aux aléas. Il met en exergue les vulnérabilités cachées, les dispositifs de protection, les politiques d'aménagement du territoire, les comportements ou encore les représentations sociales en vue de la réduction des risques naturels et environnementaux[68]. Ce travail présente l'état des lieux des recherches françaises sur la vulnérabilité qu'elle porte sur le territoire métropolitain ou d'outre-mer et sur d'autres pays. Ménée à l'échelle globale, la recherche a porté sur les expériences en pays industrialisé.

[68] L'OMS (2002 : 5) recommande de « *(…) réduire au moins certains risques et promouvoir une vie saine (…)* ».

S'inspirant de cette réflexion, la présente thèse se préoccupe d'analyser comment et pourquoi les rapports entre l'homme et l'eau exposent les acteurs à différents états de vulnérabilité dans un contexte rural. Il s'agit de comprendre les liens entre la disponibilité, l'absence et l'abondance de l'eau avec l'apparition des maladies considérées comme les risques des temps modernes à l'échelle locale.

Le second est un titre qui vaut mieux d'être abordé dans le troisième axe. Mais j'envisage l'évoquer ici pour aborder une orientation récente des recherches sur le risque en anthropologie, lui-même relevant du XXI^{è} siècle. En effet, *Anthropologie médicale Ancrages locaux, défis globaux*, tel est le titre publié sous la direction de Saillant et Genest (2005) aux Presses de l'Université Laval. Ainsi, abordant la réflexion sur l'épidémie du sida, les contributeurs amorcent-ils le développement récent de la notion du risque en anthropologie médicale aux Etats-Unis. Insistant sur l'importance de la mise à jour de la perception et de la gestion des risques par les individus, ils soulignent l'existence du décalage entre les connaissances scientifiques et les perceptions profanes des risques sanitaires (Saillant et Genest, 2005 : 161). A propos du sida, ils évoquent le concept d'enjeux relationnels dans la prise de risque et reprennent Vidal et *al.* (1997) pour illustrer que,

> « *la prise de risque peut ainsi procurer des bénéfices relationnels importants vis-à-vis desquels les préoccupations de santé peuvent paraître dérisoires. La gestion du risque se fait en fonction de l'appréciation personnelle et collective d'un risque face à d'autres risques* » (Saillant et Genest, 2005 : 161).

Pour approfondir cette réflexion, il est question dans ce travail d'analyser la perception des prises de risque et de comprendre les facteurs de choix y afférents en rapport avec les enjeux relationnels qui définissent l'exposition au risque et les formes d'expression du risque. Mieux, il s'agira d'interroger l'acteur social *Ayízɔ* sur comment il prend un risque au détriment d'un autre pour ce qui concerne les usages qu'il fait de l'eau. Ces aspects ont manqué à la réflexion des contributeurs dont les textes ont été publiés sous la direction de Saillant et Genest (2005).

Le dernier titre portant sur *Le risque épidémique : droit, histoire, médecine et pharmacie* est une œuvre commune de Leca et Vialla (2003) parue aux Presses Universitaires d'Aix-Marseille. L'ouvrage rassemble une quarantaine de contributions ayant abordé d'un point de vue diachronique les épidémies du Moyen-Age et les risques émergents de nos jours. Il présente une construction des responsabilités

face au risque dans une approche d'anthropologie politique du risque sanitaire en France. Ce livre met l'accent sur le système de veille sanitaire, les institutions, les représentations et la place qu'occupe le social dans la genèse des risques. L'ouvrage insiste aussi sur les confrontations de discours sociaux des malades, les rapports de pouvoir, les confrontations des logiques sanitaires à la loi, la dynamique des tentatives de traitement juridique des risques. Cette œuvre donne toute une richesse des apports d'une anthropologie politique de la santé. Il offre l'occasion d'approfondir les recherches sur les maladies en tant qu'expressions des risques des temps modernes. Puisque les contributeurs n'ont pas abordé la question relative au risque sanitaire lié à l'eau.

Pour rester dans cette démarche, il s'est avéré nécessaire d'interroger la valeur sociale du risque de maladie en milieu *Ayízɔ*. L'exercice a un double intérêt. D'abord, recueillir les données relatives au registre de la persécution du risque dans une perspective étiologique. Ensuite, analyser les origines persécutives de la maladie en rapport avec la notion d'altérité et du risque.

Je vais aborder, dans cette logique, trois autres titres qui ont décrit ces dernières années les rapports de l'homme à la maladie dans une démarche anthropologique.
Le premier est intitulé *Savoirs, maladie et thérapie en Afrique de l'Ouest Pour une anthropologie du paludisme chez les Fɔn et Waci du Bénin.* Parut sous la plume de Kpatchavi (2011), l'ouvrage décrit et analyse divers savoirs, représentations sociales et usages sociaux de la santé et de la maladie chez les groupes socioculturels ouest-africains du continuum dialectal *gbe*. Il restitue les catégories symboliques et étiologiques comme Dieu, les génies, la Nature, l'Homme en tant qu'entité capable de pouvoir donner la maladie, la provoquer ou l'envoyer, etc. Cette restitution met également l'accent sur le sens émique de certaines notions comme, maladie naturelle ou provoquée, maladie innée ou héréditaire, maladie contagieuse, maladie-sanction, maladie individuelle et maladie communautaire, etc. L'auteur aborde la notion des *risques du "mauvais œil"* dans le cas des maladies dont les complications n'ont pas cessé après fréquentation du centre de santé (Kpatchavi, 2011 : 157). Sa réflexion étant centrée sur les représentations nosologiques, étiologiques et thérapeutiques relatives au paludisme, son travail a moins considéré l'eau comme un

territoire hydrique qui favorisent l'émergence de cette maladie tropicale non négligée[69] mais qui ne recule pas.

Au regard de ces orientations, le présent travail s'intéresse aux catégories de maladies provoquées par les "eaux souillées, sabotées ou profanées" afin de mieux analyser les rapports de l'homme à l'eau et à son environnement. Dans cette perspective, les entités nographiques de l'eau et du risque ont fait objet d'une préoccupation essentielle. Ceci n'a pas occulté l'expression des entités ou génies de l'eau et des savoirs locaux sur le risque lié à l'eau.

Le second est une contribution de Bossart (2005) intitulée *« En ville, chacun dans son chacun » Une étude anthropologique sur l'importance des relations sociales en cas de maladie à Abidjan (Côte d'Ivoire)* publiée à Berne en Allemagne. L'auteur examine l'offre thérapeutique et son utilisation par la population, le rôle des réseaux sociaux dans la gestion de la maladie, les attentes posées sur les différents membres de ces réseaux et l'aide reçue effectivement par les malades en lien avec les variables âge, genre et niveau socio-économique, etc. Elle met en lien la capacité de recevoir de l'aide en cas de maladie comme un facteur exprimant la vulnérabilité du malade. Pour Bossart (2005 : 46),

> « *la vulnérabilité est plutôt un concept dynamique qui fait que les individus concernés tournent en dessus et en dessous du seuil de pauvreté. (…), les citadins dans les pays en voie de développement souffrent beaucoup de maladies contagieuses, de la malnutrition, des maladies parasitaires et des affections qui sont liées à des sources d'eau limitées ou dangereuses ou à des installations sanitaires pauvres. (…). Les maladies gastro-intestinales et respiratoires sont particulièrement répandues* ».

Ce travail va poursuivre cette réflexion en scrutant les maladies dites de l'eau comme risques auxquels certaines catégories sociales sont vulnérables en milieu *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdɔ̀* à *Zɛ̀ɛ́* dans un contexte d'*aisance hydrique*. L'abondance des sources d'eau étant à l'origine des choix et des préférences liés à leurs usages. Ceci a un intérêt scientifique car Bossart (2005) n'a pas pris en compte les usages des sources d'eau et les déterminants qui les expliquent dans la perspective des risques sanitaires dont la maladie est une manifestation.

[69] A l'opposé, il y a les maladies tropicales négligées (OMS, 2012) dont l'ulcère de buruli est un modèle dans cette recherche.

Le dernier titre est un ouvrage de l'anthropologue d'origine italienne Caprara (2000) intitulé *Transmettre la maladie. Représentations de la contagion chez les* Alladian *de la Côte d'Ivoire* paru aux Editions Karthala. L'ouvrage explore l'espace des faits de transmission et de contagion, la dimension sociale de la maladie et les représentations de la transmission en relation avec les connaissances empiriques qui fondent les conduites destinées à l'éviter. L'auteur n'a pas occulté d'aborder les processus thérapeutiques à travers lesquels l'eau joue un rôle clé dans la purification et les rituels de guérison (Caprara, 2000 : 89). Cela lui a permis d'ouvrir une parenthèse sur le pouvoir mythique de l'eau en rapport avec son mythe d'origine chez les *Alladian*. A ce titre, le lac de Jacqueville est un modèle décrit selon son origine mythique et les vertus thérapeutiques qui fondent ses usages dans les pratiques liées aux soins. Selon les propos d'un interviewé rapportés par Caprara (2000 : 89-90),

> « *(…) l'eau est ce que nous avons de plus important et on ne ment pas sur elle. (…), l'eau de ce puits a des vertus médicinales. Cette eau ne doit pas manquer dans ta cour. Tu boiras, tu te laveras avec cette eau. Tu feras la cuisine avec cette eau. Cette eau sera alors une partie de ta vie* ».

Dans le même temps Caprara (2000 : 90) justifie que,

> *« l'eau est aussi source de maladie. Avec l'eau il y a des maladies comme l'asthme, la toux, la maladie du foie (*afru*). Il s'agit, (…), de l'eau considérée comme impure, ayant perdu sa propreté ; c'est celle qui reste longtemps exposée à l'air* ».

En référence à ces données empiriques recueillies chez les *Alladian,* qui évoquent le caractère bipolaire de l'eau sans se préoccuper de la maladie de l'eau en termes de risque de santé pour l'usager, la présente thèse, vise à décrire la dimension ambivalente de l'eau à travers son pouvoir ontologique dans la société *Ayízɔ*. A ce propos, les matériaux collectés mettent l'accent sur ce qui fait le pouvoir de l'eau de guérir et/ou de rendre malade et pourquoi. En d'autres termes, qu'est-ce qui marque le caractère impur ou pur de l'eau dans le contexte de cette recherche ?

Les notions de pureté et d'impureté en rapport avec la contagion ont fait l'objet de réflexion chez Douglas depuis 1967 à travers le titre *De la souillure Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Dans une démarche anthropologique, l'auteur décrit le système de souillure et le système d'interdits comme caractéristique de l'ordre social idéal chez les *Lele* (Afrique centrale). La souillure apparaît comme un procédé métaphorique séparant l'ordre du désordre, le maléfique du bénéfique, le sacré du

profane. Le désordre se manifestant sous la forme des trois *m* : maladie, malheur, mal. « *(…) si la maladie ne peut être identifiée à la souillure, en revanche, la souillure, comme la transgression de l'interdit sont sources proches ou lointaines de maladie* » (Douglas, 1992 : 16). C'est de ce point de vue que Douglas aborde la question de la pollution qu'elle assimile au risque en évoquant depuis lors les comportements des primitifs face au malheur et par ricochet aux *risques naturels*.

Cette réflexion (*cf.* Douglas, 1992) inspire d'orienter la présente recherche vers les catégories de souillures, mieux les interdits liés à l'eau dont résultent le rapport au risque de maladie chez les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zὲέ*. Dans cette perspective, la présente thèse envisage dans une démarche anthropologique de documenter les pratiques sociales et culturelles, les modes de vie et d'organisation des acteurs sociaux *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zὲέ* à propos de la symbolique de l'eau, des usages de l'eau et des construits sociaux du risque de maladies de l'eau en rapport avec leur vécu à propos de l'éthique sociale ou la morale en contexte local. Ces aspects spécifiques ayant été moins pris en compte par Douglas (1992) bien que son initiative soit inédite dans le temps et dans l'espace.
A partir de cette discussion de la littérature, il est relevé des pistes de recherche à l'issue desquelles se justifie le choix du sujet.

1.4. Pertinence du sujet au regard des perspectives de recherche

Cette réflexion intitulée "*Constructions sociales des risques de maladies autour de l'eau en milieu* Ayízɔ *de* Sɛjɛ-Hwɛgúdò *à* Zὲέ (*Sud-Bénin)"* a été inspirée des débats du XXI^{è} siècle en anthropologie médicale (*anglo-saxon*) et en anthropologie de la maladie (francophone). Les propositions récentes, à ce sujet, invitent les socio-anthropologues de la santé à dépasser leurs référents traditionnels[70], d'aller au-delà des catégories déconstruites avec une ouverture portant sur de nouveaux objets de recherche.

Ainsi, d'éminents chercheurs ont-ils donné leurs points de vue lors des *Assises de l'Anthropologie de la Santé* tenues en France en 2010. Cette rencontre a donné naissance à la *Revue anthropologie et santé* (2010). Massé (2010) a évoqué la

[70] Les référents traditionnels de l'anthropologie de la santé portent sur les représentations de la maladie, la construction sociale de la santé et de la maladie, les usages sociaux de la maladie et les modèles explicatifs afférents selon les auteurs de base tels que Georges Canguilhem, Arthur Kleinman, Allan Young, Marc Augé, Andras Zempléni, etc.

nécessité d'innovations conceptuelles en anthropologie médicale. Fainzang (2010) parle de la production de modèles conceptuels inédits et Olivier de Sardan (2010), pour être dans l'action, réactualise le concept *norme pratique*[71]. Cinq ans auparavant, et ce, dans une démarche de remise en question des concepts fondamentaux de l'anthropologie médicale *anglo-saxon*, Saillant et Genest (2005) ont sollicité la réflexion d'éminents chercheurs dans le titre *Anthropologie médicale Ancrages locaux, défis globaux*. Dans cette vision, plusieurs études récentes ont abordé l'eau d'une part et le risque de l'autre comme objet d'étude et ont laissé des perspectives de nouvelles réflexions.

Premièrement, cette thèse s'inscrit dans l'approfondissement des recherches précédentes réalisées dans le cadre de l'obtention du Diplôme d'études approfondies (DEA) en sociologie du développement. Les résultats obtenus dans le cadre du mémoire de DEA[72] intitulé "*Usages de l'eau et comportements à risque chez les Ayízɔ du Bénin : matériaux pour une socio-anthropologie des maladies de l'eau*" (2011) montrent une multiplicité de maladies de l'eau. Il s'agit notamment de l'ulcère de buruli, de la bilharziose, de "l'angine", des diarrhées, du vomissement, de la teigne, etc. Les acteurs sociaux attribuent différentes catégories étiologiques à ces maladies et adoptent des comportements thérapeutiques variés qu'il importe d'investiguer davantage.

En second lieu, plusieurs travaux précédents portant sur la problématique "*eau et santé*" ont laissé une ouverture à des études anthropologiques. L'objectif visé étant d'approfondir certains aspects clés relevant des pratiques des acteurs et des comportements résultant des usages de l'eau en relation avec les maladies y afférentes et les conditions d'hygiène. Adinsi (2007) dans l'*Etude de la distribution spatiale de l'ulcère de buruli dans la commune de Zɛ̀ɛ́* (Bénin), a fait savoir que,

> « *la proximité des masses d'eau avec les hameaux est un facteur favorisant l'occurrence de la maladie à Zɛ̀ɛ́ compte tenu de la proportion des malades actifs vivant dans un environnement aquatique ou dans un périmètre de 100 m à 2 km d'une masse d'eau. En effet, sur les 222 malades actifs de notre échantillon, 67,12 % vivent dans un environnement aquatique contre 32,8 % vivant dans un environnement non aquatique. L'exception est établie dans un nombre réduit de villages où le phénomène contraire est observé. Dans ces villages, malgré la présence d'importantes masses d'eau, on note une*

[71] En référence à Olivier de Sardan (2010 : 7 ; 2001 : 67).
[72] Les résultats présentés dans ce mémoire ont servi de données exploratoires, mieux de matériaux de base pour les recherches de cette thèse.

> *faible proportion de malades, exigeant de ce fait des études complémentaires* » (Adinsi, 2007 : 8).

Viland (1989 : 33) suggère une recherche sérieuse sur le temps de survie des différents germes et parasites véhiculés par les eaux naturelles dans le contexte de l'Afrique. Massé (2007) ajoute que les apports des anthropologues sur les maladies infectieuses mettent moins en évidence les logiques surnaturelles et sociales et les croyances liées à la contagion. Selon Babadjidé (2011 : 121) les données qui expliquent l'apparition de certaines maladies relatives à l'eau et à l'hygiène existent dans des contextes spécifiques qu'il faut continuer à analyser dans une perspective systémique. Enfin, le choix du sujet est inspiré des nouvelles options conceptuelles et méthodologiques résultant des réflexions actuelles sur les nouveaux objets, enjeux et/ou défis de l'anthropologie de la santé[73] d'une part et de l'anthropologie médicale d'autre part.

Ainsi, Massé et *al.* (2011), dans la conclusion de l'article intitulé *Perceptions populaires du risque et savoirs experts en contexte de pandémie : le cas du A(H1N1) au Québec* rappellent-ils l'importance pour l'anthropologie de dépasser les théorisations décontextualisées et les discours savants autour du risque pour s'engager dans une analyse ethnographique à partir du risque tel qu'il se vit et est négocié au quotidien au sein de la famille et du réseau social (Massé et *al.*, 2011 : 17).

Dans l'introduction de l'ouvrage *Anthropologie médicale Ancrages locaux, défis globaux* parut aux Presses de l'Université Laval, Saillant et Genest (2005) invitent les chercheurs à la définition de l'équilibre entre les risques sanitaires et les risques sociaux sans occulter l'évaluation des risques et leur gestion dans le règlement de nouveaux produits thérapeutiques à partir d'une démarche ethographique rigoureuse (Saillant et Genest, 2005 : 37). Et Mercedes (2002 : 11) à la fin de sa réflexion sur « *Sociologie et risque : nouveaux éclairages sur les facteurs sociaux et la participation publique* » ajoute que,

> « *des études historico-empiriques manquent sur la structure (de production) des sociétés modernes industrialisées et l'apparition-accroissement de divers types de risques. (…), peu d'analyses empiriques ont été menées sur ses sujets, de même que sur les conditions du risque dans les différents domaines de vie quotidienne : travail, école, foyer, loisir* ».

[73] *Cf.* la revue *Anthropologie et santé*, 2010.

Pour Banza (2007 : 3), enfin, « *comparativement aux populations des pays industrialisés, les risques sanitaires seraient restés jusqu'alors plus faiblement perçus dans les pays en développement* ». Dans cette perspective Jaffré (2006 : 15) indique que « *l'action sanitaire doit inclure un travail de description des contextes d'intervention, associant des études permettant une quantification des comportements, avec d'autres portant sur les significations que leur accordent leurs auteurs* ». Pour répondre au besoin de quantification des comportements (Jaffré, 2006) et de certains risques (OMS, 2002), ce travail s'est préoccupé de modéliser le risque de l'autre à partir d'une formule mathématique ($r = a_i$).

Ces perspectives de recherche renforcent la nécessité et la pertinence de scruter les pratiques sociales découlant des usages de l'eau et qui sont tributaires des maladies dites de l'eau dans une démarche des recherches anthropologiques liées aux risques découlant des rapports de l'homme à l'eau. L'exercice, dans la présente thèse, loin de vérifier les hypothèses dans un monde industrialisé comme le préconise Mercedes (2002), consiste à analyser les construits sociaux du risque dans une "société rurale", celle des *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé* (Sud-Bénin) à propos des usages sociaux de l'eau et des risques de maladies autour de l'eau.

La suite du travail discute des approches d'analyse et définit le cadre théorique à travers la recension des théories antérieures. Cette démarche offre la facilité de faire une option d'approche théorique spécifique.

1.5. Spécification du paradigme de référence

Le modèle théorique de cette thèse questionne deux niveaux d'approches. D'une part, les théories sur l'eau et d'autre part, celles relatives au risque. Un arrimage de ces deux niveaux théoriques donne une hybridation de paradigme portant sur le risque lié à l'eau, mieux le risque de l'eau dans une perspective anthropologique.

En effet, les théories sur le risque sont l'œuvre de plusieurs auteurs sous différents aspects scientifiques. D'abord, les approches du risque en sciences sociales évoquent le risque social (Ewald, Le Breton, Beck). Beck (2001) est entré dans cette réflexion sur le risque social par sa théorie de la "*société du risque*" à travers une vision selon laquelle,

> « *la société moderne se caractérise par une émancipation de l'homme par rapport aux formes sociales précédentes qui conduit à une remise en cause des institutions traditionnelles, famille, État, etc., il en résulte un individu sans repères, abandonné à lui-même, au marché, à l'État, aux experts, aux médias qui lui disent ce qu'il doit faire, comment il doit se comporter pour échapper aux différents risques* »[74].

Massé vient approfondir cette réflexion avec sa *théorie sociale du risque,* à travers laquelle il repositionne sa contribution des sciences sociales, notamment de l'anthropologie dans les recherches sur le risque de santé. Après avoir souligné les limites des approches de recherche précédentes, notamment, l'approche par *problème de santé*[75], les approches par *populations à risque*[76], l'approche de *situation à risque*[77] et les approches dites *socio-environnementales*[78], l'auteur propose les *théories auxiliaires*[79] intégrant facteurs (sociaux, culturels, environnementaux), situations ou populations *à risque* comme un défi fondamental pour sa théorie sociale.

Muraro-Cochart (2004) s'appuyant sur la *théorie de la résonance cognitive* apporte un éclairage sur la relation entre l'implication durable et le risque de santé perçu ainsi que leur influence sur le comportement du consommateur en situation de crise alimentaire.

A la suite des réflexions précédentes, deux approches se sont opposées dans les écrits récents sur le risque. Pour Beck (2001) rapporté par Pieret (2012 : 4-5), il y a

---

[74] Beck a fait cette réflexion en 2001.

[75] Massé (2007 : 15) reproche à cette théorie le fait que, cerner la gestion des risques sur les facteurs de risque reporte le problème ailleurs.

[76] Pour lui, ces approches ont souvent conduit à confondre ces populations avec des *indicateurs de risque*. En fait, le genre, le niveau de scolarité ou l'origine ethnique, bien qu'ils identifient des groupes vulnérables, constituent des indicateurs bruts sans véritable potentiels explicatifs. (…) l'approche par population à risque ne serait pas plus prometteuse du fait qu'elle postule que ces populations vulnérables s'inscrivent dans une communauté de valeurs et d'intérêts partagés, minimisant encore une fois les déterminants structurels communs à l'ensemble de ces populations, pp. 15-16.

[77] Pour Clavez (2004) cité par Massé (2007), *« l'accent placé sur la notion de situation à risque réduirait ce dernier à une simple propriété de situation pour ainsi placer la connaissance du risque en dehors de l'expérience individuelle, mais surtout pour éviter les débats sur les implications sociopolotiques de l'usage des notions de groupes à risque* », p. 16.

[78] Ces approches, selon Massé (2007), ne permettent toujours pas de dépasser l'identification des facteurs de risque pour répondre aux questions du *comment* et du *pourquoi* ils le sont. La santé est abordée comme un ensemble de facteurs de risque pris un à un plutôt comme un processus dynamique de surexposition de populations vulnérables à ces facteurs de risque, p. 16.

[79] Selon Massé (2007), les théories auxiliaires rendent compte des complexes d'interfaces entre les concepts et les indicateurs utilisés pour les mesurer, p. 16. Ces approches sont donc axées sur les facteurs de protection ou de résilience et les déterminants communautaires. Mieux, elles prennent en compte à la fois les comportements, les contextes sociaux et les contraintes structurelles selon Frohlich et Poland (2006) repris par Massé (2007).

> « *l'approche réaliste ou positiviste du risque, débouchant sur sa gestion technoscientifique repose sur la foi en l'existence ontologique du risque. D'un autre côté, l'approche constructiviste charrie, (…), une vision du risque comme n'existant pas en soi ; nos connaissances ou plus finement nos représentations sur le risque de même que les schémas sur lesquels s'arriment ces représentations sont uniquement le résultat de l'entendement humain et non le reflet exact de la réalité* » (Pieret, 2012 : 4-5).

Se préoccupant d'une *approche intégrée du management des risques majeurs*, Harding et *al.* (2001 : 11) précisent que,

> « *les psychologues, les sociologues ou les historiens se réfèrent généralement à des théories dites "constructivistes" : pour celles-ci, le risque est une notion "socialement construite" et il ne peut être appréhendé qu'à travers l'analyse des "perceptions individuelles", des "représentations sociales"* (Rossignol, 2009) *et des "relations entre acteurs sociaux". Les physiciens, les géologues, les épidémiologistes ou les économistes, à l'inverse, adoptent généralement un point de vue qualifié, selon les auteurs, de "réaliste" ou d'"objectif" en partant de l'hypothèse que le risque peut être évalué, c'est-à-dire le plus souvent quantifié objectivement, à l'aide d'indicateurs construits à cet effet* ».

Je me préoccupais au début de mes propos d'annoner que j'aborde la récension des écrits théoriques de deux points de vue : le risque en premier lieu et l'eau ensuite. En effet, d'après les considérations théoriques recensées, l'eau prend une dimension particulière selon les coyances et les représentations religieuses et symboliques. Les perspectives récentes de ces théories évoquent l'approche de la culture de l'eau (Singleton, 2010, Bouguerra, 2006 et 2003). Selon cette approche il y a autant de cultures que d'eaux. De fait, dans chaque culture il y a une multiciplité d'eau de sources : l'eau de mer, de rivière, de marigot, du fleuve, de montagne, de tronc d'arbre, l'eau de rosée, de pluie, de puits justifiant aussi qu'il y a autant d'eaux que de cultures. Ainsi, l'eau de par ses vertus devient un objet des croyances et des cultes et pour cette raison elle est vénérée et crainte.

Pour la théorie des croyances, divers postulats s'offrent à nos analyses : idéologique, magique, mythique, fonctionnaliste, normative et rationaliste mais aussi religieuse. De ce point de vue « *(…), c'est la religion qui joue le rôle de représentation générale du monde, et qui aide à élaborer des techniques visant à expliquer et à contrôler les phénomènes naturels ou sociaux* » (Boudon et Fillieule, 2002 : 102). Ainsi, l'eau, en tant que resource naturelle, a acquis, à la suite de ses liens étroits avec l'homme, une valeur religieuse et sociale à l'issue des cultes rendus à elle ou des cultes dans lesquels l'eau est l'objet de référence d'une part et de déférence d'autre part. Dans la

plupart des cultures africaines, l'eau est sacrée par l'homme. Dans ce contexte « *les esprits du peuple de l'eau représentent les forces extra-sociales* » (Boudon et Fillieule, 2002 : 105) résultant du *« sacre de l'eau* » (Mêliho et *al.*, 2013) dans toutes les cultures où cette dernière est une réalité vécue ou perçue[80]. C'est de ce point de vue que ce travail envisage l'analyse du risque lié à l'eau dans « *l'univers des représentations symboliques* » (Mêliho et *al.*, 2013) dans la culture *Ayizɔ*.

Dans cette perspective, la démarche d'analyse[81] des résultats issus de la phase empirique de ce travail repose sur l'analyse de contenu des récits de vie obtenus. L'utilisation de l'analyse de contenu repose sur la description des contenus afin de comprendre les systèmes de sens et les systèmes de perception que cachent les textes et les discours en tant que contenants des récits de vie (Hiernaux, 1995 : 112). « *(…), l'analyse de contenu se rattache à une problématique théorique particulière : celle des modèles culturels (…)* » précise Hiernaux (1995 : 115). Elle est préférentielle dans cette recherche qui questionne le modèle culturel *Ayízɔ* à propos du sens et de la signification de l'eau, des usages qui en sont faits d'une part et de la perception du risque en rapport avec l'eau d'autre part.

De cette posture, et ce, tenant compte de la rigueur scientifique, pour mieux analyser les données, il a été utilisé le constructivisme en anthropologie comme « *cadre de référence théorique* » (Féréol et Deubel, 1993). Le constructivisme est une entreprise de déconstruction du caractère essentialiste d'un objet. Il faut reconnaître que quelque chose peut à la fois être réel et être une construction sociale (Hacking cité par Saillant et Genest, 2005 : 79). Ainsi, loin de considérer l'individu comme un acteur, entièrement conscient, volontaire et responsable de ses choix et de ses actes dans le cas des usages de l'eau et des prises de risque y afférents, le regard est porté vers l'interférence des contraintes sociales, environnementales et culturelles qui définissent ces actes et leur donne la force de « *l'agi et de l'agissant* » (Saillant et Genest, 2005 : 169), mieux le « *sens de leurs agirs* » (Imorou, 2006 : 49).

Ainsi, le souci de ce travail est de prendre en compte à la fois la manière dont les individus sont contraints par les structures sociales et la manière dont ils construisent

[80] *Cf.* Mêliho (2011) qui a évoqué le concept du risque perçu.
[81] Pour Almedom et *al.*, (1998) « *l'analyse et l'interprétation des informations qualitatives comportent quatre grandes étapes : analyse descriptive, interprétation, appréciation, recommandations* », pp. 114-117.

un sens[82] et donnent une signification au besoin d'utiliser l'eau et les risques auxquels ils sont assujettis. Puisque les comportements à risque liés à l'eau sont ancrés dans les pratiques sociales et dans la culture[83] des populations ciblées (Massé, 1995 cité par Saillant et Genest, 2005 : 68). Cet exercice relève du constructivisme qui repose sur une genèse sociale des modèles de perceptions, de pensée et d'action des structures sociales (Saillant et Genest, 2005 : 168) par opposition au structuralisme[84].

Cette orientation théorique est aussi vrai qu'« *à une même époque, sous un même mot, il y a des concepts si différents ! (…) le même mot à la fois désigne et explique. La désignation est la même ; l'explication est différente* » (Bachelard, 2004 : 20). Ainsi, « *pour confirmer scientifiquement le vrai, il convient de le vérifier à plusieurs points de vue différents. Penser une expérience, c'est alors cohérer un pluralisme initial* » (Bachelard, 2004 : 14) *avec un minimum d'interprétation* (Bachelard, 2004 : 52). C'est à cet exercice que cette thèse s'est livrée pour apporter une modeste contribution à l'analyse des perceptions relatives à l'eau et à la notion du risque de maladies liées à l'eau. Partant du postulat du constructivisme et de la démarche anthropologique, l'exercice innove par l'approche ethnoconstructivisme. Ce cadre d'analyse postule que l'eau, le risque et la maladie sont en construction, déconstruction et reconstruction dans l'univers de la culture, des usages et de la perception, un mouvement cyclique bien sûr. Il est inspiré du constructivisme en anthropologie et de l'ethnomédecine en anthropologie médicale (*anglo-saxon*) et en anthropologie de la maladie (française).

En effet, la spécification du paradigme d'analyse des résultats de recherche s'achève par la construction des variables qui définissent les pistes de vérification des hypothèses dans une démarche mathématique. Ces variables sont de deux grandes catégories : la variable dépendante et les variables indépendantes. Le cadre

[82] La question du sens de la maladie est inversée ici pour partir de celle du risque à partir de la *quête de sens du risque* pour les acteurs concernés dans le cas des usages de l'eau pour en venir à ce que j'appelle maladie de l'eau. Il en résulte que la finalité du travail repose sur la quête du sens des maladies dites de l'eau en passant par la quête du sens de l'eau en rapport avec la notion du risque y afférent chez les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé*.

[83] « *(…) les théories scientifiques sont fondées sur des systèmes de croyances collectives susceptibles, par leur nature même, de varier dans le temps et dans l'espace* » (Féréol et Deubel, 1993 : 38).

[84] Ce paradigme résulte des structures objectives indépendantes de la conscience et des désirs des agents et capables de guider ou de contraindre leurs pratiques et leurs représentations (Bourdieu repris par Saillant et Genest, 2005 : 168).

conceptuel du travail présente deux types de variables en vue de la vérification empirique :

- variable dépendante ou expliquée : "difficile articulation entre les usages de l'eau et la perception du risque de maladies liées à l'eau en milieu *Ayizɔ*" ;
- variables indépendantes ou explicatives : deux sortes également (à propos du risque et relatives à l'eau) ; les variables explicatives relatives à l'eau sont : rupture d'un certain ordre conventionnel lié à l'eau, représentations symboliques de l'eau, ambivalence de l'eau (l'eau provoque la maladie et l'eau guérit la maladie) ; les variables évoquant le risque sont : le risque de profanation, le risque persécuté, le risque de l'autre.

Ces orientations nourrissent les pistes de recherche de la présente thèse et traduisent la nécessité de définir finement ses préoccupations.

1.6. Préoccupations et intérêts de cette thèse

L'intérêt d'une réflexion sur les *savoirs locaux* dans un contexte heuristique en Afrique remonte aux travaux de Hountondji (2009, 1994). L'auteur s'est péoccupé depuis longtemps de l'articulation en Afrique des "savoirs traditionnels" et des "sciences modernes" dans le contexte actuel de la mondialisation et de l'évolution du savoir et du saroir-faire (Hountondji, 2009). La publication récente sous sa direction de l'ouvrage intitulé *L'ancien et le nouveau La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui* (2009) est une réponse à la question : *Comment s'articulent sur le terrain l'ancien et le nouveau, le traditionnel et le moderne, le savoir, le savoir-faire et les normes, ainsi que leurs modes de transmission ?* (Hountondji, 2009 : 16). Sa préoccupation est de savoir la part du mythe dans ce que nous croyons savoir d'hier à aujourd'hui et son influence sur les connaissances solides universellement valables.

Auparavant, c'est-à-dire il y a quinze ans, la publication de l'ouvrage intitulé *Les savoirs endogènes Pistes pour une recherche* sous la direction de Hountondji (1994) repose sur le comble d'un vide qui caractérise l'activité scientifique devant l'absence de théorie produite par les africains eux-mêmes. Ceci donne une ouverture à la production des connaissances dont l'intérêt consiste à l'intégration progressive du

tiers-monde dans le progrès scientifique mondial[85] (Hountondji, 1994 : 2). A partir de ce que Hountondji (1994) appelle "*l'extraversion théorique*", il souligne que « *le savant européen ou américain ne va pas chercher la science au Zaïre ou au Sahara, mais seulement des matériaux pour la science et, le cas échéant, un terrain d'application pour ses découvertes* » (Hountondji, 1994 : 9). Cette réflexion portant sur les "*savoirs traditionnels*" a abouti aux "*savoirs endogènes*"[86] pour mieux rendre compte de leur origine, des corpus de connaissances qui les produisent, des acteurs qui les détiennent et du mode de leur transmission.

La réalisation de cette thèse s'inscrit dans cette posture scientifique initialement induite par les chercheurs Africains et Béninois qui ont réfléchi sur le sort des "*savoirs traditionnels locaux*". C'est dans cette dynamique que prend corps ma réflexion sur l'eau et les risques de maladies. Le travail scrute, dans une démarche anthropologique, l'influence des représentations émiques sur l'adoption des normes et des valeurs relatives à l'eau, l'hygiène et l'assainissement en milieu *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèɛ́*. Il s'agit, en premier lieu, de recueillir les discours des acteurs sociaux à propos de leurs connaissances, de ce qu'ils pensent, disent et font avec et / ou de l'eau en rapport avec la littérature orale *Ayízɔ* (mythe, chanson, proverbe, conte, panégyrique, etc.).

Ensuite, d'observer les comportements qu'ils adoptent du point de vue des usages de l'eau et de l'observance ou non des normes établies[87]. L'intérêt final est de connaître comment les "*savoirs savants"* s'arriment avec les "*savoirs locaux*" et les "*savoirs sachants*" dans les usages de l'eau d'une part. Aussi, apparaît-il nécessaire d'interroger comment se construit la notion de risque de maladies y afférents en contexte global du champ des interventions chez les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèɛ́* d'autre part.

---

[85] *Cf.* Hountondji (1994 : 3) « *la colonie était, à sa façon, consommatrice de science, comme elle était consommatrice de produits industriels (…)* ». Il ajoute que « *l'activité scientifique en général peut être conçue comme une modalité particulière de l'activité économique ; c'est aussi une activité de production, même si les objets produits sont ici des connaissances, c'est-à-dire des concepts, des objets intellectuels et non matériels* » (1994 : 4).

[86] Pour Hountondji (1994 : 15) « *on appellera donc "savoirs endogènes", dans une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage, par opposition aux savoirs exogènes qui sont encore perçus, à ce stade au moins, comme des éléments d'un autre système de valeurs* ». Il s'agit de « *ces savoirs ancestraux sur les plantes, les animaux, la santé et la maladie, ces techniques agricoles et artisanales anciennes, (…)* » (Hountondji, 1994 : 11).

[87] Cette préoccupation a été abordée dans le chapitre intitulé « *Univers des normes liées à l'eau et la notion du risque* ».

Par ailleurs, la thèse décrit les facteurs qui influencent la rupture de l'observance des normes et les sanctions auxquelles sont assujettis les acteurs "indélicats" ou "déviants". Au cas où les sanctions relèveraient de la colère des ancêtres, mieux des divinités, du maléfice humain ou de la sorcellerie, la recherche se préoccupe de décrire la perception du mal et du malheur en rapport avec la notion de danger et du risque. Un aspect important du travail repose également sur la collecte et l'analyse des représentations sociales liées à l'eau, ses usages et la manière dont est construite et est négociée les prises de risque, la notion de risque de maladie, qu'elle soit individuelle ou collective, subjective ou objective[88]. Une description est alors faite des catégories de source d'eau dans le milieu de recherche, des différents usages de l'eau et de la perception du risque lié à l'eau.

Enfin, cette thèse se préoccupe d'apporter une contribution scientifique à l'analyse des réflexions récentes sur l'eau, enjeu mondial pour le XXI[è] siècle, en vue de l'atteinte des objectifs du millénaire pour le dévelopement (OMD) et de l'agenda 2020. Le concept de risque de maladies liées à l'eau constitue la trame de fond de ce travail. Ainsi, l'exercice consiste-t-il à une analyse approfondie des discours et des représentations autour desquels se construisent les usages de l'eau et la compréhension du sens[89] et de la place du risque de maladies liées à l'eau dans le vécu quotidien des acteurs. L'eau faisant objet des débats comme bien commun de l'humanité, droit de tous et enjeux du XXI[è] siècle. C'est la meilleure manière de mieux connaître le *mode de vie à risque*[90] des communautés rurales du Bénin, comme c'est le cas des *Ayízɔ* sur qui portent l'expérimentation et l'expérience (Sèhouéto, 2006) : 129) conduisant aux travaux empiriques de cette thèse. Dans cette perspective, la réussite de l'exercice dépend de la proposition d'une démarche de travail répondant aux spécificités annoncées.

[88] *Cf.* le concept de *risques objectifs* chez Jaffré (2006).
[89] Il s'agit bien de la quête du sens selon les anthropologues.
[90] Le concept, selon Massé (2007 : 15), est mieux apte à restituer les rapports aux risques dans le cadre des multiples épaisseurs du vécu.

CHAPITRE II : DEMARCHE METHODOLOGIQUE

Ce chapitre précise les orientations méthodologiques[91] qui fondent la démarche[92] adoptée dans ce travail. Au prime abord, il décrit la pertinence du choix des *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé* du point de vue de la cible de recherche d'une part et de l'Arrondissement de*Sɛjɛ-Hwɛgúdò* dans la Commune de *Zèé* comme le champ d'investigation d'autre part. Ensuite, il descrit les groupes cibles spécifiques parmi les *Ayízɔ* à *Zèé* et les techniques d'échantillonnage utilisées. A un troisième niveau, il est question de renseigner de façon fine les techniques et outils de collecte de données d'une part et ceux de traitement et d'analyse d'autre part. Par la suite, les dispositions liées à l'éthique de la recherche en santé au Bénin sont exposées. Le dernier point du chapitre fournit les informations sur les difficultés rencontrées, les dispositions prises pour mieux les gérer et les limites du travail.

2.1. Pertinence du choix des Ayízɔ de Sɛjɛ-Hwɛgúdò à Zèé

L'intérêt de cette recherche auprès des *Ayízɔ* comme *cadre de référence empirique*[93] se justifie à plusieurs points de vue. D'abord, c'est un groupe socioculturel[94] en pleine mutation qui œuvre à la reconstruction de son identité[95] au Sud-Bénin.

> « *En effet jusqu'au début des années 80 du XX*è *siècle, les* Ayízɔnu *s'étaient laissés confiner dans un affreux complexe d'infériorité et revendiquaient quasiment l'identité nationale* fɔn *; et de fait plusieurs pièces d'Etat civil portaient la mention "Coutume* fɔn*". Les premières revendications de l'identité nationale* Ayízɔ *étaient ridiculement timides, biaisées, à relents micro-régionalistes et confinées dans des cercles fermés d'intellectuels autour d'une certaine "Organisation Territoriale de l'Atlantique Nord" (OTAN). De cette organisation étaient du reste tacitement exclues les actuelles Communes d'Abomey-Calavi et de Sô-Ava. Le premier grand élan national* Ayízɔ *et d'emblée anti-régionaliste a vu le jour en 1987 sous le nom "Association culture et développement en région* Ayízɔ *et* Tɔfin*" ; en abrégé, "ASCUDERATO" et rebaptisée peu après "*MƐTƆKAN*"*[96]*. L'ambition des*

[91] Pour Dantier (2008 : 9) « *(…) quel que soit le plan d'attaque choisi dans la réalité sociale, le sociologue doit demeurer fidèle à une intention méthodologique qui ne cesse d'être identique à elle-même en dépit de l'apparence diversité de l'objet auquel elle s'applique* ».

[92] Labatut (1989 : 7) ajoute que « *le chercheur qui se méfie des évidences et reconnaît la nécessité de pénétrer dans le social un peu à la manière d'un explorateur doit choisir une méthode adaptée à la fois à cet objectif et au contexte culturel étudié* ».

[93] Par opposition au cadre de référence théorique qui précise l'approche théorique d'interprétation et d'analyse.

[94] Même l'Afrique est à la recherche d'une identité. Cela a valu le titre « Le siècle "très court" d'une Afrique à la recherche d'une identité » publié en 2007 sous la plume de Barbara Cannelli, *in Un autre monde est possible : dominations, manipulations, résistances, altermondes.*

[95] Selon Saillant (2004 : 9) « *les identités, les communautés, les vulnérabilités, deviennent du coup non plus des « états » ou des « territoires » fixes et repérables, mais des « processus en mouvement* », (…) ».

[96] Signifie en langue *Fɔn* et *Ayízɔ*, la ficelle de son père ; pour traduire une continuité de la lignée des *Ayízɔnu* telle que les ancêtres l'ont imaginée ou voulue : un peuple uni.

> *initiateurs de "*MƐTƆKAN*" étaient d'en faire un vaste mouvement culturel et de développement socio-économique pour tout le pays* Ayízɔ *avec des passerelles de collaboration souples avec les associations de développement (ADD) de la diaspora béninoise* Ayízɔ » (Agossou-Voyêmê, 2007 : 23).

Dans cette perspective, il a été entrepris en 2006 l'organisation d'une série de neuf colloques au Bénin sur le thème général "*Le pays Ayízɔ en tant que thème de science*" sous la direction de Agossou-Voyêmê. Les cinq premiers actes de ces colloques ont été exploités dans ce travail. L'initiative de ces rencontres scientifiques, a été inspirée de Fantodji qui a organisé en 1998 une conférence qui s'est déroulée sous la forme d'un colloque sur le thème "*Le pays Aja en tant que thème de science*". Ces éminents précurseurs ont fondé leurs réflexions sur la notion de nationalité *Aja* pour Fantodji et *Ayízɔ* pour Agossou-Voyêmê. Fantodji, dans sa démarche, a « *élaboré un modèle de tâche maillon pour l'ensemble des nationalités du Bénin et les a invitées à se mobiliser pour l'exécution diligente de cette tâche* »[97].

Au demeurant, précise Agossou-Voyêmê (2007 : 4),

> « *il apparaît également et surtout que ce dont il s'agit essentiellement c'est de lutte et de combats pour libérer la nationalité* Ayízɔ *dans une émulation fraternelle avec l'ensemble des autres nationalités afin que le Bénin soit rapidement hissé au rang des pays les plus cultivés et les plus développés du XXI*è *siècle* ».

Cette posture scientifique de repositionnement des aires culturelles béninoises dans une "multinationalité"[98] ayant pour but de renforcer la cohésion sociale et de renouveler la solidarité traditionnelle[99], en perdition au Bénin a suscité cette recherche sur les *Ayízɔ* pour y apporter une contribution. Et pour asseoir une base scientifique de toute recherche *« l'épidémiologue doit prendre les faits comme des idées, en les insérant dans un système de pensées* » précise Bachelard (2004 : 20).

C'est pourquoi, l'objectif de cette thèse, loin de revisiter les questions de nationalité comme le préconise ces auteurs, est de partir de l'analyse des problèmes de santé en lien avec les considérations culturelles résultant des usages sociaux de l'eau et la manière dont se négocie, se construit et se vit la notion de risque de maladies liées à

[97] Rapporté par Agossou-Voyêmê (2006 : 4).
[98] Georges (1978 : 17) parle de la *pluralité culturelle* due à la complexité de la structure sociale, et se manifestant seulement dans la juxtaposition dans le temps des différentes activités sociales, familiales, professionnelles, etc.
[99] *Cf.* Sturma et Becerra (2012 : 219) qui ont parlé des « *solidarités familiales, communautaires ou villageoises* » dans le cadre de partage d'un même compteur d'eau à Mayotte ayant pour conséquence le partage du coût d'usage de l'eau.

l'eau dans la conception populaire des *Ayízɔnu*. Il s'agit de partir des systèmes de sens et de perceptions[100] de l'eau et du risque pour mieux comprendre les rapports de l'homme à la nature en interrelation avec les maladies.

Ensuite, il faut retenir que les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* restent un peuple dont l'homogénéité et l'endogénéité apparentes des savoirs méritent de nouvelles études à l'aune de l'extraversion et de l'exogénéité[101] des peuples dits autrefois de primitif ou de prélogique[102]. Pour Georges (1978),

> « *rien d'étonnant, donc, que l'hétérogénéité culturelle, que nous définirons provisoirement comme "existence, au sein d'une même société globale, d'une pluralité de croyances collectives, de systèmes de valeurs et de modèles" ait été peu étudiée*[103] ».

J'entreprends une immersion ethnographique pour questionner, de ce point de vue, la culture *Ayízɔ* à propos des représentations sociales de l'eau et du risque en articulation avec les usages sociaux de l'eau dans la démarche de Malinowski (1963). Aussi, les *Ayízɔ* résidant dans l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* dans la Commune de *Zɛ̀ɛ́*[104] (Sud-Bénin) sont-ils enclavés par des écoulements de surface[105] et partageant une rive avec le fleuve *Wemɛ́* dont un bras est le *Hlan*[106]. C'est dire que *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* est un *milieu sociohydrique* marquée par une *aisance hydrique*.

Selon un conseiller communal, « *Hwɛgúdò est une zone rouge en matière d'ulcère de buruli* »[107], une maladie tropicale négligée[108]. Et un autre élu renchérit « *les causes imputables à cette maladie sont la promiscuité des populations avec les marécages, les cours d'eau, les inondations ou la crue des cours d'eau qui entourent tous les villages de Sɛjɛ-Hwɛgúdò* »[109].

---

[100] Cet exercice s'inscrit dans la théorie des représentations sociales comme le souligne Negura (2006 : 1).

[101] « *(…) aucune société, où quelle soit, n'est restée réellement traditionnelle* » confirme Amat-Roze (2006 : 547).

[102] Lévy Bruhl dans sa réflexion sur la mentalité logique (pour les européens) et la mentalité prélogique (pour les non européens) repris par Rivière (1995 : 10).

[103] Georges (1978 : 16) évoque à ce sujet la notion de *subculture* qui désigne « *l'existence, à l'intéreur d'une culture considérée comme étant pratiquée par la majorité d'un corps social, et en vigueur dans l'ensemble de ce corps social, de pratiques érigées en normes de comportements, et particulières à des groupes sociaux déterminés. (…). La subculture est un sous-produit culturel* ».

[104] La Commune de *Zɛ̀ɛ́* est située dans le département de l'Atlantique (Sud-Bénin).

[105] En référence à la loi cadre sur l'environnement en République du Bénin.

[106] *Hlan* est une lagune du fleuve *Wemɛ́* qui sépare les villages *Akpomɛ* et *Aglangbɛn* des localités des Communes de *Bonu* et d'*Ajohun* (département de l'Ouémé) faisant partie du Sud-Est du Bénin).

[107] Entretien du 02 octobre 2012.

[108] *Cf.* le rapport OMS 2012 sur les maladies tropicales négligées.

[109] Entretien du 26 septembre 2012.

Il en résulte une disponibilité des sources d'eau naturelle, donc non potable dans la perspective de la santé publique, que les acteurs utilisent du fait de multiples contraintes d'ordre social, culturel, économique, géographique, historique, environnemental, technologique, structurel et conjoncturel, etc. Aussi, les infrastructures d'eau potable existent-elles, mais elles sont assujetties à des contraintes récurrentes également : contextes sociaux complexes (Jaffré, 2006), contraintes techniques, géologiques et environnementales (Sturma et Becerra, 2012) et contraintes relationnelles. La communauté *Ayízɔ* est donc vulnérable[110] au risque de maladie liée à l'eau.

Enfin, la porte d'entrée dans ce groupe par l'étude des usages de l'eau et des interprétations qui résultent du risque de maladies de l'eau est assez récente. La survenue d'une maladie chez un acteur social étant considérée depuis longtemps comme faisant partie de la vie privée de l'expérience personnelle mais aussi collective[111], et ce, à un niveau très réduit. Dans tous les cas, il est question ici de recueillir le vécu des acteurs sociaux à propos de l'expérience du risque de maladies liées à l'eau et d'analyser leurs comportements en rapport avec leurs discours et les usages quotidiens relatifs à l'eau.

L'expérience repose sur un double objet. D'une part, scruter les représentations sociales de l'eau et les pratiques relatives aux usages y afférents ; d'autre part, analyser les construits sociaux évoqués dans le contexte social au sujet de la notion de risque de maladies de l'eau. L'aboutissement de cet exercice est d'arrimer les discours qui résultent simultanément des usages à risque de l'eau et de la conception populaire du risque de maladies liées à l'eau. Cette orientation déteint sur la nature de la recherche.

2.2. Type et nature de la recherche

Cette recherche vise à approfondir les théories existantes à propos des usages sociaux de la maladie en rapport avec les usages sociaux de l'eau et de la perception du risque de maladie de l'eau. La démarche de base retenue s'inscrit

[110] Saillant (2004 : 24) aborde les notions de vulnérabilité et identité pour prouver que « *les découpages médicaux-sociaux des systèmes experts, en particulier ceux du champ de la santé (clinique ou communautaire et publique), ont donné naissance à des groupes distincts dans la population qui, par leur âge, leur sexe, une incapacité, une maladie, une exposition à un risque ou un mode de vie, sont devenus sujets porteurs de types nouveaux de dangerosité sociale (…)* ».

[111] « *(…) l'appréciation d'un état morbide par le malade lui-même ou par son groupe* » (Saillant, 2004 : 547).

dans une posture anthropologique[112] empruntée à Malinowski (1963). Il s'agit d'une recherche fondamentale reposant sur l'interdisciplinarité où on retrouve l'anthropologie de l'eau, l'anthropologie du risque, l'anthropologie de la maladie, la socio-anthropologie de l'environnement et la santé publique.

De fait, le recueil des informations se fait à trois niveaux selon Brelet (2010). Il s'agit de « *l'infrastructure, de la structure et de la superstructure* »[113] (*cf.* figure 8 en annexe). Ainsi, cette recherche envisage-t-elle de recueillir des informations sur la symbolique de l'eau, les modes d'accès, de transport et de stockage d'une part, sa distribution et son utilisation d'autre part. Un regard d'observateur averti est accordé à la notion de risque telle que représentée par les acteurs sociaux dans les usages quotidiens de l'eau. Pour ce faire, la collecte des informations s'est intéressée au vécu des acteurs sociaux à propos du risque de maladie en rapport avec les usages de l'eau. Cette collecte utilise la technique d'histoire de vie[114] qui permet à cet effet de tirer des verbatims illustrant le vécu des acteurs dans le cadre des représentations de l'eau, ses usages et la construction sociale de la notion du risque de maladies.

Les données obtenues ont fait objet de présentation par typologie des sources d'eau, catégorisation des différents usages de l'eau et des construits sociaux du risque de maladies liées à l'eau. Un regard particulier est porté sur la connaissance des normes et valeurs sociales de la communauté dont la violation ou la transgression est à l'origine des maladies de l'eau vue sous l'angle du risque. C'est une recherche

---

[112] Comme le souligne Brelet (2010 : 5), « *(…), l'anthropologie intègre les principes d'interdépendance, d'interaction et de rétroaction dans le temps (cybernétique) entre une population et son environnement. Sa méthode : observer sur le terrain la manière dont un humain s'articule et se gère à partir des besoins élémentaires, organiques ; analyser les réponses culturelles données aux besoins culturels, puis celles données aux besoins dérivés (réponses institutionnelles) ; identifier la dynamique des régulations culturelles dans leurs temps* », *in Eau et maladies : la réalité du terrain, approche anthropologiqu*e.

[113] Pour Brelet (2010 : 11), « *l'infrastruture = besoins essentiels + techniques et modes de production permettant de les satisfaire = manière dont une population assure son alimentation et son habitat, organise son accès à l'eau potable, la stocke et l'utilise. La structure = l'économie domestique et politique, (comment une population organise ses échanges de biens et sa production). L'économie domestique a des effets sur la façon dont l'eau est distribuée et utilisée. La superstructure = les domaines culturels relevant de l'idéologie et de la symbolique : morale, loi, autorité, activités religieuses, symboliques, artistiques, ludiques… La gouvernance de l'eau se fonde sur les meilleures pratiques éthiques, sur des valeurs partagées* ».

[114] Selon Deslauriers (1991 : 42-43) *« (…), le but de l'histoire de vie est de comprendre la vie sociale, le déploiement des grands processus sociaux, à partir d'une expérience individuelle concrète.* ». L'auteur définit trois postulats de l'histoire de vie que sont : 1. l'expérience, la praxis, l'interprétation personnelle des grands événements qui marquent la vie des sociétés ; 2. l'objectivité qui postule que la personne interrogée essaie de contrôler ses sources, de distinguer le vrai du faux et de faire la part des choses ; 3. le matériel produit par les histoires de vie est déjà traité, c'est-à-dire que l'interviewé a interprété à sa façon les faits sociaux.

de nature qualitative[115]. Plusieurs catégories de personnes à savoir usagers, élus locaux et prestataires des services sociaux de l'eau, de l'hygiène / l'assainissement et de la santé sont retenues pour être interrogées en qualité d'informateurs clés[116] sur la question.

2.3. Groupes cibles et échantillonnage

L'échantillonnage est une phase indispensable dans toute opération de collecte de matériaux primaires. Dans la pratique de l'échantillonnage[117] « *(…) on procède généralement à un sondage à deux degrés. On désigne un échantillon de localités ; dans les localités-échantillon, un échantillon de personnes, de ménages, (…)* » (Désabie, 1963 : 10). En réponse à cette exigence, l'échantillonnage de cette recherche se situe à deux niveaux également. D'abord le choix des localités ou villages échantillons, ensuite le choix des informateurs.

Les localités cibles ont été retenues par choix raisonné avec l'Arrondissement comme unité administrative de base. La Commune de *Zèé* étant subdivisée en onze arrondissements parmi lesquels trois (*Jigbe*, *Sɛjɛ-Denu* et *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*) sont situés dans des zones de bas-fond et d'écoulement de surface. L'Arrondissement de*Sɛjɛ-Hwɛgúdò* a été choisi du fait qu'il se présente comme une presqu'île d'une part, mais il bénéficie des actions du programme de prévention primaire de lutte contre l'ulcère de buruli[118] en réponse à l'ampleur de cette maladie tropicale négligée d'autre part.

Le travail porte ensuite sur trois villages sur six de l'Arrondissement*de Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, notamment *Axɔzɔnnùɖé*, *Ayahunta-Fifají* et *Mísɛbɔ* du fait de leur proximité avec des sources d'eau naturelle à caractère sacré (*tɔsunɔ*). En effet, le milieu d'étude est une

[115] Comme l'explique Negura (2006 : 1) « *(…) on observe une tendance dans les sciences sociales à utiliser des méthodes qualitatives dans l'étude des représentations sociales* ».
[116] Pour Almedom, Blumenthal et Manderson (1998 : 72) « *le terme informateur-clé s'applique à toute personne susceptible de vous fournir des informations détaillées sur la base de son expertise ou de ses connaissances sur un sujet donné* ».
[117] « *En recherche qualitative, on recourt à ce qu'on appelle l'échantillon non probabiliste, qui cherche à « reproduire plus fidèlement la population globale en tenant compte des caractéristiques connues de cette dernière (…)* » (Beaud, 1985 : 182) reprit par Deslauriers (1991 : 57-58). « *(…), l'échantillonnage consisterait à prélever un nombre de cas suffisant pour nous informer sur l'ensemble, si le tout est fait de parties égales, point n'est besoin de connaîttre le tout mais un nombre minimum de parties. L'important, dans la technique d'échantillonnage, est de faire le hasard au maximum, de façon à ce que chaque unité ait une chance égale d'être choisie* » (Deslauriers, 1991 : 56-57).
[118] L'Association Raoul Follereau du Bénin (ARFB) en partenariat avec le Programme national de lutte contre la lèpre et l'ulcère de buruli (PNLLUB) du Ministère de la santé mettent en œuvre ce programme depuis 2009. Les activités menées portent sur la sensibilisation sur l'hygiène, la reconnaissance de l'ulcère de buruli, la construction de latrines, de forage de pompe à motricité humaine, etc.

zone hydromorphe qui offre une *aisance hydrique* aux populations. On y retrouve une variété de cours d'eau dont la lagune *Akpo/Hlan,* un affluent du fleuve *Wemɛ́,* la rivière *Godro* à *Akpomɛ* et *Aglangbɛ́n*, les bas-fonds *Hwɛ* (*Sɛjɛ-Hwɛgúdò*), la rivière *Dòví* / *Anamɛnu* (*Mísɛbɔ*), les marigots *Nɛ́we* et *Dosogba* à *Axɔzɔnnùɖé* et le bas-fond *Ahwannya* à *Ayahunta-Fifají*. Il en résulte une offre providentielle de sources d'eau naturelle avec des usages multivariés par les acteurs. Ceci motive la réflexion sur les usages à risque de l'eau en rapport avec les maladies de l'eau. Le tableau I restitue les critères de choix des villages.

Tableau I : Sélection des villages enquêtés

Technique de sélection	Critère de choix	Village choisi
Choix raisonné	- Caractère lacustre - Source d'eau sacrée - bénéficie du programme de prévention primaire de l'ulcère de buruli - accès en toute saison	Axɔzɔnnùɖé
		Ayahunta-Fifají
		Mísɛbɔ

Source : Données d'enquête, septembre-octobre 2012 et mars 2013

Ce tableau présente les trois villages choisis pour la phase empirique du travail et les critères définis pour les identifier avec une priorité au critère d'accessibilité. Ce critère a été défavorable pour le choix des villages *Aglangbɛ́n* et *Akpomɛ*.

Les groupes cibles[119] de cette étude répondent à une catégorisation à trois niveaux :

- *acteurs communautaires* :
- personnes ayant un rôle social lié à l'eau -thérapeute, dignitaire de culte, ...- ;
- acteurs du transport de l'eau : femmes, jeunes filles et garçons, vendeur d'eau (en raison des choix liés aux sources d'eau) ;
- usagers de l'eau : femmes, hommes, enfants, personnes menant des activités économiques liées à l'eau, etc. ;
- relais communautaire ;
- *prestataires des services sociaux de base :*

[119] Le rôle spécifique que pourrait jouer chaque catégorie de personne inclue dans un échantillon particulier a été prouvé par Almedom et *al.* (1998 : 72) qui précisent qu'« *(…), un travailleur sanitaire local est un informateur idéal pour vous entretenir des infections, mais pas forcément d'autres questions relatives à l'approvisionnement en eau et à l'assainissement. Un chef de village ou un bénévole sanitaire pourrait vous apporter des informations précieuses concernant les projets de participation communautaire, et les femmes peuvent vous donner des renseignements sur les habitudes de défécation des enfants* ».

- agent du service eau ;
- agent du service hygiène / assainissement ;
- agent de santé ;

➢ *acteurs des services décentralisés et déconcentrés de l'Etat:*

- agent des collectivités locales ;
- agent du service eau de l'Atlantique / Littoral, de la direction générale de l'eau et ;
- élus locaux.

L'échantillonnage des informateurs[120] est aussi fait à choix raisonné et repose sur les critères auivants :

- rôle social lié à l'eau : personne intervenant dans le puisage, le transport et le stockage de l'eau, utilisateur de l'eau ;
- secteur d'activité liée à l'eau : personne intervenant dans la fourniture d'eau potable, personne dont les activités utilisent beaucoup d'eau ;
- prestataire des services sociaux de base : agents d'hygiène et d'assainissement, prestataires de service de santé, personne habileté à soigner certaines maladies de l'eau dans le milieu ;
- des personnes ayant vécu des maladies de l'eau ;
- respect du genre.

Dans chaque village, il a été retenu un quota[121] de personnes à interroger variant entre dix (10) et treize (13) acteurs communautaires pour des entretiens individuels et de groupe respectivement, cinq acteurs représentant des prestataires de service d'eau potable, d'hygiène et d'assainissement, d'élus locaux, de relais communautaire. Ces personnes ont été interrogées dans leur milieu de vie (acteurs communautaires) et le lieu de travail (prestataires des services de santé, d'hygiène et d'assainissement et des agents des collectivités locales, des élus locaux).

[120] Une réflexion de Labatut (1989 : 8) conseille de prendre « *un sous ensemble supposé représentatif d'un ensemble plus large reposant sur le vécu d'un certain nombre d'individus sélectionnés* ».

[121] *Cf.* Gay (2010 : 86) « *cette méthode consiste à tendre vers les critères de représentativité sans les respecter scrupuleusement* ». L'auteur reprenant Ghiglione et Matalon ajoute qu'il s'agit de construire l'échantillon en « *cherchant à reproduire les distributions de certaines variables importantes, telles que ces distributions existent dans la population à étudier. (…) Les quotas sont définis en fonction des caractéristiques simples comme l'âge, le sexe, la catégorie socioprofessionnel*le ».

Une vision d'extension de l'enquête à des personnes ayant vécu une maladie de l'eau a conduit à associer l'échantillonnage par boule de neige[122]. Cela a permis la collecte des histoires de vie sur les maladies de l'eau. Ainsi, beaucoup d'informations sont-elles obtenues d'où sont tirés des corpus. Le tableau II résume l'échantillonnage.

Tableau II : Répartition des groupes cibles par sexe

Type de collecte	Technique de collecte	Outil de collecte	Personnes enquêtées	Sexe féminin	Sexe masculin	Total enquêtés	Période de collecte
Enquête exploratoire	Entretien individuel	Guide d'entretien	07	04	03	07	mai-juin 2010
	Entretien de groupe	Guide d'entretien	05 entretiens avec 27 enquêtés	16	11	27	
Pré-enquête	Entretien individuel	Guide d'entretien	20 enquêtés	12	08	20	janvier-février 2012
	Entretien de groupe	Guide d'entretien	09 entretiens avec 21 enquêtés	14	07	21	
	Observation participante	Grille d'observation	-	-	-	-	janvier-février 2012
	Observation directe méthodique	Grille d'observation	-	-	-	-	janvier-février 2012
Enquête intensive	Entretien individuel	Guide d'entretien	44 enquêtés	19	25	44	septembre-octobre 2012 et mars 2013
	Entretien de groupe	Guide d'entretien	02 entretiens de groupe avec 26 enquêtés	18	08	26	
	Observation participante	Grille d'observation	-	-	-	-	septembre-octobre 2012
	Observation directe méthodique	Grille d'observation	-	-	-	-	septembre-octobre 2012 et mars 2013
Total				83	62	145	-

Source : Données d'enquête, mai-juin 2010, janvier-février et septembre-octobre 2012 et mars 2013

La lecture du tableau permet de retenir 145 informateurs sur une population totale de 2421 habitants en 2006, soit 5,98% qu'on pourrait arrondir à 6%. L'enquête a recruté 57,24 % de femmes contre 42,76 % d'hommes. On observe que le nombre de

[122] « *Une technique qui consiste à ajouter à un noyau d'individus (des personnes considérées comme influentes par exemple) tous ceux qui sont en relation (d'affaire, de travail, d'amitié, etc.) avec eux, et ainsi de suite* » (Deslauriers. 1991 : 58).

femmes interrogées dépasse celui d'hommes avec un écart de 4,48 %. Cet écart se justifie par la nature du sujet portant sur l'eau dont les acteurs de manipulation, de transport et de stockage sont en général les femmes. Aussi, sont-elles au centre de tous les usages de l'eau. Mieux, dans l'imaginaire des informateurs les femmes ont plus besoin d'eau que les hommes même si ces derniers l'utilisent aussi.

Une fois que l'échantillon de personnes à enquêter est connu, il a été procédé à la collecte des données sur la base de différentes techniques[123].

2.4. Techniques, outils et collecte des données

Les techniques[124] retenues dans le cadre de cette recherche sont empruntées à l'enquête qualitative. « *Pour mieux comprendre les pratiques d'hygiène et d'assainissement, il est indispensable d'étudier en profondeur les idées, les croyances et les connaissances des gens, ainsi que leurs activité*s » (Almedom et *al.*, 1998 : 63). Dans cette perspective, cette enquête repose sur une démarche qualitative[125] avec des enquêtes intensives comprenant :

- des entretiens semi-directifs[126] de groupe réalisés à base d'un guide d'entretien dans chaque village et qui ont servi de porte d'entrée dans l'enquête. Les participants à l'entretien de groupe sont entre autres : membre du conseil de village (2), chef de culte ou de divinité (3), chef de sécurité (*zangan*) (1), relais communautaire (1), thérapeute du village (1), agent de santé (1), sage (1), notable (1), représentant des femmes (1), des jeunes (1), soit au total 13 personnes ont pris part à ces entretiens ; précisons qu'en réalité deux entretiens de groupe ont été réalisés au lieu de trois prévus, soit avec 26 informateurs ;

[123] Comme le précise Labatut (1989 : 8) « *il est évident que si la méthode anthropologique oriente vers des études de type qualitatif, le chercheur peut, du fait de ces récurrences, quantifier certaines données recueillies par observation ou entretien* ».

[124] Pour Dantier (2008 : 12-13) « *les techniques de l'enquête sociologique ne sont que les procédés opératoires qui permettent l'application de la méthode sociologique à l'objet choisi pour l'étude. (…) le sociologue ne contrôle jamais totalement son objet d'étude (…), une telle impossibilité de contrôle absolu tient fondamentalement à l'objet même de la sociologie : les sociétés, (…)* ».

[125] Alami et *al.* (2009 : 12-13) « *les enquêtes qualitatives permettent d'appréhender plus finement l'écart entre ce que disent, ce que pensent et ce que font les consommateurs. (…). Elles mettent l'accent sur les effets de situation, les interactions sociales sous contraintes, la place de l'imaginaire ou le jeu des acteurs avec les normes sociales* ».

[126] Il s'agit bien de ce que Almedom et *al.* (1998 : 101) appellent « *entrevues semi-dirigés, (…) une méthode anthropologique standardisée qui est très largement employée dans les investigations sanitair*es ».

- des entretiens semi-directifs individuels approfondis[127] à base de guide d'entretien avec certains informateurs clés (utilisateurs de l'eau, relais communautaires, thérapeutes, personnes ayant vécu l'expérience de maladie de l'eau, etc.) ; sur la base des informations obtenues à partir des entretiens de groupe, ces personnes sont identifiées et retenues ; dans le cadre des entretiens individuels avec les acteurs communautaires et la personne ayant vécu la maladie de l'eau, il est retenu d'interroger au moins une personne par village, soit au total trois malades, trois relais communautaires, trois thérapeutes, trois utilisateurs de l'eau, etc. ;
- des entretiens semi-directifs individuels approfondis avec les prestataires de service public de l'eau, de l'hygiène / assainissement et de la santé, les élus locaux et les agents des collectivités locales au moyen de guide également ; une personne de ces différentes catégories a été interrogée par village conformément aux thématiques à renseigner à partir du guide d'entretien consacré à ce groupe d'acteurs ;
- des observations participantes[128] et des observations directes méthodiques à base de grille en vue de confronter les interviews avec les sens à propos de ce que les acteurs font à côté de ce qu'ils déclarent dans la communauté sur l'eau et ses usages ; les observations ont été complétées par des entretiens en face à face ; il s'agit bien d'une expérimentation indirecte selon Durkheim repris par Assaba[129] (2002).

Une fois les techniques et outils retenus, la phase suivante a été celle de la collecte des données. La collecte des données a été faite par interview[130]. Elle a eu lieu en trois phases : l'enquête exploratoire, la pré-enquête et l'enquête intensive. L'enquête

[127] Comme le précise Loubet del Bayle (2000 : 52) « *les entretiens en profondeur se différencient des entretiens cliniques dans la mesure où ils sont orientés sur un thème fixé au prélable et posé par l'enquêteur. (…). Ceci étant, le déroulement de l'entretien reste non directif : les interventions de l'enquêteur étant fonction du cours de l'entretien ayant pour but de maintenir celui-ci dans les limites fixées et d'approfondir les réponses données* ».

[128] Pour Deslauriers (1991 : 46) « *l'observation participante est une technique de recherche qualitative par laquelle le chercheur recueille des données de nature surtout descriptive en participant à la vie quotidienne du groupe, de l'organisation, de la personne qu'il veut étudier* ».

[129] Selon Assaba (2002 : 14) *« la collecte des données suppose donc la familiarité avec les données bibliographiques, les connaissances et les informations existantes se rapportant au thème, à l'objet de recherche et les personnes ressources sur le terrain* ».

[130] La collecte par interview ou collecte indirecte consiste selon Loubet del Bayle (2000 : 85) à « *collecter les réponses au cours d'un entretien oral, à l'occasion duquel l'enquêteur pose les questions, écoute les réponses et les transcrit. Du point de vue de l'enquêté, ce procédé est indirect, puisque l'enquêteur intervient pour recueillir la réponse et la transcrire, comme il intervient pour transmettre les questions à l'enquêté. La forme classique est ici celle de l'entretien en face à face entre l'enquêteur et les personnes interrogées* ».

de terrain a couvert la période de mai-juin 2010 à mars 2013 de façon globale avec un temps libre en 2011 ayant permis la recherche documentaire approfondie.

La phase de l'enquête exploratoire a eu lieu pendant la collecte des données ayant servi à la rédaction du manuscrit du mémoire pour l'obtention du diplôme d'études approfondies (DEA) en sociologie du développement en février 2011. Cette phase, au cours de laquelle les premiers contacts avec le milieu d'étude a été pris a duré un mois (de mai à juin 2010). C'est le moment d'identification sommaire des sources d'eau utilisées dans les différents villages[131], les usages de l'eau et les maladies prioritaires. Au cours de cette phase, 34 enquêtés composés d'enseignants, écoliers, parents (pères et mères interrogés dans leurs concessions) ont participé aux entretiens individuels (07) et aux entretiens de groupe (05 de taille 05 personnes en moyenne). Précisons que 27 enquêtés au total ont pris part aux entretiens de groupe et 7 personnes pour les entretiens individuels. Pendant cette phase, la durée des entretiens a varié entre 30 minutes et une heure environ.

La pré-enquête a eu lieu pendant les mois de janvier-février 2012 dans les villages de *Misɛ́bo* et d'*Ayahunta-Fifadji*. L'objectif visé étant de tester les outils. Elle a duré quinze jours. Cette période a permis la familiarisation avec la démarche de l'enquête ainsi que l'administration des outils de collecte. Cette phase a permis de savoir la durée approximative du déroulement des entretiens qui a varié entre trente minutes et une heure vingt minutes. La pré-enquête a recruté 41 acteurs dont 20 pour les entretiens individuels et 09 entretiens de groupe auprès de 21 informateurs dont la taille varie entre 2 et / ou 3 participants. Cette phase de l'enquête a couplé les observations de type participation et directe méthodique. Pendant cette période, le chercheur a vécu avec les interviewés la distance pour puiser l'eau de marigot, a puisé l'eau de forage avec les contraintes sous-jacentes et l'a utilisée dans le même contexte. Cet exercice a permis de connaître la nature des eaux utilisées, les critères d'appréciation de l'eau selon les utilisateurs et les contraintes liées à l'accès à l'eau dans le milieu de la recherche. Des captures d'images ont permis de documenter assez les observations.

[131] Cinq villages sur six ont été parcourus pendant la collecte des données : *Akpomɛ, Mísɛbɔ, Axɔzɔnnùɋ̃, Ayahunta-Fifadji, Sɛjɛ-Hwɛgúdò* centre. Le sixième village *Aglangbɛ́n* ne faisant partie de l'échantillon pour difficulté d'accès en période de pluie.

L'enquête intensive a duré deux mois échelonnés sur plusieurs périodes. Elle a consisté à une immersion prolongée dans l'ensemble des trois villages en alternance entre saison sèche (janvier à février 2012), saison pluvieuse et période d'inondation (septembre à octobre 2012) et saison sèche (mars 2013).

Au cours de cette phase, des rendez-vous ont été négociés auprès des informateurs (acteurs communautaires, prestataires, agents des collectivités locales et élus locaux). Par la suite, les entretiens prévus et les observations ont été réalisés. Les entretiens ont duré en moyenne trente-cinq minutes pour les entretiens individuels (44 enquêtés) et une heure dix minutes environ pour les entretiens de groupe auprès de 26 informateurs[132], soit 70 personnes au total. Les informations obtenues ont été simultanément consignées sur enregistreur, notées dans des cahiers par la prise de notes et matérialisées par des prises de vues[133] et de séquences de vidéos. Cette phase de collecte coïncidait avec la période d'inondation en septembre 2012. Ainsi, le chercheur a marché dans l'eau sur une distance de deux kilomètres environ pour observer[134] la source d'eau sacrée *Godro* à *Hungon*.

L'objectif poursuivit, en ce moment-là, était de visiter la source d'eau sacrée *Godro* tant citée par la plupart des informateurs. Mais, chacun précisait l'impossibilité pour l'étranger d'y accéder à cause de la crue du fleuve *Wemɛ́*. Précisons que j'y étais allé grâce à un guide, fils du milieu, qui maîtrise les endroits à risque. Il marchait devant et appréciait la profondeur de l'eau me faisant la main d'avancer chaque fois qu'on devrait progresser. Au total, soixante-dix personnes ont été interviewées au cours de cette phase d'enquête intensive. Pour toutes les phases de collecte de données combinées, 145 informateurs ont été interviewés. Les informations qu'ils ont fournies sont dépouillées, traitées et analysées selon une démarche conséquente[135].

[132] Les entretiens de groupe ont lieu seulement dans deux villages (*Misebɔ* et *Ayahunta-Fifaji*).
[133] Il s'agit bien de l'« *enquête photographique ayant pour intérêt d'illustrer la recherche, mais aussi de témoigner des traditions locales* » (Sturma et Becerra, 2012 : 212).
[134] Il s'agit d'une observation participante au cours de laquelle le chercheur a visité la cité Luli du christianisme céleste à *Godrokpa* (à la rive de la source d'eau sacrée *Godro*) dans le hameau *Hungon* du village *Akpomɛ́*.
[135] Dantier (2008 : 14) explique que « *les techniques utilisées par l'enquête sociologique correspondent à quatre types principaux : 1) les techniques d'observation ; 2) les techniques fondées sur la communication verbale avec les sujets enquêtés dont l'entretien représente le procédé le plus habituellement employé ; 3) les techniques d'expérimentation ; 4) les techniques de mesure et de contrôle statistiques* ».

2.5. Techniques de traitement et d'analyse des données

Dans une bonne démarche de continuité du travail, le traitement et l'analyse des données sont précédés par l'opération de dépouillement. Selon Assaba (2002 : 14),

> « *après la collecte des données, l'étape suivante est celle du dépouillement. On fait le tri, on classe selon les centres d'intérêts retenus, c'est-à-dire les grands axes de la construction du plan. On procède à la construction des corpus pour ensuite se pencher sur leur analyse, leur interprétation à la lumière des théories et des paradigmes* ».

Le dépouillement et le traitement[136] des données ont été faits de deux manières : un dépouillement manuel et un dépouillement informatique. Les matériaux issus de la pré-enquête ont été soumis à un traitement informatique. Ainsi, le guide d'entretien de pré-enquête a-t-il été codifié[137]. Le corpus de données obtenues à cet effet donne 77 pages de texte traité par le logiciel word 2007, police time new roman, taille 11. Ces informations ont été saisies dans la base de données conçue avec le logiciel Sphinx Plus 2000[138]. Le traitement résultant de ce mode de dépouillement a permis de produire les graphiques illustrant les observations et les entretiens[139]. Cette démarche repose sur l'analyse graphique.

Les données issues de l'enquête intensive (entretiens, observations) ont été transcrites et ont fait objet de traitement manuel. Les corpus obtenus donnent un texte de 87 pages saisies par le logiciel word 2007, police time new roman, taille 11. Ces données ont été thématisées puis systématisées[140] conformément aux axes de discussion des différents guides d'entretien et de la grille d'observation. Elles ont été exploitées pour la rédaction des parties, des chapitres, des titres et des sous-titres selon le plan de rédaction préalablement proposé. Au total, les données obtenues pour l'ensemble des deux phases de collecte (pré-enquête et enquête intensive) donnent un corpus de 164 pages de texte (word, taille 11, interligne simple, police

[136] Un conseil pratique de Beau (2006 : 93) propose qu'« *avant de commencer le traitement, déterminez précisément et de la façon la plus circonscrite possible les informations que vous voulez « sortir » de votre ensemble de données* ».

[137] Selon Loubet del Bayle, (2000 : 88) « *l'établissement du code est souvent une opération assez délicate qui consiste à établir une grille de catégories dans lesquelles seront classées les réponses recueillie*s ».

[138] Le Sphinx Plus 2000 est un logiciel de traitement d'enquête et d'analyse des données. Il a la faculté de traiter des données qualitatives et quantitatives simultanément.

[139] 20 entretiens individuels et 09 entretiens de groupe ont été saisis dans cette base.

[140] *Cf.* Loubet del Bayle (2000 : 137-142).

time new roman). Dans cette démarche les informations ont été recoupées selon les différentes sources d'une part et les différents outils de collecte d'autre part[141].

Dans le souci de la vérification empirique des hypothèses et de justifier l'originalité de l'analyse, la démarche d'analyse retenue a intégré la spécification d'un modèle. Ainsi, le modèle de calcul du risque de l'autre r' repose sur la formule $\mathbf{r = a_i}$. Avec a_i la constante représentant la variable indépendante ou explicative et r le risque de maladie de l'eau (variable dépendante ou expliquée). En réalité, le risque de l'autre (r') est un risque dérivé du risque de maladie de l'eau (r)[142]. La démarche conduisant à l'opération de vérification proprement dite est décrite à la section 8.7 intitulée vérification mathématique du risque de l'autre. Le tableau ci-dessous fait le point de la démarche de traitement et d'analyse des données.

Tableau III : Mode de traitement selon le type de données

Type de données	Mode de traitement	Technique d'analyse
Enquête exploratoire	Manuel (saisie par word 2007) Informatique : EPI INFO, SPSS	Analyse de contenu Analyse graphique
Pré-enquête	Informatique : logiciel SPHINX PLUS 2000	Analyse graphique
Enquête intensive	Manuel (saisie par word 2007)	Analyse de contenu
Observations	Manuel (saisie par word 2007)	Triangulation Systématisation
Toutes les données	Saisie par word et excel 2007	Ethnoconstructivisme (ethnomédecine et constructivisme) Analyse de contenu Spécification du modèle du risque de l'autre

Source : Données d'enquête, mai-juin 2010, janvier-février 2012, septembre-octobre 2012, mars 2013

A la lecture du tableau on retrouve une combinaison de cinq techniques d'analyse. Il s'agit de : l'analyse de contenu, l'analyse graphique, la triangulation, l'ethnoconstructivisme et la spécification du modèle de calcul du risque de l'autre.
La réalisation de cette étude a été facilitée par la prise de certaines dispositions d'ordre éthique.

[141] « *Le recoupement des informations peut être effectué dans les deux cas par la triangulation des sources et des méthodes ou la triangulation des méthodes et des investigateurs. L'essentiel étant que la fiabilité des résultats soit vérifiée et recoupée par triangulation* » (Almedom et *al.*, 1998 *:* 119).
[142] Cette démonstration par modèle statistique est à suivre dans le dernier sous titre (9.8) du dernier chapitre (9) intitulé "perception de la notion du risque lié à l'eau".

2.6. Considérations éthiques

Dans le cadre de la réalisation de la phase empirique de cette recherche, l'Ecole doctorale pluridisciplinaire (Espaces-Cultures-Développement) de la Faculté deslettres, arts et sciences humaines (FLASH) de l'Université d'Abomey-Calavi (UAC) a délivré une autorisation de recherche. Cette autorisation a été renouvelée par deux fois de suite respectivement sous le n° 351-2012/UAC/FLASH/EDP du 15 mai 2012 et n° 735-2011/UAC/FLASH/EDP du 24 octobre 2011. Le Maire de la commune de *Zèé* a aussi délivré une autorisation de recherche n°2/252/C-ZE/SG/SAG du 02 octobre 2012 conformément à une demande introduite le 28 mai 2012 à laquelle a été jointe l'autorisation de recherche délivrée par l'école doctorale.

Dans un souci de conformité aux nouvelles dispositions et ce, conformément à la Loi n° 2010-40 du 08 décembre 2010 portant code d'éthique et de déontologie[143] pour la recherche en santé en République du Bénin :

> « *l'implication d'êtres humains, en tant qu'objets de recherche, doit être subordonnée à la possibilité pour eux d'y consentir librement et en toute connaissance de cause. Ces personnes ont la latitude de se soustraire du programme de recherche à n'importe quel moment sans crainte ni menace* » (article 7).

Par respect de cette exigence, il a été introduit pour approbation par le Comité éthique de recherche de l'Institut des sciences biomédicales appliquées (CER-ISBA), un dossier complet comprenant : avis d'évaluation scientifique du comité de thèse à sa session d'octobre 2011, sommaire exécutif, protocole de recherche, note d'information et formulaire de consentement éclairé, budget, curriculum vitae du chercheur. Le comité éthique de recherche CER-ISBA, après évaluation du dossier en sa session du 12 juillet 2012 au cours de laquelle le doctorant Pierre Codjo Mêliho a été écouté, a donné son avis favorable par décision N° 10 du 10 octobre 2012 à la suite de l'intégration des observations et des suggestions qui lui ont été faites. Suite à cet avis favorable du Comité éthique de recherche CER-ISBA, le Ministre de la santé a délivré une autorisation administrative de recherche N° 7802 / MS / SGM / DRF / SRAO / SA du 29 novembre 2012.

[143] L'article 6 de cette loi stipule que « *toute recherche impliquant des sujets humains doit être exécutée dans le respect des principes ci-après : la dignité humaine et les droits de l'homme ; la vulnérabilité humaine et l'intégrité personnelle ; l'anonymat ; la confidentialité ; les croyances et les pratiques socio-culturelles ; l'innocuité ; l'action bénéfique de la recherche ; l'équité de la recherche ; la restitution des résultats aux personnes concernées ; les règles de diffusion et d'utilisation des résultats ; le partage des bienfaits de la recherch*e ».

Conformément à ces exigences éthiques[144] de la recherche en santé au Bénin, tout participant aux entrevues a été suffisamment informé de son but ainsi que des objectifs poursuivis. Chaque informateur a exprimé personnellement son consentement d'y participer ou non, voire d'interrompre sa participation avant le démarrage des entretiens. A ce sujet, la note d'information préalablement élaborée est régulièrement lue aux participants ou présentée à chaque informateur qui donne son consentement par apposition de sa signature sur le formulaire de consentement éclairé. Ces dispositions visent à protéger les participants à l'enquête de tout risque possible, étant donné qu'il est envisagé l'utilisation de certains matériels tels que l'enregistreur et l'appareil photo numérique en vue de documenter davantage les observations et les entrevues. Pour ce faire, toutes les dispositions sont prises pour ne pas mettre à découvert[145] les participants dans la phase de rédaction. De la même manière, les données collectées sont couvertes par le secret statistique conformément aux lois en vigueur au Bénin.

En effet, le travail porte sur la réalisation des entretiens en milieu communautaire auxquels s'ajoutent des entrevues auprès des prestataires des services publics de l'eau potable, de l'hygiène / l'assainissement et de la santé. A ce titre, tout participant n'a consacré qu'une partie de son précieux temps conformément à la durée des entrevues qui n'a pas excédé une heure dans beaucoup de cas. Le participant ne court donc aucun risque particulier à prendre part à cette enquête dont le but final est de contribuer à une meilleure connaissance des problèmes prioritaires de santé résultant du vécu des acteurs dans une approche globale de la prise en charge conformément à ce que Kpatchavi (2011) appelle le "champ médical"[146]. Cependant, le travail n'a pas été réalisé sans difficulté.

[144] Deslauriers (1991 : 54) « *la recherche sociale soulève des questions d'éthique. (…). La personne doit savoir ce que le chercheur attend d'elle et ce qu'il entend faire avec les renseignements qu'elle lui livrera. (…) l'individu a aussi droit à sa vie privée et droit d'évoluer sans être l'objet de surveillance à son insu* ».
[145] En référence à Beau (2006 : 92) « *(…) chaque fois que vous utiliserez des résultats de votre travail sur le terrain, vous aiderez votre lecteur à retrouver d'où ils viennent, en renvoyant soit aux « sources », soit à telle ou telle annexe. Et si vous citez un acteur, vous pouvez le nommer s'il en est d'accord ; sinon vous respectez sa demande d'anonymat tout en le situant… sans le rendre aisément reconnaissable* ».
[146] Kpatchavi, 2011.

2.7. Difficultés et limites du travail

Pour paraphraser Bachelard[147] (2004), le premier contact avec le terrain est toujours un premier obstacle pour la collecte de données empiriques. Ainsi, les difficultés de cette thèse se situent-elles à deux niveaux : méthodologiques et épistémologiques. Il s'agit entre autres de l'application du cadre opératoire (épistémologiques), de la collecte de l'information et du traitement des données -méthodologiques- (Mace, 1988 : 108).

Par rapport à la collecte des données, il faut observer que l'érosion hydrique (…) se manifeste par ruissellement diffus en nappe et en rigoles suivant la pente et la densité du couvert végétal[148] et crée une dégradation avancée des pistes et des voies d'accès. Pour ce faire, n'importe quelle période de l'année n'est véritablement pas favorable à l'exercice de collecte des données dans le champ d'investigation.

Ce qui a conduit à une alternance dans la collecte des données conformément à l'évolution du temps entre saison sèche et saison pluvieuse ; et les inondations naturelles que connaissent les villages de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* frontaliers au fleuve *Wemɛ* entre les Communes de *Bonu* et d'*Ajohun*. Pour cette raison, les villages *Akpomɛ* et *Aglangbɛ́n* sont accessibles en période de crue par pirogue ou barque motorisée. Cette situation a entraîné le remplacement du village *Akpomɛ* par *Axɔzɔnnùɖe* dans le cadre de la phase intensive de collecte des données en octobre 2012. Entre septembre et octobre, l'accès à ces villages, à la hauteur de *Axɔzɔnnùɖe,* ne se fait plus sur la terre ferme, mais en alternance entre l'eau et le sol clairsemé par endroits.

Aussi, la collecte du vécu des acteurs a-t-il été contrée par un syncrétisme évolutif entre le discours émique et celui étique à propos des usages de l'eau. Cette situation résulte de l'introduction des "*savoirs sanitaires*" (Fourn-Gnansounou et Hounsa, 2008) relatifs aux normes dans les usages de l'eau, de l'hygiène et de l'assainissement par les professionnels de la santé[149]. C'est dire que le "*savoir local*" (Kpatchavi, 2011), mieux le "*savoir localisé*" (Sèhouéto, 2006, Akrich, 1987) relatif à

[147] Selon Bachelard (2004 : 22-23) « *la première expérience ou, pour parler plus exactement, l'observation première est toujours un premier obstacle pour la culture scientifique* ».
[148] Agossou-Voyêmê (2006 : 10).
[149] Ceci s'inscrit dans les activités de la promotion de la santé initiées par le programme de prévention primaire de l'ulcère de buruli dans tous les villages de l'arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*.

la santé tel que vécu par les acteurs dans le cadre des usages de l'eau, de l'hygiène et de l'assainissement n'est plus à l'état initial ou pur. Il en résulte une hybridation de savoir, que le chercheur est censé connaître en vue de faire les relances et les orientations idoines pour collecter les données brutes et primaires pouvant refléter la réalité des faits étudiés tels que vécus par les acteurs. Ce qui nécessite la maîtrise de l'enquête ethnographique par immersion et observation participante telle que prônée par Malinowski (1963).

Enfin, la présence du chercheur dans le milieu d'étude a fait objet d'observation pour certains acteurs à observer pendant qu'ils sont en observation. Ceci a modifié les comportements de certaines personnes étant donné l'influence des "*savoirs professionnels ou exogènes*" (Fourn-Gnansounou et Hounsa, 2008) résultant des activités de sensibilisation liées à l'eau, l'hygiène et l'assainissement sur les modes de vie habituelle et les "*savoirs endogènes*" (Hountondji, 1984, Fourn-Gnansounou et Hounsa, 2008).

En outre, pour combler les difficultés épistémologiques, les données brutes ont été présentées le 10 avril 2013 au séminaire de recherche en anthropologie de la santé à Cotonou. Les observations faites par d'éminents chercheurs et enseignants ont permis de mieux affiner la démarche de présentation et d'analyse des données. Les réflexions contributives des uns et des autres ont suscité l'orientation de l'analyse vers la spécification d'un modèle de calcul du risque de l'autre. Cette démarche a permis de confirmer l'hypothèse générale de recherche par la démonstration mathématique du qualitatif.

Quant à l'application du cadre opératoire, l'arrimage des "*savoirs locaux*" (Kpatchavi, 2011, 1999) avec les "savoirs sachants" et les "savoirs savants" nous a embarrassé. Il en résulte une confusion en ce qui concerne quel aspect du discours résultant du vécu correspond aux orientations théoriques concoctées dans la littérature abondante, surtout les théories auxiliaires prônées par Massé (2007). A ce sujet, il faut noter que l'analyse qualitative s'est heurtée à une difficulté de quantification des perceptions et des vécus résultant du récit de vie des acteurs. Cette difficulté a été surmontée par le recours au logiciel SPHINX PLUS 2000 qui a permis de procéder à une analyse graphique.

Puisque « *chaque chercheur doit fixer les limites de sa recherche* » (Labatut, 1989 : 46) on retient que ce travail s'est limité au vécu des usages de l'eau et des construits sociaux sous-jacents du risque qui en découle dans un ensemble de schèmes de comportements dans des monades sociologiques à l'échelle du village. Il s'est moins préoccupé des réseaux sociaux d'où émanent des usages collectifs de l'eau et de la gestion du risque lié à l'eau. Aussi, les entités nosologiques et les logiques étiologiques et théraopeutiques n'ont pas fait objet des préoccupations de cette thèse. Ceci se justifie par la précision de l'objet de recherche, qui, du point de vue de cette recherche s'écarte des référents traditionnels de base.

Dans la suite du travail, les données obtenues sont présentées dans une discussion qui intégre l'analyse des résultats par objectif. Les parties, les chapitres, les titres et sous-titres qui suivent rendent compte de cette démarche.

DEUXIEME PARTIE :

DES SOURCES D'EAU ET DE LEURS USAGES EN MILIEU *AYIZƆ*

CHAPITRE III : MONOGRAPHIE DE L'ACCES A L'EAU AU REGARD DE LA POLITIQUE DE L'EAU AU BENIN

La problématique de l'accès à l'eau reste actuelle dans les débats interdisciplinaires, transdisciplinaires et pluridisciplinaires relatifs à la santé publique, les sciences environnementales et les sciences sociales. L'histoire de l'accès à l'eau potable remonte à la Décennie internationale de l'eau potable et de l'assainissement (DIEPA), proclamée par la Conférence des Nations-Unies, " Mar Del Plata 1977 ". En fait, pour les années 1980 "la Décennie" a lancé les programmes d'hydraulique villageoise, la limitation de l'exode rural, l'amélioration de la santé, la préférence à l'eau souterraine. Dans cette perspective, ce chapitre décrit le contexte d'approvisionnement en eau à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* avec un accent sur la typologie des sources d'eau et leur évolution dans le temps et dans l'espace. Un regard sur le service public dans le mileu d'étude met en débat la continuité et la discontinuité de l'accès à l'eau potable en sa qualité de service élémentaire. Le chapitre finit par l'organisation du secteur de l'eau potable à travers la politique de l'Etat.

3.1. Accès à l'eau en milieu semi-lacustre à Sɛjɛ-Hwɛgúdò

L'accès à l'eau dans le débat de l'hydraulique villageoise fait partie des vieilles problématiques du XX^{è} siècle. La revisiter dans un contexte que je qualifie "d'*aisance hydrique*" à l'instar d'une "*aisance matérielle*" (Gondard-Delcroix, Rousseau, 2004 : 3) au XXI^{è} siècle, c'est replacer ce débat dans une situation "*semi-lacustre*". Par opposition au caractère lacustre[150], le contexte de semi-lacustre est caractérisé par une présence alternative des eaux, soit d'inondation ou de crue, soit une caractéristique hydromorphique du milieu le prédisposant à être humide momentanément au rythme des saisons.

L'ensemble des villages de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* répond à cette caractéristique à l'exception de *Misɛ́bɔ* (*cf.* figure 1). Ce village est situé sur une terre ferme inclinée qui débouche sur une zone marécageuse d'où les habitants y puisent l'eau. *Ayahunta-Fifaji* a une zone de bas-fond et une zone sur terre ferme. *Axɔzɔnnùɖé* est quasi marécageuse bien que n'étant pas sur pilotis.

[150] Le caractère lacustre est attribué à toute localité sur l'eau où les infrastructures sont constuites sur pilotis. *Cf.* Bako-Arifari et Kpatchavi (2009 : 259).

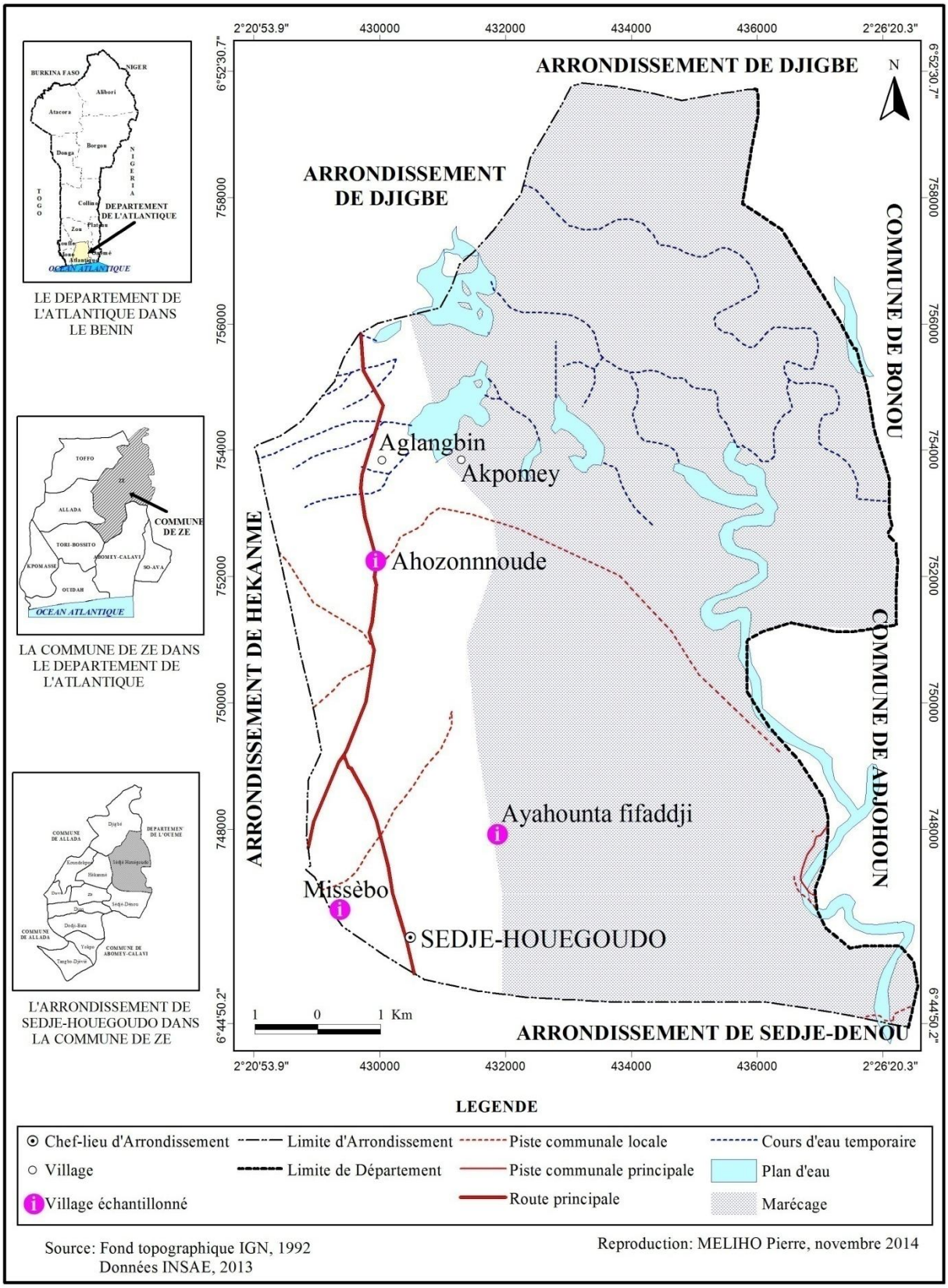


Figure 1 : Carte de situation du champ de la recherche

Source : Réalisée dans le cadre de cette étude sur fond topographique IGN au 1/600 000

La lecture globale de cette carte montre que la zone d'investigation se situe entre les limites du *Wemɛ́* vers le nord et du Littoral et Atlantique vers le sud-est de la commune de *Zɛ̀ɛ́.* On retient que l'arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* est situé dans une zone humide.

Les villages *Akpomɛ́* et *Aglángbɛ́n* ont des hameaux où les habitations et les infrastructures socio-communautaires sont sur pilotis. Ces villages n'ont pas été sélectionnés pendant la phase d'enquête intensive du fait de la crue du fleuve *Wemɛ́* de septembre 2012. Cependant, *Akpomɛ́* fait partie des cinq villages observés pendant la phase exploratoire de mai-juin 2010. Les photos suivantes illustrent les observations dans ce village.



Photo 1**:** Habitation sur pilotis



Photo 2 : Forage sur pilotis



Photo 3 : Latrine sur pilotis

Source : Cliché Mêliho, *Akpomɛ́*, mai-juin 2010

La photo 1 montre une habitation sur pilotis en prévision à la montée des eaux. Même les ouvrages d'eau potable et d'assainissement (latrines communautaires) sont portés plus hauts (photos 2 et 3). L'accès au forage et aux latrines est facilité par des marches en escaliers (photos 2 et 3). Cette présentation liminaire du caractère hydromorphe du milieu d'étude ouvre le débat sur la typologie des ressources en eau à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*.

3.2. Typologie des eaux en terre Ayízɔ

Le fait que l'homme et l'eau entretiennent des relations de dépendance date de longtemps. Selon Moumouni (*sine datum* : 2),

> « …, *l'eau est une composante essentielle des écosystèmes. Si les forêts sont, comme on le dit souvent par métaphore, "les poumons" de la planète, on peut dire aussi que les cours d'eau en sont les "artères". Ils nettoient et drainent le "Sang de la Terre" qui se charge au passage des résidus de toutes les activités humaines pour les rejeter en définitive à la mer* ».

La question de la typologie des sources d'eau à *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo* renvoie aux lieux de captage[151] pour conservation et usage.

> « *Il existe de multiples lieux de capture de l'eau : fleuves, mares éphémères, marigots plus ou moins permanents, puits traditionnels, puits cimentés, forage de divers types, … Chacun de ces lieux correspond à des tâches particulières, à des groupes spécifiques et à des contraintes précises* » (Jaffré, 2012 : 4).

Ainsi, pourrait-on catégoriser les points d'eau selon leur origine et la nature de la nappe à partir de laquelle l'eau est obtenue. *« (…) chaque sorte d'eau en Afrique peut avoir un nom particulier et surtout une signification particulière, qu'il s'agisse d'eau de pluie, d'eau de source, de rivière, de marigot, de lac, d'eau recueillie dans le creux d'un tronc de baobab, …* » (Bouguerra, 2006 : 14)**.** De fait, on distingue plusieurs ressources en eau de façon globale.

« *Les principales ressources en eau sont les eaux pluviales, les écoulements de surface et les eaux souterraines* » (Elégbédé, 2007 : 23). S'inspirant de cette classification, la suite du travail présente une catégorisation des sources ou points d'eau à différents usages à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. En effet, les villages de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* sont approvisionnés en eau par les sources d'eau naturelle, les acteurs de la société civile[152] et la communauté à travers les promoteurs de puits creusés à leurs domiciles. On note une alternance de l'accès entre l'eau souteraine et l'eau naturelle du point de vue de la disponibilité, de la qualité et de la continuité.

Historiquement, l'eau n'est souvent pas domiciliée à la maison. On va la chercher à une source. En rapport avec cette considération, les sources d'eau à usage régulier identifiées à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* sont les eaux traditionnellement utilisées et les eaux modèles ou eau à la mode (forage ou borne fontaine).

[151] Dans une réflexion récente, Euzen (2005) précise que « *les consommateurs se trouvent alors sous la dépendance de celui qui maîtrise l'eau, la gère, la capte, la traite et la distribue jusqu'au robinet dans l'espace domestique* » à propos du cas de la ville de Paris.

[152] Global aid network (ONG GAiN) en partenariat avec le Gouvernement à travers le Ministère de l'énergie, des recherches pétrolières et minières, de l'eau et du développement des énergies renouvelables (MERPMEDER).

3.2.1. Eaux traditionnelles

Les eaux traditionnelles font partie de la catégorie des eaux de surface (marigot, bas-fond, rivière, lac, lagune, eau d'inondation, etc.) et les eaux pluviales auxquelles s'ajoutent les puits[153].

3.2.1.1. Eau d'inondation ou de crue (*Zotɔ*)

L'Arrondissement de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo* est situé dans une zone que je qualifie de "presqu'île". C'est une aire sociohydrique caractérisée par une aisance hydrique. Il dispose d'environ 1/5 de terre ferme seulement sur l'ensemble de sa superficie.

Ainsi, les villages à caractère semi-lacustre subissent les inondations récurrentes. Tous les enquêtés le reconnaissent ainsi. Certains l'expliquent à partir de la crue annuelle du fleuve *Wemɛ́*. « *S'il ne pleut pas beaucoup au nord, s'il n'y a pas crue, le sud ne connaît pas d'inondation. Si tu apprends jamais que le nord est inondé, il faut savoir que le sud sera aussi inondé ; et Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo est dans l'eau* »[154]. Ce qu'on retient de ce verbatim, c'est le risque d'inondation des villages de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo* sous l'influence de la crue du fleuve *Wemɛ́*, ce dernier recevant les eaux du nord. Le directeur de la prévention et de la protection civile (DPPC) du Ministère de l'intérieur, de la sécurité et des cultes renchérit cette discussion pour dire que « *les eaux du nord descendent vers le sud et s'ajoutent à la pluie de la petite saison* »[155]. Un autre enquêté confond les eaux du milieu aux eaux d'inondation.

> « *C'est le* Zotɔ *qui est le grand cours d'eau. Mais, il y a plusieurs bras de ce même cours d'eau chez nous. Le nom des cours d'eau est associé aux noms des localités. C'est le cas par exemple du cours d'eau* Ahwannya*. C'est le même cours d'eau qui va à* Aglangbɛ́n*,* Akpomɛ́*,* Jigbe *et continue vers les Communes de* Bonu *et* Ajohun »[156] précise-t-il.

Son discours décrit les rapports entre les différents cours d'eau d'*Ayahunta-Fifaji* à *Aglangbɛ́n* en passant par *Axozɔnnùɖe* et *Akpomɛ́*. Dans son entendement, c'est le même cours d'eau qui prend différents noms selon les localités qu'il traverse. Cette réflexion confirme l'unicité de l'eau. Notons que *Axozɔnnùɖe* et *Ayahunta-Fifaji* reçoivent les eaux d'inondation (voir photo 4) plus que *Misɛ́bɔ*.

---

[153] Les puits traditionnels (Jaffré, 2012), Kpatchavi (2010) et (Olivier de Sardan et Dagobi, 2000) font partie des eaux traditionnelles. Il s'agit bien des puits à margelle ou non, couverts et non couverts et des trous à eau.
[154] Données d'enquête, entretien individuel du 26 septembre 2012 à *Axozɔnnùɖe*.
[155] Sohou Alfred, invité au journal télévisé, 20 Heures sur l'ORTB, le 12 septembre 2012.
[156] Données d'enquête, entretien individuel du 26 septembre 2012 à *Ayahunta-Fifaji*.



Photo 4 : Les eaux d'inondation sur la piste rurale

Source : Cliché Mêliho, octobre 2012

Cette photo illustre les eaux d'inondation qui obstruent même la piste principale de desserte rurale d'*Axozɔnnùɖe* à *Akpomɛ̀.* Tout usager de la voie doit passer dans l'eau. La piste rurale conduit à ce niveau à la source d'eau sacrée *Godro* dans le hameau *Hungon* du village *Akpomɛ́*.

3.2.1.2. Eau sacrée / eau rituelle (*tɔsunɔ*)

Les eaux rituelles du milieu sont les eaux divinisées[157] auxquelles est dédié un sacrifice annuel. *Godro* (*Akpomɛ̀*), *Nɛ́we* (*Axozɔnnùɖe*), *Ahwannya* (*Ayahunta-Fifaji*), *Dovi* et *Havi* ou *Anamɛ́nu* (*Misɛ̀bɔ*) sont les eaux de cette catégorie. Notons que *Godro* et *Nɛ́we* sont des sources d'eau divinisées par alliance matrimoniale dont la première est le mâle et la seconde la femelle. *Godro* prend sa source à *Akpomɛ̀* mais s'étend en temps de crue à *Axɔzɔnnùɖe* surtout à la recherche de la femelle (*Nɛ́we)*. Le marigot sacré identifié à *Ayahunta-Fífàjí* est désigné par le nom populaire *gbàtɔ ou gbàsìn*[158] d'une part et par un nom propre *Ahwànnya* d'autre part. A *Misɛ̀bɔ*, on a une rivière du nom propre *Dòví*. Cette rivière a aussi une femelle *Dòví* et un mâle *Havi* ou *Anamɛ́nu*. Ceux qui ne connaissent pas ces noms la désignent aussi sous le nom populaire *gbàsìn*. Il a plusieurs ramifications selon les hameaux qui les utilisent. Comme le précise un interviewé, « *si quelqu'un aménage un bord de la rivière* Dòví *d'où il puise l'eau, il lui donne son propre nom ou il le désigne sous un nom de son choix pour marquer son existence*[159] ». L'eau étant depuis longtemps l'essence de l'implantation de vie sur un territoire. A ce titre, la vie sur un territoire est condionnée

[157] Selon Mêliho (2013 : 345) « *les usages des sources d'eau sacrée sont rituels en raison de la présence de divinités* ».

[158] Ces deux noms communs de marigot comportent deux phonèmes (*gbà* et *tɔ* d'une part et *gbà* et *sín* d'autre part) dont un phonème commun *gbà* pour désigner bas-fond, boue, marécage,… et *tɔ*, *sin* qui désigne eau. *Gbàtɔ*, *Gbàsín* désigne donc eau de bas-fond, de marécage ou de marigot.

[159] Propos d'un conseiller de village à *Misɛ̀bɔ*, 11 juin 2010.

par un « *complexe multifactoriel* »[160] dont dépend la santé et donc tributaire des risques sociaux. Pour Amat-Roze « *(…) territorialiser la santé, c'est appréhender celle-ci à partir des réalités spatiales et des processus afférents* ». Une des ressources naturelles qui donne la bonne santé, c'est l'eau, objet de réflexion dans le cadre de cette recherche. La photo ci-dessous illustre une source d'eau sacrée.



Photo 5 : Source d'eau sacrée *Godro*
Source : Cliché Mêliho, octobre 2012

On observe sur cette photo l'emblème marquant le caractère sacré du cours d'eau et des lieux. Il s'agit bien d'un tissu blanc (percal) porté par un mat en bois fixé au sol à la traversée de l'eau. Des sources d'eau auxquelles est rendu un culte, on observe dans le milieu d'étude des sources d'eau naturelles qui ne reçoivent pas de sacrifices.

3.2.1.3. Eau non-sacrée (*sin kpáá*)

Les eaux non-sacrées sont celles auxquelles des cultes ne sont pas rendus. *Hlan* (*Akpomɛ́*), *Nɛ́kwin* (*Ayahunta-Fifaji*) et les bas-fonds (*gbatɔ, gbasin*) par endroits dans les trois villages font partie de cette catégorie. Dans l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, à l'instar d'autres localités rurales du Bénin, les acteurs sociaux vont chercher l'eau à la source naturelle. A *Axozɔnnùɖe* il a été identifié *Agbòdò*, *Dosogba*, *Awasuka.* A *Akpomɛ̀*[161] il y a la lagune du fleuve *Wémɛ̀* appelée *Hlan* ou *Akpo. Misɛ̀bɔ* dispose d'une rivière du nom de *Dovi* à plusieurs ramifications par endroits réservés aux puisages, aux usages et aux cultes de l'eau. Ce qui donne lieu à plusieurs lieux de puisage de l'eau, notamment "*Lamùtɔnú, Yéɖéwutɔkpá,*

[160] *Cf.* Amat-Roze qui a travaillé sur la territorialisation de la santé. Dans le résumé de son article elle précise qu'« *un état de santé en un lieu donné et à un moment donné est le produit d'un complexe multifactoriel* », article lu sur le site http://www.cairn.info.php/resume_ARTICLE=HER_143_0013, juillet 2013.
[161] Il s'agit ici de la lagune *Akpó*, d'où le nom du village *Akpomɛ̀* = dans la lagune *Akpó*. Les habitants de ce village vivent en promiscuité avec cette lagune.

Gbéosatɔnù, Délégétɔnù, Yɔkɔnnutɔkpá"[162] représentant les hameaux desservis par cette source d'eau. On reconnaît qu'une des ramifications porte le nom d'un Chef de village[163] sous une des anciennes appellations[164]. A *Ayahunta-Fífàjí,* il y a *Gbàtɔ* dans la plupart des hameaux et à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* centre le bas-fond *Hwɛ̀*[165].

Cet ensemble constitue ce que Elégbédé (2007 : 25) appelle les écoulements de surface (des fleuves, des rivières, des marigots, des bas-fonds, des cours d'eau pérennes ou temporaires). Hounsou et *al.* (2008 : 29) reprenant Leblois (2004) avaient déjà fait ces observations pour dire que « *(…) l'eau des rivières et des fleuves est largement utilisée par l'homme pour ses différents besoins domestiques, agricoles et industriels à une forte proportion de 85 % de l'eau prélevée dans la nature* ». Les photos ci-dessous illustrent les eaux de bas-fond à usages divers.



Photo 6 : Eau de bas-fond



Photo 7 : Trou à eau

Source : Cliché Mêliho, janvier 2012

Ces deux photos montrent que pour avoir accès à ces points d'eau l'usager traverse la boue (photo 6). L'eau qu'il va chercher est souvent boueuse avec une couleur non ordinaire (photo 7). En somme, la typologie des eaux de bas-fond, de rivière et de marigot répertoriées dans l'aire d'étude est faite dans le tableau synthèse ci-dessous avec au besoin leur nom populaire (nom propre pour certaines et nom commun pour d'autres).

[162] *Lamù, Yéḍéwu, Gbéosa, Délégé, Yɔkɔnnu* sont respectivement les premiers qui ont ouvert le sentier vers la source d'eau *Dòví* au niveau des hameaux qui portent leurs noms.
[163] La plus petite unité administrative au niveau local.
[164] *Délégétɔnù* se décompose comme suit : *délégué* = appellation désignant le Chef de village en français pour dire le représentant, répondant au nom du village, l'autorité politique et administrative, *tɔ* = eau et *nù* = lieu, vers l'eau. *Délégétɔnù* signifie alors vers l'eau ou vers le lieu de l'eau du Chef de village.
[165] *Hwɛ̀* est le nom du bas-fond qui a donné son nom au village : d'où *Hwɛgúdò* = derrière *Hwɛ̀*, à l'autre rive de *Hwɛ̀*.

Tableau IV : Sources d'eau de surface et leurs noms locaux par village

Village	Catégorie de source d'eau naturelle	Nom populaire
Axɔzɔnnùɖé	Marigot	*Nɛ́wé, Godro, Dosogbà, Agbodò, Awasuka*
Ayahunta-Fífàjí	Marigot	*Gbàtɔ, Gbàsín, Ahwàngná, Nɛ́kwin*
Misɛ̀bɔ	Rivière	*Gbàsín, Doví, Anamɛ́nu (Haví) Lamùtɔnú Yéɖéwutɔkpá Gbéosatɔnù Délégétɔnù Yɔkɔnnutɔkpá*

Source : Données d'enquête, septembre-octobre 2012

A la lecture de ce tableau, on observe que dans chaque village il y a une diversité de sources d'eau et différents noms pour les désigner. A titre d'exemple, à *Axɔzɔnnùɖé*, on a identifié cinq marigots répartis dans différents hameaux dont les noms propres sont respectivement *Nɛ́wé, Godro, Dosogbà, Awasuka* et *Agbodò*. Au-delà de ces eaux de surface, les populations font aussi recours aux eaux pluviales.

3.2.1.4. Eau de pluie (*jíkun, jísìn, ayísun*)

Les eaux de pluie sont celles recueillies au moyen de jarre ou de bassine disposée aux extrémités inférieures des toitures des concessions pendant la pluie (ponctuelle) ou pendant la saison des pluies (en permanence). On y ajoute aussi les eaux de ruissellement (*tɔsísá*) ou les flaques d'eau retenues dans les crevasses (*ayísun*). Du *Zotɔ* à l'eau de pluie on a des eaux de différentes catégories.

En effet, dans le cadre des ressources en eau issues des eaux pluviales, les entretiens et les observations ont-ils permis de répertorier des eaux recueillies directement des toitures, soit en matériaux biodégradables (trident, feuille de palme, paille,…), soit en zinc (*jísìn*[166]), les eaux de ruissellement (*tɔsísá*) et les flaques d'eau (*ayísun*). Les eaux d'en haut sont recueillies par positionnement de récipients (bassines et seaux en aluminium ou en plastique aux extrémités inférieures des toitures. Dans certaines concessions, on observe des jarres disposées à ces extrémités de façon permanente pour recueillir l'eau, même pendant les périodes

[166] L'eau d'en haut pour traduire qu'elle vient du ciel. Il s'agit bien de l'eau de pluie.

non pluvieuses. Ces jarres attendent impatiemment les gouttes d'eau du ciel sous la bienveillance de la divinité *Xɛ̀vyoso*[167].

Les observations faites dans les écoles en 2010 puis en 2012, montrent que les eaux pluviales sont recueillies dans des citernes hors-sol à robinet (écoles primaires publiques *Axɔzɔnnùɖe* et *Vosá*) dont la qualité inquiète certains enseignants. « *A l'école, il y a l'eau de citerne bourrée de poussière, source de microbe* [168]». On retient de ces propos que l'eau de citerne est potable du point de vue apparence. Mais polluée si on doit se référer aux caractéristiques véritables d'une eau potable selon le point de vue de l'informateur. En d'autres termes l'eau de citerne n'est pas potable[169]. Les citernes ne sont pas entretenues selon les normes de l'hygiène[170]. Les toitures par lesquelles l'eau de citerne est recueillie reçoivent dans le temps et selon les saisons toutes sortes de saletés dont la poussière, les déchets issus de la nature, les excréments d'oiseaux, etc.

Il en résulte que la citerne, loin de protéger l'eau, l'expose davantage à la contamination par souillure. « *(…), la pollution de l'eau aggrave sa pénurie et réduit son utilité d'où la nécessité de maîtriser sa qualité physico-chimique et microbiologique* » précisent Hounsou et *al.* (2008 : 29). Babadjidé et *al.* (2009 : 52) ajoutent que « *(…), les populations utilisent les eaux de surface aux abords insalubres pour les besoins quotidiens, ce qui n'est pas sans conséquence sur l'état de santé de ces dernières* ».

Justifiant la qualité douteuse des eaux de pluie conservées dans la jarre ou dans la citerne, Hèdiblè (2007 : 48) indique que « *(…) ; l'eau pluviale serait chargée à tout moment en polluants et serait la source de maladies car elle contient une quantité élevée de particules solides entassées sur les toits et dans les gouttières au cours de la saison sèche* ». Cette caractérisque de l'eau de pluie est reconnue par les acteurs interrogés par Hèdiblè (2007) mais avec une certaine restriction. Pour Hèdiblè

[167] Dieu de la foudre, du tonnerre et disposant du pouvoir de faire tomber la pluie.
[168] Déclaration d'un enseignant, 11 juin 2010, pour témoigner de la qualité douteuse ou insalubre de l'eau disponible à l'EPP Vosa.
[169] En réalité, la méthode de recueil de l'eau de pluie (toiture des maisons) porte en elle-même la pollution de l'eau par la poussière déposée sur le toit.
[170] Selon l'article 80 de la *loi N° 87-015 du 21-09-1987 portant Code d'hygiène publique* « *les citernes destinées à recueillir l'eau de pluies doivent être étanches et protégées des pollutions externes. Elles comportent un dispositif d'aération muni d'un treillage pour empêcher la prolifération des moustiques. Les parois intérieures des citernes doivent être en matériaux inertes vis-à-vis de l'eau de pluie. Les citernes doivent être nettoyées et désinfectées au moins une fois par an* ».

(2007 : 47), « *les populations pensent (…) que seule la consommation de l'eau des premières pluies serait la source de maladies graves* ».

Ce verbatim laisse comprendre que dans l'entendement des personnes interviewées les eaux de premières pluies nettoient les toitures. De fait, elles sont bien sales et leur consommation peut déclencher immédiatement la maladie, un risque des temps modernes. Qu'en est-il alors de l'eau de puits ?

3.2.1.5. Eau de puits (*dotɔ*)

L'eau de puits est une source d'eau traditionnelle reconnue par la communauté scientifique depuis plusieurs décennies. Jaffré (2012), Kpatchavi (2010) et Olivier de Sardan et Dagobi (2000) parlent de puits traditionnels. En effet, certains endroits du milieu d'étude sont faciles d'accès à l'eau à partir de puits. *Misɛ̀bɔ, Ayahunta-Fifají, Axozɔnnùɖé* disposent chacun d'un nombre non négligeable de puits à travers les hameaux. A *Misɛ̀bɔ* particulièrement, le seul puits qui dessert en eau est une œuvre charitable de la communauté musulmane. Le terme local *Dotɔ*[171]" désigne l'eau de puits provenant de la nappe phréatique, qui est très proche de la terre arable dans certains villages. Entre deux et dix mètres de profondeur on peut déjà trouver l'eau comme l'exprime un informateur. « *Dans cet hameau, il y a de petits puits dans les maisons. Ces puits ne sont pas profonds. Leur profondeur varie entre 5 et moins de 10 mètres. Dans l'école, si on creuse deux mètres, on a l'eau. Ici, le sol est hydromorphe, retient l'eau qui stagne pendant quelques jours avant de s'infiltrer dans le sol*[172] *».* Il s'agit bien de puits traditionnels à petit diamètre (voir photos ci-dessous).

Ces photos illustrent que les puits des localités observées ne sont pas protégés (photos 8 et 9). Il y a de puits à margelle (photo 8) et il y en a sans margelle (photo 9). D'autres présentent l'aspect de trou à eau à la différence qu'on n'y rentre pas pour puiser (photo 9). Pour puiser l'eau de ce puits, l'usager se positionne sur des planches et y plonge la puisette. Il court différents risques dont le plus simple est de tomber dans l'eau puisque le bois glisse au contact de l'eau ou peut même casser s'il était abimé.

[171] *Dotɔ* comporte deux phonèmes : *do*= trou et *tɔ* = eau. *Dotɔ* signifie alors le trou de l'eau pour se référer au fait qu'il faut creuser un trou pour avoir l'eau de puits.
[172] Propos d'un responsable d'école du Hameau *Vòsá* dans le village *Axɔzɔnnùɖɛ̃*, 10 juin 2010.





Photo 8 : Puits à margelle

Photo 9 **:** Puits non protégé

Source : Cliché Mêliho, janvier-février 2012

On retient que les puits ne sont pas les meilleures sources d'eau potables dans le milieu d'investigation. Ces observations rencontrent la réflexion de Tidjani Alou (2006 : 15) pour qui « *l'eau de puits, bien que bonne, ne satisfaisait pas toujours aux conditions élémentaires d'hygiène* ». Ainsi, à la suite des nombreux cas d'ulcère de buruli, la couverture des villages de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo* en eau de forage est quasi totale depuis 2009.

3.2.2. Eaux modèles ou eau à la mode : forage et borne fontaine (ponpìsìn)

Le concept des eaux modèles ou de l'eau à la mode est apparenté aux « *points d'eau modernes* » (Jaglin, 2005 ; Olivier de Sardan et Dagobi, 2000) qui donne accès à une « *offre uniforme et normée* » (Jaglin, 2005). L'avènement de l'eau de forage dans l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* remonte à l'année 1990[173] sous l'émergence de l'hydraulique villageoise des années 1980. C'était l'ère de la « *modernisation des services publics* » (Jaglin, 2005) dont l'eau potable est une forme de « *service élémentaire* » (Botton, 2006) pour servir un besoin élémentaire.

En effet, le programme d'hydraulique villageoise a prôné le recours à l'eau souterraine au détriment des eaux de surface. Ainsi, plusieurs localités rurales du Bénin ont-elles bénéficié de forages sous l'emprise de la mode dans le secteur de l'hydraulique. De cette façon, il était suscité l'envie de l'accès à l'eau de forage dans

[173] Même en France, l'île de Mayotte, 101è département français, situé dans l'archipel des Comores, sur le canal du Mozambique a connu l'eau potable « *à la création d'un réseau de distribution d'eau potable dans les années 1990* » (*cf.* Sturma et Becerra, 2012 : 207).

le corps social comme un effet de mode[174]. Akrich (1987 : 159) considère l'eau potable comme un objet technique. C'est dire que les innovations techniques sont aussi d'un temps, d'une époque et dans un espace donné. De fait, la technique vit le mouvement de la mode. C'est de cette façon que la question de l'eau modèle[175] est abordée.

On doit la maîtrise des techniques de l'hydraulique à ce que Pegeot (1997) appelle « *l'hydraulique monastique* »[176]. L'auteur indique plusieurs exemples « *de systèmes d'adduction de canalisation destinés à apporter une eau maîtrisée au monastère, pour la diffuser ou pour l'évacuer* » (Pegeot, 1997 : 34).

Dans l'Arrondissement de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo,* seuls les villages de *Hwɛgúdò* centre et d'*Axɔzɔnnùɖé* avaient bénéficié de forage dans le cadre de l'hydraulique villageoise des années 1980. L'extension de la "mode", mieux la couverture du mouvement de l'hydraulique villageoise dans tous les villages de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* remonte à 2009, soit environ 20 plus tard, et ce, dans le cadre du programme de prévention primaire de l'ulcère de buruli et de l'intervention de l'ONG Global aid network (GAiN). Comme le précise un informateur, *« entre 2010 et 2011 on comptait 7 forages. Aujourd'hui je sais qu'ils continuent. Ils vont faire des extensions sur l'Arrondissement de* Hwedota »[177].

Dans l'ensemble des localités observées, il a été identifié sans être exhaustive environ 10 forages constitués d'ouvrages simples pour une population de 2421 habitants pour les trois villages considérés (Adinsi, 2007) contre respectivement 2138 (RGPH3, 2002) et 3233 (RGPH4, 2013). La norme étant 1 forage pour 250 habitants, soit 10 forages pour 2500 habitants. Il en résulte que théoriquement les

[174] « *La mode est un mouvement dans le corps social, qui se caractérise par une diffusion rapide et un temps de vie court, de façon de se vêtir, de parler, de se comporter, de penser, impulsée par des minorités en vue de se distinguer, la mode est d'abord changement et implique sa mort rapide dans le démodé, auquel succède une autre mode* » (Akoun, 1995 : 347).

[175] Le concept est utilisé ici en référence à l'eau à la mode. Il ne s'agit pas de réalité ou image exemplaire que l'on s'efforce de reproduire, mieux une représentation construite, plus ou moins abstraite, d'une réalité sociale *cf.* Ansart (1995 : 348). Autrement dit, il ne désigne pas un modèle d'analyse.

[176] « *Les monatères cisterciens sont excessivement nombreux à être bâtis sur l'eau et l'on découvre dans les témoignages écrits ou archéologiques l'incessante nécessité de travaux de rehaussement des sols et de consolidation pour se protéger des inondations, autant que les inconvénients de l'humanité persistante qui pourrit les murs, les charpentes, les crépis… (cf. Clairlieu). Le résultat en est que la recherche et la présence de l'eau ont obligé les moines à maîtriser les techniques hydrauliques et à les intégrer à leur cadre de v*ie » (Pegeaot, 1997 : 34).

[177] Données d'enquête, entretien individuel, 11 octobre 2012.

habitants des villages enquêtés ont accès à une eau de forage selon la norme comme l'illustre les photos ci-dessous.







Photo 10 : Enseigne ARFB Photo 11 : Enseigne GAiN Photo 12 : Forage en utilisation

Source : Cliché Mêliho, octobre 2012 (N° 10), mai 2010 (11) et janvier 2012 (N° 11)

La photo 10 porte l'enseigne du programme de prévention primaire de l'ulcère de buruli financé par l'Association Raoul Follereau du Bénin et illustre la deuxième phase du projet (2011-2013)[178]. La photo 11 montre l'enseigne de l'ONG Global aid network (GAiN). Par contre, la photo 12 présente un forage en pleine utilisation. On observe des usagers manipulant au moyen des membres inférieurs la manivelle de la pompe. Cet exercice nécessite un effort physique déployé par l'homme pendant que les femmes s'occupent du transport de l'eau. L'eau est recueillie dans des bassines et des bidons (photo 12).

En réalité, les " ouvrages d'eau potable" dans le milieu de recherche étaient des puits creusés par des promoteurs privés à usage familial, voire communautaire. Le tableau V fait le point des puits, des forages et des bornes fontaines par village et par habitant.

Tableau V : Récapitulatif des ressources en eau par habitant et par village

Village	Puits	FPM	Borne fontaine	taille population	Observations
Axɔzɔnnùɖé	Oui	04	00	803	Pas de borne fontaine
Ayahunta-Fífàjí	Oui	04	02	1060	Les bornes fontaines ne sont pas fonctionnels pour faute de tuyau régulièrement endommagé.
Misɛ̀bɔ	Oui	02	02	558	
Total	-	10	04	2421	

Source : Données d'enquête, octobre 2012

[178] La première phase a couvert la période 2009-2011.

A la lecture du tableau V l'observation particulière qui ressort concerne la borne fontaine. Les bornes fontaines sont alimentées par une adduction d'eau villageoise (AEV) constituée d'un château d'eau construit dans l'Arrondissement de *Xɛ́kanmɛ́*.

En effet, la mairie de *Zɛ̀ɛ́* a réalisé une adduction d'eau villageoise (AEV) à *Xɛ́kanmɛ́* dans le village de *Xwehunta* qui dessert trois villages de l'Arrondissement de*Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*, notamment *Misɛ́bɔ*, *Ayahunta-Fifaji* et *Hwɛ́gudo* centre. Cependant, les populations ne bénéficient pas encore de cette eau jusqu'en juin 2013 pour des contraintes techniques (voir photos ci-dessous).



Photo 13 : Borne fontaine à *Misɛ̀bɔ*
Source : Cliché Mêliho, mars 2013

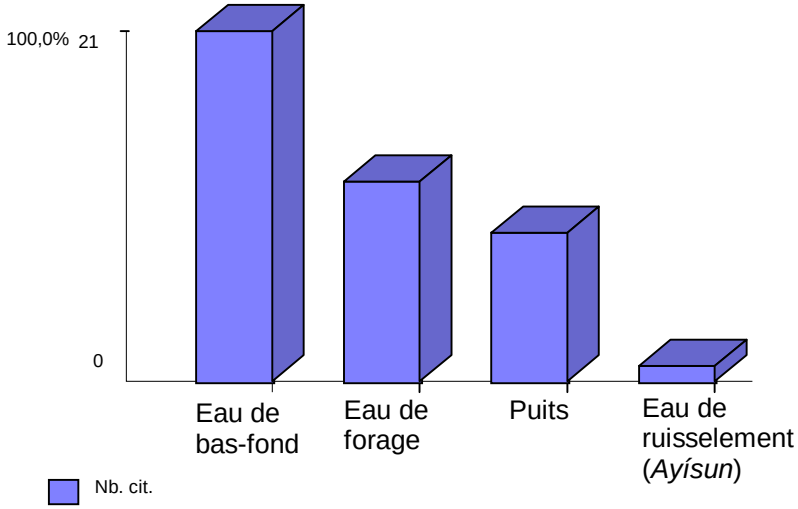


Photo 14 : Borne fontaine à *Ayahunta-Fifaji*

Les photos présentées ci-dessus sont des images des bornes fontaines alimentant les villages de *Misɛ́bɔ* et d'*Ayahunta-Fifaji* en eau potable provenant de l'AEV de *Xɛ́kanmɛ́*. Il ressort des observations illustrées par ces photos et de l'analyse du tableau V que tous les trois villages où la collecte de données a eu lieu disposent d'ouvrages simples (forage de pompe à motricité humaine). Certains disposent à la fois de puits ordinaires à petit diamètre, de FPM[179] et de borne fontaine (voir photos ci-dessus). Ces ouvrages font objet d'interprétations diverses selon différentes logiques reposant sur les contraintes techniques, environnementales, géographiques, struturelles d'une part, et des constructions qui tiennent compte des appréciations fondées sur le goût, l'odeur de l'eau, sa saveur, sa couleur, d'autre part. Le point des ressources en eau identifiées dans le champ d'investigation est présenté par le graphique ci-dessous.

[179] FPM = Forage de pompe à motricité humaine.

Graphique 1 : Sources d'approvisionnement en eau



Source : Données d'enquête, entretien individuel, janvier-février 2012

Le graphique N° 1 montre que l'eau de bas-fond est très disponible et représente la ressource la mieux partagée dans le milieu. Tous les villages (*Misɛ̀bɔ, Ayahunta-Fifají, Axozɔnnùɖé*) et en particulier certains hameaux disposent d'ouvrages simples. Cependant, l'accès et la desserte des populations en eau potable reste problématique du fait de l'habitation dispersée comme mode d'installation humaine dans l'aire d'investigation. Les ressources en eau du milieu sont matérialisées par la figure 2.

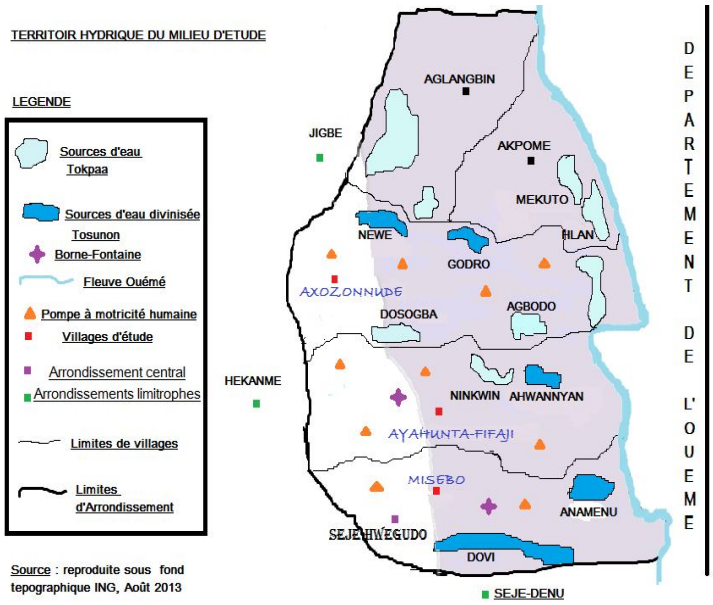


Figure 2 : Croquis de la monographie des ressources en eau à *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*
Source : Réalisée par AÏNA, 2013

Cette figure présente chaque village d'enquête avec les sources d'eau en présence. On observe que dans chaque village, il y a au moins trois sources d'eau, notamment : l'eau de bas-fond, l'eau de forage et l'eau de puits ou de borne fontaine. Au regard de la situation des eaux modèles (forage et borne fontaine) peinte ci-dessus peut-on parler d'eau potable disponible et continue à *Sɛjɛ-Hwɛgúdɔ̀* ?

3.3. Accès à l'eau potable : continuité et discontinuité d'un service public élémentaire

L'accès à l'eau potable est un service public élémentaire reconnu au Sommet mondial sur le développement durable (SMDD) tenu à Johannesburg -2002- (Botton, 2006). A *Sɛjɛ-Hwɛgúdɔ̀* le service public d'eau potable est assuré par une multiplicité d'acteurs intervenant de façon quasi isolée ou « *fragmentaire* » (Banque Mondiale, 2001). On y retrouve le programme de prévention primaire de l'ulcère de buruli, l'ONG GAiN et la Commune de *Zɛ̀ɛ́*. La Commune[180] a installé un château d'eau à *Xɛkanmɛ* qui dessert les villages de *Sɛjɛ-Hwɛgúdɔ̀* centre, *Misɛ̀bɔ* et *Ayahunta-Fífàjí*. Cependant, les populations ne jouissent pas de cette eau conforme à « *l'uniformité de l'offre* » (Jaglin, 2005) depuis la mise en service de l'ouvrage en janvier 2012. Les autorités qualifient cette situation de sabotage. Il se pose également un problème technique. A en croire un informateur,

> « *presque tous les jours les tuyaux sont cassés. Il y a un problème technique de construction de l'ouvrage. C'est au niveau des regards que ça lâche. L'exploitant ne s'est plus plaint ces derniers moments. Je ne sais pas si ça va. La pression de l'eau casse aussi les tuyaux* »[181].

Ce verbatim présente une situation récurrente. Il s'agit bien de tuyaux d'alimentation endommagés pour des raisons diverses. D'abord, il y a la pression exercée par l'eau sur les tuyaux qui traduit un dysfonctionnement technique. Ensuite, les acteurs soupçonnent la mauvaise foi de certains usagers qui volontairement endommagent les tuyaux pour prouver que la Commune ne fait rien à l'endroit des communautés. Cette manière de penser donne une preuve « *des défaillances et des incapacités de l'administration publique* » (Tidjani Alou, 2006 : 5) locale à fournir un service public « *élémentaire* » (Botton, 2006) pour satisfaire des besoins élémentaires. L'idée de

[180] En tant que pouvoir local, la Commune « *exerce ses compétences relatives à la pérennité des investissements, la veille à la mise en place de structures pérennes qui assurent la qualité et la continuité du service, sa tarification, (…)* » (*cf.* CEDE, Académie de l'eau, 2005 : 8).
[181] Données d'enquête, entretien individuel, 11 octobre 2012.

"sabotage" évoquée illustre assez ce dernier aspect du dysfonctionnement des bornes fontaines[182].

Pendant que les professionnels posent un problème technique, pour les bénéficiaires le problème des bornes fontaines de l'AEV se trouve ailleurs. A propos de la borne fontaine de l'école primaire publique d'*Ayahunta-Fifají*, un usager de l'école rapporte,

> *« les gens sont venus mettre ça là sans nous dire bonjour. Ils ont remis la clé à ceux d'en face qui me demandent d'utiliser l'eau. Moi, je vais utiliser l'eau dont eux ils gardent la clé pour venir prendre l'eau n'importe comment. Il y a un compteur. Qui va payer l'eau utilisée ? Moi, je les regarde ! Nous prenons l'eau au forage de pompe à motricité humaine. Hier le tuyau était cassé et l'eau coulait à flot. Il a dit qu'il a averti le CA. Mon constat aujourd'hui, c'est que l'eau ne coule plus. Donc, c'est réparé. Tant mieux ! »*[183].

Le verbatim ci-dessus présenté explique les *ailleurs* des problèmes de dysfonctionnement des bornes fontaines. En d'autres termes, il pose des problèmes relationnels, de coût de l'eau et de tuyau endommagé. Il s'agit bien de ce que nous qualifions des "*ailleurs de dysfonctionnement*". Ces ailleurs renforcés par la contradiction de point de vue ne sont que des alibis qui entretiennent la confiance soutenue des populations aux eaux de surface. L'interviewé dans son discours déclare qu'il utilise l'eau de forage du village. En l'absence de ce forage où allait-il chercher l'eau utilisée à l'école ? Aussi, le verbatim laisse-t-il comprendre un problème qui a souvent préoccupé Brelet (2012 : 19),

> *« dans le secteur hydrologique comme dans bien d'autres secteurs, les concepteurs et décideurs ne connaissent généralement pas les bénéficiaires des projets dont ils sont responsables. Ils ne sont donc pas conscients du fait que les valeurs véhiculées par les projets qu'ils ont conçus, peuvent entrer en conflit avec les valeurs traditionnelles, parfois sacrées, des populations locales* ».

Dans le cas d'espèce, le message véhiculé par le discours de l'informateur ne pose qu'un problème relationnel[184] et traduit le type de rapports sociaux entre enseignants, professionnels de l'eau et populations. Ce bout de phrase l'explique mieux « *les gens sont venus mettre ça là sans nous dire bonjour ».* Un ouvrage à usage communautaire qui doit être installé dans le domaine de propriété d'un autre usager qui n'a pas été d'une manière ou d'une autre associé et intéressé pose déjà

[182] Jaglin (2005) a évoqué les dysfonctionnements des services.
[183] Données d'enquête, entretien individuel, 06 mars 2013.
[184] *Cf.* Jaffré (2006 : 17) qui parle de dysfonctionnements techniques et relationnels dans les services de santé pour spécifier que les normes et les conduites prescrites ne sont qu'inégalement mises en œuvre au cœur de l'acte thérapeutique.

problème. Considérant un autre registre des ailleurs de dysfonctionnement, l'ouvrage est installé dans la propriété de l'école mais « *ils ont remis la clé à ceux d'en face qui me demandent d'utiliser l'eau ».* On observe que les professionnels ont semé toute la confusion qui nourrit et renforce les différends entre usagers dans ce contexte. Cette analyse ressemble bien à la préoccupation de Brelet rapportée ci-dessus. Botton (2006 : 21) renchérit ces observations pour dire que « *comprendre les usages et les pratiques liées à l'accès à l'eau, c'est remettre en cause la rationalité technique et intégrer les dimensions sociales, institutionnelles et politiques des contextes d'intervention* ».

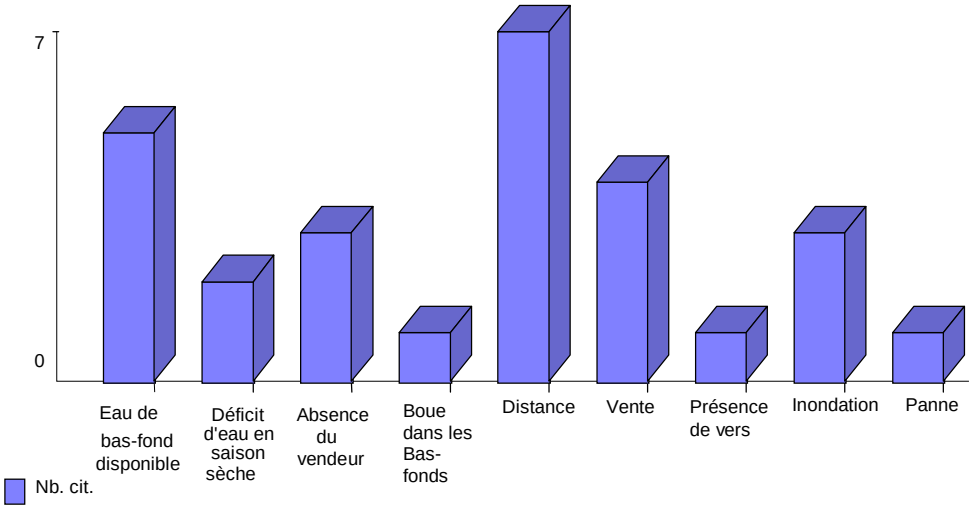
En conclusion liminaire, on retient que l'AEV de *Xɛ́kanmɛ́* est caractérisée par une offre discontinue et discutée à *Zɛ̀ɛ́*. Les acteurs étant en pourparler, l'ouvrage souffre de défaut d'usage pour raison de non fonctionnalité. En confrontant les observations aux discours des acteurs, il ressort une conjoncture qui limite la disponibilité et la continuité de l'eau potable. Aussi, les villages sont-ils constitués de plusieurs hameaux, mieux d'habitations dispersées et la source d'eau est souvent implantée, soit à la périphérie ou au centre quelque fois. Certains tombent en panne[185] comme c'est le cas du château d'eau et les bornes fontaines d'une part et les forages d'autre part, créant ainsi une rupture d'usage. Interrogeant la responsabilité de l'autorité publique à ce sujet Tidjani Alou (2006 : 7) prouve que « *(…) l'Etat (…), s'est souvent montrer incapable d'empêcher la dégradation des puits souvent mal ou pas entretenus et les pannes incessantes des forages* ». Ces réflexions justifient la souffrance du service public d'eau potable dans un contexte où on prône son accès universel à travers le « *droit à l'eau* » (CEDE, Académie de l'eau, 2005).

A propos des ouvrages simples construits par le programme de prévention primaire de l'ulcère de buruli et l'ONG GAiN, il a été observé que le forage de *Misɛ̀bɔ* est resté en panne de janvier à septembre 2012 avant d'être réparé en octobre pendant que nous y sommes retourné. Ce qui renchérit encore les contraintes d'accès à l'eau potable, c'est la distance et le coût alors que l'eau est proclamée gratuite à 100%. Un informateur confie « *l'ARFB qui construit ces ouvrages interdit à la population qu'on ne doit pas vendre l'eau parce que la population dit qu'elle n'a pas d'argent* ». Cette gratuité de l'eau de forage n'empêche pas le recours aux eaux traditionnelles dont

[185] *Cf.* Akrich (1987 : 176) qui définit « *(…) la panne comme rupture de ce rapport constitué par l'objet technique entre un dispositif matériel et un usage ».*

les situations conjoncturelles sont assez choquantes aussi. Elles se résument au risque de tomber dans le bas-fond ou dans la boue[186] surtout en période de saison sèche où l'eau devient rare, au risque de noyade, la distance très longue parfois, le risque de puiser des vers[187], substitut de l'eau ou de "l'eau potable" (*cf.* graphique 2).

Graphique 2 : Contraintes liées à l'accès à l'eau



Source : Données d'enquête, entretien individuel, janvier-février 2012

Le graphique N° 2 montre que la contrainte liée à la distance[188] occupe une grande part à côté de la boue dans les bas-fonds, la présence de vers et la panne. La disponibilité de l'eau de bas-fond vient en deuxième position suivie respectivement de la vente, de l'inondation, de l'absence du vendeur et du déficit d'eau en saison sèche. Il en résulte une forte contradiction au sujet de la qualité de l'eau fournie par ces différentes sources, ce qui induit ou renforce les comportements des acteurs sociaux de leur utilisation ou non. A *Misɛ̀bɔ* et à *Ayahunta-Fífàjí* par exemple, les habitudes liées à l'utilisation de l'eau de *Dovì*, de *Gbàsín* et de *Ahwànnya* sont renforcées par la grande distance qui sépare les habitations du « *lieu de captage de l'eau* » (Jaffré, 2012) de forage et les pannes constatées sur une longue période. Hèdiblè (2007 : 70) résume ces observations,

[186] *A yì sìn bagbe bo jɛ́ gbɔn mɛ́* (tu peux en voulant chercher l'eau, tomber dans la boue, dans le bas-fond) précise un autre informateur.
[187] *Mi nɔn yi sin bagbe bo nɔn ba nuví nuví* (en allant chercher l'eau, on puise des vers) a confié un autre.
[188] « *(…) la distnace à parcourir pour se rendre à l'école ou au centre de santé de base est un facteur désincitatif majeur* » (Gondard-Delcroix, Rousseau, 2004 : 13).

> « *les populations continuent d'aller se ravitailler en eau de qualité douteuse à cause de l'insuffisance de la couverture en eau potable, de la distance parcourue pour s'en approvisionner, des difficultés de manipulation des pompes, et également par le fait que des infrastructures sont aujourd'hui délaissées ou mal entretenues ou en panne* ».

Cette réflexion confirme la faible utilisation des sources d'eau potable par les acteurs sociaux[189] au détriment des eaux traditionnelles pour des raisons de panne, d'insuffisance, de distance, etc. Ces observations sont aussi faites par Bako-Arifari et Kpatchavi (2009 : 189) dans la commune des Aguégués,

> « *la disponibilité d'un point d'eau n'est pas une condition* sine qua non *de son utilisation. Une constante des débats sur l'hygiène et l'assainissement, c'est le lien entre qualité de l'eau et santé : moins l'eau est potable, plus les risques sanitaires sont élevés* ».

Une analyse comparée de la réalité de l'accès à l'eau potable à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* avec le vécu des acteurs dans d'autres localités du Bénin laisse comprendre que les eaux traditionnelles sont utilisées en premier lieu, les puits familiaux et les forages de pompe à motricité humaine en second lieu. Par contre, au cours d'une observation du service public de l'eau à Sinendé « *le constat de base est que le premier recours est le puits traditionnel pour avoir de l'eau potable* » (Kpatchavi, 2010 : 137). On retient que l'utilisation de l'eau est assujettie à sa disponibilité, sa continuité et sa qualité selon les réflexions de Bako-Arifari et Kpatchavi (2009). En retour, le point d'eau disponible est le mieux utilisé. Alors que les « *politiques participatives prônent la protection du consommateur et la co-production des services* » (Jaglin, 2005 : 9).

Aussi, les acteurs sociaux participent-ils moins à la gestion de ces ouvrages. En effet, l'organisation de la gestion se trouve à une étape vraiment embryonnaire dans tous les villages (pas de comité de gestion fonctionnel). Cette situation est aggravée par des conflits latents entre hommes et femmes résultant de la mobilisation des ressources internes en prévision à l'entretien et à la réparation des ouvrages. A en croire une informatrice « *ce sont les hommes qui ont fait que nous ne nous occupons plus de l'entretien de la pompe. Ils ont dilapidé les sous cotisés et ceci nous a découragées*[190] ». Ce comportement a une influence sur le fonctionnement du service d'eau potable pour faute d'entretien (Botton, 2006 : 20). Les propos de cette

[189] *Cf.* Banque Mondiale (2001 : 10) « *(…), il ne suffit pas qu'il existe un programme de dépenses publiques favorable aux pauvres finançant des écoles et des dispensaires pour que les ménages les plus démunis puissent utiliser ou demander ces services* ».
[190] Propos d'une femme informatrice à *Akpomè Kènjí*, 29 mai 2010.

interviewée à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* sont corroborés par ceux d'un autre à *Dogbo* dans le cadre de la réflexion de Kpatchavi (2010) citée plus haut,

> « *il y a un problème de gouvernance et de transparence dans la gestion des fonds avec les communautés : certains présidents de comité de gestion, en complicité avec d'autres membres détournent les fonds. Bref, c'est une gestion communautaire qui est démodée et a montré ses limites. Elle ne peut être poursuivie si on veut garantir la bonne gestion des points d'eau* »[191].

En conclusion liminaire, on retient que le ver est dans le fruit. Le problème de l'accès à l'eau dans le milieu, c'est l'eau elle-même. Parce qu'elle est disponible, de source et de nature différentes et abondante. Les populations de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* vivent une aisance hydrique qui influence les choix préférentiels liés à l'eau. Les usages de l'eau sont alors définis au regard des eaux disponibles en rapport avec les contraintes récurrentes sous-jacentes. Il s'agit de : la panne, la distance, le dysfonctionnement technique, les logiques diverses et le coût, même si ce dernier est à zéro franc. Si tant est que l'offre du service eau est défaillante et qu'il en résulte que les populations sont exposées aux maladies, quelle est l'organisation du service public d'eau potable au Bénin? Mieux, comment est structurée l'organisation du service d'eau potable ?

3.4. Dispositif normatif du secteur de l'eau au Bénin

Le Bénin est partie de plusieurs conventions au plan international dont les lois nationales internalisent les dispositions. Cette partie du travail discute des dispositions juridiques établies dans le secteur de l'eau. Le droit à une eau potable est reconnu dans nombreuses conventions internationales. En référence à la France d'où le Bénin inspire ses lois, ses modes de gouvernance, etc., la desserte en eau potable est un service public dont la compétence revient aux municipalités[192]. Sous l'emprise de la décentralisation, le Bénin expérimente depuis 2003 le principe de transfert de compétences aux communes et municipalités[193]. Ces dernières peuvent assurer la desserte en eau potable par elles-mêmes ou la déléguer à un prestataire. La continuité du service, l'égalité de traitement des usagers, la transparence et l'équilibre financier font partie des exigences de ce service. De plus, des lois

[191] Propos du Chef service technique (CST) de Dogbo, recueilli le 22 / 06 / 2009 et rapporté par Kpatchavi (2010 : 133).
[192] Selon l'état des lieux du secteur eau présenté par *Le livre bleu,* « *un trait marquant du cadre politique béninois est le niveau de responsabilité des Communes qui sont entre autres en chage des services d'eau et d'assainissement, en milieu rural comme en milieu urbain* », p. 2.
[193] *Cf.* 3.6 intitulé *Principes directeurs de la stratégie AEPA 2005-2015.*

successives ont reconnu le droit à l'eau comme un service nécessaire pour les plus démunis. Ces textes ont mis en place des mesures d'aide comme la prise en charge de la facture d'eau[194]. La question de l'eau est observée ici à travers trois conventions internationales.

D'abord, le *Droit International Humanitaire* composé des quatre conventions de Genève et de leurs trois protocoles additionnels de 1977 et 2005. Ces conventions précisent que l'assistance en situation d'urgence humanitaire peut revêtir diverses formes, selon la nature de la crise et la région où elle se produit. Elle est axée sur des services essentiels tels que la construction ou la réparation des systèmes d'approvisionnement en eau ou des installations médicales, etc. A ce titre, les programmes eaux et habitat du Comité international de la Croix Rouge (CICR) visent à :

- garantir aux victimes d'un conflit armé l'approvisionnement en eau potable et d'usage domestique ;
- préserver l'habitat afin de protéger la population des risques environnementaux provoqués par l'effondrement du système d'approvisionnement en eau et des infrastructures.

Le droit international humanitaire ajoute qu'aujourd'hui, des millions de personnes dans le monde entier n'ont déjà, en temps de paix, que difficilement accès à l'eau potable, à un logement décent et à un système d'assainissement acceptable[195]. Cette préoccupation traduit bien la réalité vécue à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, le milieu de la recherche.

Ensuite, la *Convention sur l'Elimination de toutes les formes de Discrimination à l'Egard des Femmes* (CEDEF), quant à elle, indique à l'alinéa (h) de l'article 14 que « *les Etats parties assurent le droit de bénéficier des conditions de vie convenables, notamment en ce qui concerne le logement, l'assainissement, l'approvisionnement en électricité et en eau, les transports et les communications* »[196].

Enfin, la *Convention relative aux Droits de l'Enfant* (CDE), en son article 24 stipule à l'alinéa (c) que,

[194] http://www.goodplanet.info/goodplanet/index.php/fre/outils-juridiques/droit-a-l-eau/droit-a-l-eau/(theme)2012
[195] CICR (2005 : 15, 31, 35).
[196] WILDAF / FeDDAF BSRAO (2002: 27).

> « *les Etats parties prennent les mesures appropriées pour lutter contre la maladie et la malnutrition, y compris dans le cadre des soins de santé primaires, grâce notamment à l'utilisation de technique aisément disponible et à la fourniture d'aliments nutritifs et d'eau potable, compte tenu des dangers et des risques de pollution du milieu naturel* »[197].

Ces dispositions sont internaliséespar les lois nationales. De façon évolutive et ce, depuis les années 80, la *Loi N° 87-015 du 21 septembre 1987 portant Code d'Hygiène Publique* consacre le chapitre VI à l'hygiène et à l'eau. L'article 73 de cette loi stipule que,

> « *lorsque par suite d'un motif dont justification sera donnée à l'autorité sanitaire, l'eau délivrée aux consommateurs, ou utilisée pour des usages connexes ne peut être celle de la canalisation urbaine, ou s'il n'y a pas dans la localité un service public des eaux, les personnes délivrant de l'eau, sont astreintes à toutes précautions utiles pour éviter les dangers qu'elles peuvent faire courir à la population. Elles sont tenues de s'assurer, sous leur responsabilité que l'eau, offerte par elles, pour l'alimentation, est saine* » (Ministère de la santé, 1987 : 10).

La loi fondamentale du Bénin est restée plus vague à ce sujet. Aux termes de l'article 27 de cette loi « *toute personne a droit à un environnement sain, satisfaisant et durable et a le devoir de le défendre. L'Etat veille à la protection de l'environnement* »[198].

La Loi-Cadre sur l'Environnement en République du Bénin stipule, pour sa part, que,

> « *les travaux, installations et équipements de prélèvement et d'approvisionnement en eau destinée à la consommation font l'objet d'une déclaration d'intérêt public. Aux fins de préserver la qualité desdites eaux, la déclaration d'intérêt public sus-mentionnée peut concerner, autour du ou des points de prélèvement, des périmètres de protection à l'intérieur desquels sont interdites ou réglementées toutes activités pouvant nuire à la qualité de ces eaux* » (article 27) et « *les déversements, écoulements, rejets, dépôts directs ou indirects de toute nature pouvant provoquer ou accroître la pollution des eaux sont interdits, sous réserve des dispositions de l'article 38* » (article 28) (Ministère de l'Environnement, de l'Habitat et de l'Urbanisme /ABE, 2000 : 18-19).

Aux termes de l'article 14 de la *Loi N° 2010-44 portant gestion de l'eau en République du Bénin,*

> « *la pollution des ressources en eau est interdite. Lorsque l'activité des personnes physiques ou morales est de nature à provoquer ou aggraver la*

[197] UNICEF (1990: 62).
[198] *Cf. La Constitution la République du Bénin du 11 décembre 1990 et La Déclaration Universelle des droits de l'Homme de 1948 adoptée par l'assemblée générale dans sa résolution 217 (III) du 10 décembre 1948*, Cotonou, Editions OGW, p. 14

pollution de l'eau ou la dégradation du milieu aquatique, celles-ci contribuent au financement des mesures que l'Etat et les collectivités territoriales doivent prendre pour lutter contre cette pollution, en compenser les effets, et pour assurer la conservation des écosystèmes aquatiques »[199].

Ce qui résulte de ce développement c'est que les ressources en eau ont une bonne protection au regard des lois qui sont prises au niveau global et local. Si ces dispositions étaient respectées les eaux seront mieux protégées au Bénin. Cette analyse décline sur le cadre institutionnel de gestion de l'eau au Bénin.

3.5. Cadre institutionnel de gestion de l'eau au Bénin

Le chapitre V de la loi portant gestion de l'eau en République du Bénin prévoit l'institutionnalisation de la gestion de l'eau.

> « *Dans le cadre de la gestion de l'eau, l'Etat et les collectivités territoriales décentralisées assurent, à tous les niveaux, la mise en place des structures appropriées et la participation des acteurs concernés. Des décrets pris en conseil des ministres déterminent, en tant que de besoin, lesdites structures en fixant leurs compositions, leurs attributions et leur mode de fonctionnement* » (article 29).

L'organisation du secteur de l'eau au Bénin se caractérise par un dispositif institutionnel composé d'un grand nombre d'acteurs qui interviennent directement, ou indirectement sur différents aspects de gestion et d'utilisation des ressources en eau. On distingue différents types de structures publiques, parapubliques, du secteur privé professionnel, du secteur privé associatif, et des partenaires techniques et financiers. L'Etat central est garant du service eau par quatre ministères-clés :

- ♥ le Ministère de l'énergie, des recherches pétrolières et minières, de l'eau et du développement des énergies renouvelables (MERPMEDER) ex Ministère des mines de l'énergie et de l'eau (MMEE[200]) / l'ancien ministère des Mines de l'énergie et de l'hydraulique (MMEH) à travers :
- ✓ la Direction générale de l'eau (DGeau) et ses directions techniques ;
- ✓ le Secrétariat technique pour la promotion et la coordination de la gestion intégrée des ressources en eau (STPC-GIRE) ;
- ✓ les Services eau des directions départementales des mines, de l'énergie et de l'hydraulique (DDMEE) ;

[199] *Cf. Loi N° 2010-44 du 21 octobre 2010 portant gestion de l'eau en République du Bénin.* p. 6

[200] Actuel Ministère de l'énergie, des recherches pétrolières et minières, de l'eau et du développement des énergies renouvelables (MERPMEDER).

- ✓ la tutelle exercée par le MMEE sur la Société nationale des eaux du Bénin (SONEB) ;
- ♥ le Ministère de l'agriculture, de l'élevage et de la pêche (MAEP) à travers :
- ✓ la Direction du génie rural (DGR) : chargée spécifiquement de la maîtrise de l'eau, des aménagements hydro-agricoles et hydro-pastoraux ;
- ✓ la Direction des pêches (DP) : rôles d'information d'éducation et de communication (IEC) et de formation des comités de pêche ;
- ✓ la Direction de l'élevage (DE) : gestion des ressources en eau ;
- ✓ la Direction des forêts et des ressources naturelles (DFRN) : rôles dans la gestion des ressources naturelles et également des ressources en eau ;
- ✓ le Centre régional de promotion agricole (CeRPA) / ex-Centre d'action régional pour le développement rural (CARDER) : intervient dans la gestion des ressources en eau à travers le Service d'aménagement et d'équipement rural (SAER) de la Direction de l'aménagement et de la gestion des ressources naturelles (DAGRN) ;
- ✓ le Centre national de gestion des réserves et de la faune (CENAGREF) : protection des ressources naturelles y compris de l'eau dans les parcs et leur utilisation durable ;
- ♥ le Ministère de l'environnement et de la protection de la nature (MEPN)/ Ex-MEHU à travers :
- ✓ la Direction de l'environnement (DE) et l'Agence béninoise pour l'environnement (ABE) : réglementation, études d'impacts environnementales, changements climatiques, désertification, biodiversité, Convention de Ramsar, police environnementale ;
- ✓ la Délégation à l'aménagement du territoire (DAT), la Direction de l'urbanisme et de l'assainissement (DUA), l'Institut géographique national (IGN) pour les aspects liés à l'occupation de l'espace, au foncier, à l'élaboration et à la mise en œuvre de schémas d'aménagement ;
- ♥ le Ministère de la santé[201] : à travers le service de l'hygiène et de l'assainissement de base (SHAB) ex Direction de l'hygiène et de l'assainissement de base (DHAB) et la Police sanitaire qui assurent l'application de la politique sanitaire (promotion de l'hygiène et de l'assainissement de base).

[201] Ex Ministère de la santé publique (MSP).

Les autres ministères qui sont également impliqués dans la gestion de l'eau au Bénin sont :

- le Ministère chargé des transports à travers l'Agence pour la sécurité et la navigation aérienne (ASECNA) pour la collecte des données agro-météorologiques ;
- le Ministère chargé du tourisme à travers la Direction du tourisme et de l'hôtellerie, joue un rôle dans la gestion des plans d'eau à caractère touristique;
- le Ministère chargé du plan à travers son rôle du développement socio-économique du pays et de centralisation d'analyse prospective ;
- le Ministère chargé de la recherche : les Universités de Parakou et d'Abomey-Calavi, les structures de recherche, et les centres de formations sur l'eau.

A ces institutions, il convient d'ajouter:

- les collectivités locales auxquelles les lois sur la décentralisation transfèrent un certain nombre de compétences liées à la gestion de l'eau ;
- le secteur privé : il s'agit des bureaux d'étude et entreprises qui, à travers leurs différentes prestations de service, jouent un rôle d'appui-conseil et d'appui à la réalisation et à la gestion d'infrastructures hydrauliques indispensables à l'amélioration des conditions de vie des populations ;
- les Organisations non gouvernementales (ONG) nationales et internationales : elles jouent essentiellement un rôle d'intermédiation sociale (sensibilisation, IEC, formation, appui à la recherche de financement, etc.) ;
- la société civile : elle devrait en principe s'affirmer à travers une association de consommateurs d'eau potable (ACEP) qui n'est pas encore véritablement fonctionnelle ;
- les partenaires au développement : ils appuient le pays pour la construction d'infrastructures hydrauliques et s'investissent dans les aspects liés à la promotion de la gouvernance de l'eau. Il s'agit principalement des Coopérations danoise, belge, allemande, française, néerlandaise, de la Banque Mondiale (BM), du Programme des Nations-Unies pour le Développement (PNUD), de l'Union Européenne, du GWP, etc.

Par ailleurs, il faut souligner que pour chacun des sous-secteurs, les directions techniques avec l'appui des projets sectoriels ont contribué au développement des structures villageoises avec des faîtières. On distingue selon le cas :

- les comités de gestion des points d'eau et des Associations des usagers d'eau (AUE) dont la mission essentielle[202] est de promouvoir les systèmes communautaires d'alimentation en eau potable des populations et de gérer les équipements d'approvisionnement en eau de boisson ;
- les comités de gestion de point d'eau, d'hydraulique villageoise et pastorale (petits barrages collinaires, forages et puits) : leurs membres sont élus par les populations bénéficiaires et sont chargés de veiller à une bonne gestion (exploitation et entretien) de ces équipements et infrastructures ;
- les comités de pêche qui s'impliquent davantage dans la gestion des plans d'eau et de la pêche au niveau des pêcheries : le comité de pêche est créé à l'échelle du village, de groupe de villages, de communes et a pour mission : i) l'information et la sensibilisation des riverains des plans d'eau sur les dispositions légales et réglementaires en matière de pêche ; ii) l'appui pour la mise en œuvre des programmes d'aménagement et de gestion des plans d'eau ; iii) la sauvegarde des pratiques traditionnelles visant la protection des ressources et du milieu aquatique et iv) le soutien à toute action visant une protection des berges des plans d'eau ;
- le conseil de pêche : créé à l'échelle du département lorsque les activités de pêche le justifient, il est chargé de : i) veiller à une coordination des activités des comités de pêche aux fins d'une plus grande efficacité et d'une meilleure synergie ; ii) informer et apporter des appuis au règlement des problèmes socio-professionnels liés à l'exploitation des plans d'eau à l'échelle du département ; iii) appuyer les comités de pêche dans l'exécution de leur mission statutaire ; iv) contribuer au règlement de tout différend entre les communautés villageoises et ayant trait à la gestion des ressources en eau[203].

Au regard de ce développement on retient que la gestion des ressources en eau ne souffre pas d'organisation structurelle. Ce qui manque c'est la mise en œuvre et les moyens d'accompagnement du fonctionnement quotidien de ces structures. Ce

[202] Décret n° 96-317 du 02 août 1996.
[203] GWP/AO / PFWG-GAO (2009 : 4-6).

cadre institutionnel ainsi décrit s'appuie sur des documents de politique et de stratégie d'intervention en matière de fourniture d'eau potable au Bénin.

3.6. Principes directeurs de la stratégie AEPA 2005-2015 au Bénin

L'Etat, dans sa politique de fourniture du service eau, est à sa deuxième stratégie d'approvisionnement en eau potable. Cette stratégie a été adaptée à la décennie des Nations-Unies "Eau, source de vie 2005-2015".

> « *La stratégie de l'alimentation en eau potable en milieu rural est un instrument de la politique nationale du Bénin en matière de distribution de l'eau potable et d'équipement de la zone rurale en infrastructures hydrauliques. Elle tient compte de la Stratégie de la Réduction de la Pauvreté et des Objectifs du Millénaire pour le Développement*[204]*.*

Elle oriente l'action du Gouvernement dans le secteur de l'eau par des principes directeurs et un plan d'action en vue de sa mise en œuvre. La stratégie d'approvisionnement en eau potable et assainissement fixe les principes suivants dans le cadre de l'alimentation en eau potable en milieu rural au Bénin :

- *la décentralisation du processus de décision à travers les communes qui planifient à partir de la demande des usagers ;*
- *la participation des usagers au financement, à la gestion, au renouvellement des équipements et au suivi des ouvrages ;*
- *la recherche de la réduction du prix de revient de l'eau par la prise en compte de propositions techniques à moindre coût et de gestion efficiente ;*
- *la promotion du secteur privé dans les activités de construction, d'exploitation, de suivi et d'intermédiation sociale avec un effort consenti pour appuyer la professionnalisation de tous les acteurs, notamment les acteurs locaux opérant dans le secteur ;*
- *le renforcement de la déconcentration technique et administrative de l'administration centrale dans son rôle de régulateur du secteur et l'établissement de relations fonctionnelles entre ces structures déconcentrées et les communes*[205]. »

[204] L'objectif 7 des Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD) vise à « *assurer un environnement durable*. » Cet objectif prend en compte le volet approvisionnement en eau potable à travers la cible 10 « *réduire de moitié, d'ici à 2015, le pourcentage de la population qui n'a pas accès de façon durable à un approvisionnement en eau potable.* », *Premier rapport sur les OMD*, pp. 19-20

[205] MMEH / DGH (2005 : 13-14).

Ainsi, différents acteurs sont-ils planifiés pour intervenir dans l'approvisionnement en eau potable au niuveau décentralisé au Bénin. Il s'agit des communes, des communautés, de l'Etat central, de l'Etat déconcentré et des structures d'intermédiation sociale. Chacun d'eux a un rôle prépondérant dans le cadre de la décentralisation du secteur de l'eau. L'eau faisant partie des compétences transférées aux communes depuis 2003. La question qui reste réccurrente à ce propos c'est l'exercice réel des compétences transférées aux collectivtés territoriales.

On retient en conclusion partielle que deux grandes catégories de sources desservent les populations et facilitent leur accès à l'eau : les eaux traditionnelles et les eaux modèles. Chaque source d'eau présente ses contraintes et l'accès à l'eau se construit et se dispute en rapport avec elles mettant entre parenthèses les principes de sa gouvernance.

Au regard de la systématisation des eaux et des contraintes liées à leur disponibilité et à leur continuité en passant par l'organisation du service eau au Bénin, à quelle fin l'eau est-elle utilisée chez les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* ?

<u>CHAPITRE IV :</u> CONTEXTES DES USAGES DE L'EAU EN TERRE *AYÍZƆ*

Ce chapitre investit ce qui est fait avec l'eau en rapport avec le risque de santé pour les usagers. L'analyse des usages de l'eau en rapport avec les sources d'eau a abouti à une catégorisation des « *usages à risque* » (Mêliho, 2011). Les réflexions sur les usages de l'eau (Mêliho et *al*., 2013, 2012 ; Brelet, 2012 ; Mêliho, 2011 ; Euzen, 2010 ; Bako-Arifari et Kpatchavi, 2009 ; Bouju et *al.*, 1998) sont assez récentes. Elles s'inscrivent dans la problématique « *eau, enjeux du millénaire* »[206].

> « *(…), la pollution ainsi que le gaspillage industriel de l'eau ne feront qu'accroître sa pénurie. Cette nouvelle situation exige un sérieux examen des savoirs et des discours concernant les diverses utilisations de l'eau douce, ainsi que des manières de vivre qui nous relient à cette ressource vitale, cette compagne si présente tout au long de notre vie -dès l'instant même de notre conception et jusqu'à notre disparition, quelle que soit notre culture ou, comme le diraient certains, notre civilisation-* » (Brelet, 2012 : 21).

En effet, l'homme a un besoin vital d'eau et, outre le fait qu'il l'absorbe (boisson, aliment), il l'utilise pour des activités domestiques, industrielles, agricoles, auxquelles correspondent des usages bien différents les uns des autres et souvent incompatibles entre eux et / ou complémentaires. On distingue de par le monde des usages de l'eau catégorisés ainsi qu'il suit : usages domestiques (Bouju et *al.*, 1998), usages agricoles, usages industriels, usages liés à la production d'énergie, usages liés au transport, usages liés à la pêche, usages liés aux loisirs, usages liés à la santé, usages liés à l'eau dans la ville[207], etc. A ces différents usages s'ajoutent les usages sacrés, les usages collectifs, les usages liés aux contraintes naturelles, etc. Les usages de l'eau enregistrés dans le cadre de cette étude sont catégorisés en usages ordinaires pour ce qui concerne tous les « *usages domestiques* » (Bernard-Sylvestre et Euzen, 2013 ; Riaux, 2006 ; Bouju et *al.*, 1998), les « *usages agricoles* » (Riaux, 2006 ; Bouguerra, 2003), les usages économiques (Mêliho, 2011), les usages sacrés (Birnbanm et Chazel, 1975), les « *usages thérapeutiques* » (Vogel, 1983) ou hydrothérapie, etc. (Mêliho et *al.*, 2012). Mais avant, quels sont les types d'activités menées autour des points d'eau ?

---

[206] *Cf.* « L'anthropologie de l'eau » *in Le petit journal des néoanthopologue*s, fannyparise.wordpress.com, consulté en août 2011.

[207] *Cf.* "*Les différents usages de l'eau*" consulté en juillet 2010, www.crdp-montpellier.fr/ressources/eau/usages.htm#retour.

4.1. Activités et hygiène autour des points d'eau

La question de l'hygiène fait partie de la problématique de l'éducation pour la santé (Mêliho, 2004 ; Tillard, 2000 ; Idrissou, 1999 ; Sillonville, 1988, Agboton, 1981). Dans le cas d'espèce, on parlera des activités et de l'hygiène autour des sources d'eau traditionnelles (lagune, marigot, rivière, puits, etc.) et de "l'eau à la mode", mieux des eaux modèles. S'agissant des activités autour de l'eau à la mode (forage), les observations montrent qu'il n'y a pas d'activités d'ampleur. Les acteurs sociaux viennent chercher l'eau qu'ils amènent chez eux pour utilisation. Quelquefois les hommes amènent leurs motos au forage pour lavage. La question qui a abordé cette préoccupation est la suivante : "*quelles sont les activités menées autour des points d'eau* ?" Les informateurs ont cité au sujet des forages, le lavage des motos et le puisage de l'eau à des fins d'utilisation à domicile et rien pour les puits. On en déduit que les activités menées autour des forages ne sont pas de nature à hypothéquer leur entretien en vue du maintien de l'hygiène adéquate.

En effet, les villages de l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* font une expérience embryonnaire de la gestion des forages. Personne n'a la charge de l'entretien de ces ouvrages et il n'existe pas de comité de gestion fonctionnel[208] comme l'expliquent les témoignages de quelques-uns. « *Personne n'est chargé de son entretien. Ce matin, j'ai balayé les alentours moi-même bien que des femmes soient-là*[209] ». Une autre personne ajoute « *Celui qui s'occupe de la vente de l'eau, ceux qui l'utilisent* [210]». On note une contradiction de point de vue justifiant les raisons du défaut d'entretien du forage à *Akpomɛ̀ Kɛ̀njí*.

A propos des eaux traditionnelles intéressons nous d'abord aux puits. Il a été noté que ce sont les propriétaires ou les femmes de la concession où les puits sont creusés qui se chargent volontiers de leur entretien. Les réponses à la question " *qui s'occupe de la propreté des points d'eau ?* " en disent mieux : « *C'est moi, c'est celui chez qui se trouve le puits, c'est le propriétaire du puits,…* ». On observe que « *l'entretien du puits est une affaire de bonne volonté de ses initiateurs et de ses utilisateurs* » (Olivier de Sardan et Dagobi, 2000 : 155). L'article 78 du code d'hygiène publique renforce le mode d'entretien identifié pour les puits. Il stipule que,

[208] Les informateurs ont parlé de comité de gestion dans les villages *Akpomɛ̀* et *Axɔzɔnnùɖé*, mais qui ne sont pas fonctionnels.
[209] Propos d'un interviewé à *Akpomɛ̀ Kɛ̀njí*, 27 mai 2010.
[210] Données d'enquête, entretien individuel, 11 juin 2010.

« *les puits sont tenus en état constant de propreté. Il ne doit être procédé à leur nettoyage ou désinfection que conformément à la réglementation édictée par l'autorité sanitaire* » (Ministère de la Santé Publique, 1987 : 11).

Concernant, les activités autour des autres catégories d'eaux traditionnelles (marigot, rivière, lagune, etc.), il a été identifié la lessive, le bain du corps, la pêche et le puisage à usage domestique. Toutefois, ces sources d'eau ne bénéficient d'aucun soin d'hygiène particulier puisque cela relève d'une propriété communautaire[211]. L'eau étant par nature propre selon la perception populaire des informateurs. L'expression qui le dit bien chez les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* est empruntée au panégyrique des *Yɔkɔnu* qui dit ceci « *tɔdonu ma ku ɖio* » signifiant que « le bord de l'eau n'est jamais sale ».

Voyons à présent le mode de transport et de stockage de l'eau.

4.2. Manipulation de l'eau : transport et stockage

Dans les pratiques courantes de collecte des eaux de la source ou point d'eau à la maison on observe diverses manipulations. La manipulation de l'eau peut la rendre insalubre dans certains cas. Cette action prend en compte tout le système de transport et le mode de stockage de l'eau dans le milieu d'investigation. Le travail s'est intéressé au prime abord aux récipients utilisés pour le transport d'un côté et où l'eau est stockée de l'autre. Divers récipients sont utilisés dans le transport de l'eau à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. Il s'agit de bassine et de seau en plastique non couvert à l'usage des femmes et des enfants. D'autres récipients sont également utilisés tels que les bidons, les petits bols non-couverts, les seaux en plastique couverts, etc. Le bidon est utilisé dans la plupart des cas par les hommes. Les enfants utilisent le petit bol non-couvert et le seau en plastique (*cf.* photo ci-dessous).

Dans cette panoplie de récipients de transport de l'eau seul le bidon répond aux normes hygiéniques d'une certaine manière. Ces récipients peuvent polluer l'eau si elle était puisée à une source potable et aggraver sa pollution pour ce qui concerne la source naturelle et providentielle. Odoulami (2009) à l'observation du système de collecte des eaux de la SONEB à Cotonou trouve que « *dans le transport de l'eau*

[211] Appartenant à tout le monde, qui n'a pas de titre de propriété. Et dans l'entendement des communautés observées, ce qui est commun est négligé, ne reçoit aucun entretien ; c'est seulement à l'usage qu'on lui reconnaît une utilité.

potable du lieu de vente au domicile, celle-ci n'est pas souvent protégée par la plupart des ménages. L'eau est exposée à la poussière et transportée à bout de bras ou sur la tête » (Odoulami, 2009 : 138).

En milieu rural où le mode de transport de l'eau est pareil qu'en milieu urbain, on observe par surcroît l'utilisation, dans certains cas, de stabilisateurs[212]. L'une des raisons de l'utilisation de stabilisateurs évoquées est la longue distance entre le point d'eau qu'il soit traditionnel ou moderne et le domicile en vue de la maîtrise du flux de ballotage pendant le déplacement. Concernant la non-utilisation de stabilisateurs, les usagers ont fait remarquer que les feuilles tenant lieu de stabilisateurs portent des vers capables de polluer l'eau quelle que soit sa source. « *Je n'utilise pas de stabilisateur parce que les feuilles salissent l'eau qui donne en retour des maladies*[213] ». Il en résulte que les enfants ont une connaissance des origines de certaines maladies et ils sont conscients que l'eau polluée donne de la maladie. La photo suivante illustre les récipients du transport de l'eau.



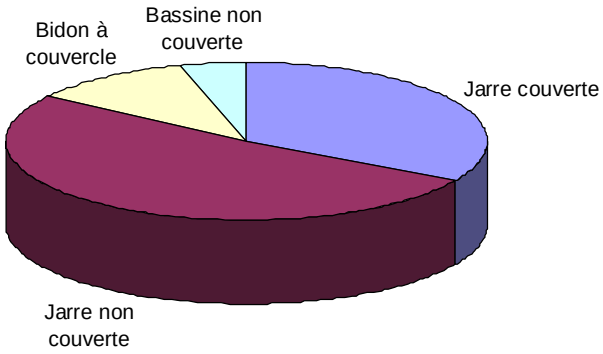
Photo 15 : Récipients de transport d'eau
Source : Cliché Mêliho, mai-juin 2010

Cette photo montre que les récipients utilisés pour le transport de l'eau sont réellement les bidons, les seaux en plastique et les bassines. On observe des élèves en train de nettoyer les récipients pour prendre l'eau.

[212] Un stabilisateur est un objet plongé dans l'eau pour la maintenir en équilibre dans le récipient surtout quand il s'agit de bassine ou plastique non-couvert tels qu'évoqués par les informateurs. Dans le cas d'espèce le stabilisateur utilisé dans tous les cas est la feuille d'arbre.
[213] Propos d'un enfant à l'EPP *Misɛ̀bɔ*, 10 juin 2010.

Dans le cadre du stockage de l'eau, les observations aussi bien que les entretiens ont abouti aux résultats illustrés par le graphique ci-après.

Graphique 3 : Récipients de stockage d'eau



Source : Données de terrain, mai-juin 2010

Le graphique montre que la jarre est un matériel de stockage plus utilisé dans le milieu. La bassine non-couverte occupe une frange réduite chez les personnes interviewées. Odunlami (2009 : 133) avait déjà observé que « *(…), la jarre, un mode de conservation très ancien, est encore bien utilisée à Cotonou* ». C'est dire que les matériaux traditionnels locaux sont encore d'une utilité importante malgré l'essor des récipients modernes. Une fois l'eau collectée et stockée à quel usage est-elle destinée ?

4.3. Usages ordinaires

Les usages qualifiés d'ordinaires sont multiples et prennent différents aspects. Agassounon et *al.* (2007 : 114) précisent que « *l'eau intervient dans la vie de tous les êtres vivants comme un élément essentiel.* ». Bouguerra (2003 : 39) ajoute que « *l'islam a même institué "*haq al shafa *(*shirbi*)" ou le "droit d'étancher sa soif" à tout un chacun fut-il le pire des ennemis* » pour traduire l'usage de l'eau comme boisson. Et Hodonou (2011 : 48) de prouver que « *(…), l'eau bue n'est pas toujours potable là où son accès est possible* ».

Les usages de l'eau observés dans le milieu de recherche s'expriment en ces termes : *mì nɔ lawú nà* ! (nous nous lavons avec de l'eau !), *mì nɔ nyà nù nà* ! (nous faisons la lessive avec l'eau !), *mì nɔ wà nù bí nà* ! (nous faisons tout avec l'eau !), etc. Cette dernière réponse résume tous les usages possibles de l'eau étant donné

que les usages ne se font pas de façon simultanée chez le même acteur. Les usages découlent du besoin instantané de l'homme qu'il s'agisse du bain, de la vaisselle, de la préparation du repas, de la soif, etc. Dans le cas spécifique de la femme, les informateurs ont évoqué la toilette intime matinale « *nyɔnù fɔn zànzàn ɔ, sín wɛ e nà mɔ doblo eɖe ɖo ; e nà fún núkúnmɛ dò kpódo ágá kpán* » signifiant par là (qu'au réveil le matin, la femme a besoin d'eau ; elle va faire sa toilette intime et se débarbouiller). De cette réflexion, il ressort qu'apparemment la femme a plus besoin d'eau que l'homme surtout pour ce qui concerne le bain ou la toilette du corps. L'eau utilisée pour ces différents usages n'est pas spécifique d'un moment à l'autre et d'un lieu à l'autre. Toutes les sources d'eau présentées (chap. 4) sont utilisées à différentes fins. De fait, « *à chaque point d'eau naît une activité, un usage propre à chaque utilisateur* » (Euzen, 2004 : 6).

Ainsi, dans le cas des besoins de l'eau liés à la lessive, se laver le corps et le bain, les entretiens associés aux observations ont-ils permis de découvrir que dans la plupart des cas l'eau de surface[214] est la plus utilisée. Il n'y a pas eu de raison spécifique déclarée, mais le fait observé est que pour ces besoins les usagers de l'eau profitent de leur retour des champs ou du secteur d'activité dont ils sont du ressort pour prendre un bain avant de rentrer à la maison. Certains, en sortant, prennent le temps de se laver à la source puis continuent leur chemin. D'autres pour des raisons personnelles quittent la maison pour aller se laver au marigot puis retournent à la maison. Dans d'autres cas, certains profitent des eaux d'inondation pour nager et se baigner pendant leur déplacement (cas des enfants qui s'immergent en marchant), car les pistes étant inondées au-delà de leur taille.

Pour les cas spécifiques de la lessive, nombreux sont les acteurs qui vont au marigot, à la mare, à la rivière, mieux à la source d'eau disponible dans sa localité. Les photos 16 et 17 traduisent des usages multiples de l'eau de marigot en ce qui concerne la lessive et le bain. L'homme, du retour du champ, vient laver ses haillons et prend en même temps un bain (photo 16) pendant qu'une femme fait la lessive et ses enfants se baignent à côté (photo 17).

Dans une étude récente Sturma et Becerra (2012 : 217) rapportent qu'« *à Mayotte, la tradition pour les "*bouéni*", nom signifiant femmes, est d'aller laver le linge à la*

[214] Il s'agit bien de l'eau de marigot, de la rivière, des bas-fonds.

rivière, lieu de socialisation où elles échangent histoires et nouvelles du village ». On en déduit que l'usage de l'eau est sans limite. D'ailleurs les eaux de surface sont abondantes à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* et donc disponibles. Mais aussi, elles sont bien appréciées par les usagers comme en témoigne un enseignant.



Photo 16 : Bain et lessive à *Godrokpa*



Photo 17 : "La famille" pendant bain et lessive à *Dovitó*

Source : Cliché Mêliho, octobre 2012 et mai-juin 2010 respectivement

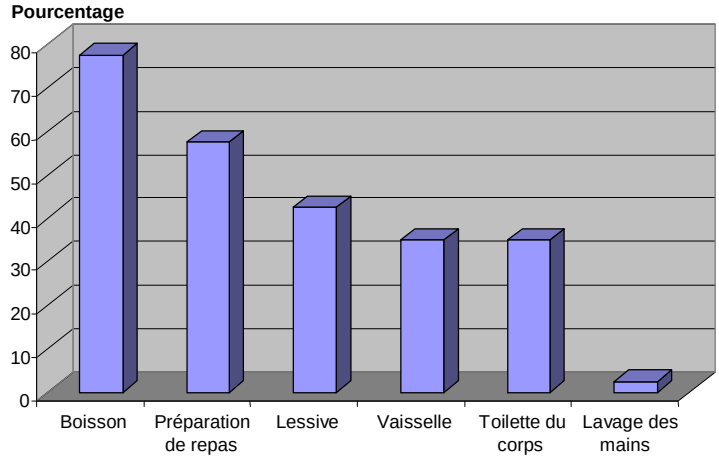
« *Pour la population, l'eau est fraîche, de bonne saveur et mousse bien. Donc, elles ne peuvent pas la laisser*[215] ». Hèdiblè (2007) a aussi observé les critères d'appréciation de l'eau dans les centres ruraux du département de l'Atlantique. « *L'appréciation de la qualité de l'eau selon la population interrogée, repose sur quatre paramètres : le goût, la couleur, l'odeur et la limpidité* » (Hèdiblè, 2007 : 47). A *contrario*, Bernard-Sylvestre et Euzen (2013) renchérissent cette appréciation de l'eau par la perception des usagers à Paris. Elles rapportent que pour les personnes interrogées « *une bonne eau, c'est essentiellement une eau neutre en goût, non-calcaire, agréable au goût, claire et transparente, sans odeur* » (Bernard-Sylvestre et Euzen, 2013 : 40).

En conséquence, les sources d'eau traditionnelles induisent des « *pratiques sociales traditionnelles* » (Sturma et Becerra, 2012 : 217) qui répondent aux habitudes et aux besoins des acteurs sociaux comme l'illustrent les propos ci-dessous. « *Pour la lessive et la toilette du corps, personne ne se lave avec l'eau de la pompe ; tout le monde se lave avec Akpo ou Hlàn*[216]*». « Nɛ́wé Gbà sert dans la lessive car l'eau de la pompe ne fait pas de mousse*[217] ». Les usages ordinaires de l'eau concernent

[215] Propos recueilli, EPP *Hwɛgúdò* centre, 11 juin 2010.
[216] Propos recueilli, EPP *Akpomè*, 27 mai 2010.
[217] Propos recueilli, *Axɔzɔnnùɋé*, 11 juin 2010.

aussi la boisson, la préparation du repas, la vaisselle, etc. Ces usages sont aussi fréquents peu importe la source d'eau (*cf.* graphique 4).

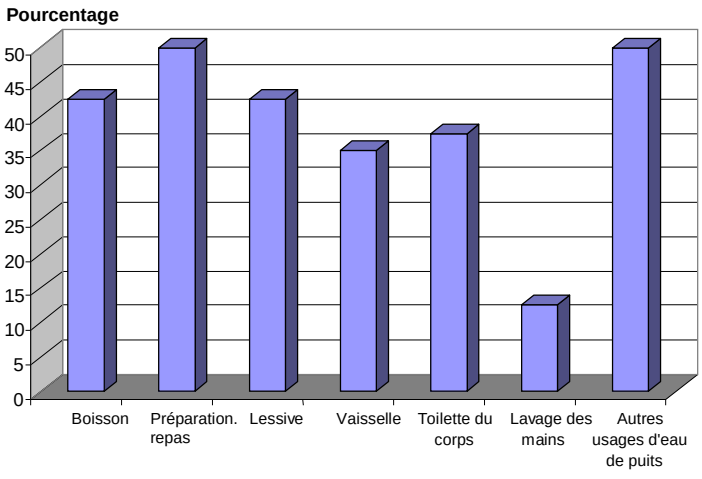
Graphique 4 : Usages de l'eau de forage



Source : Mêliho, 2011, p. 79

Ce graphique montre que pour la boisson, l'eau de forage est plus utilisée là où elle existe. Suivent respectivement les usages de l'eau liés à la préparation du repas, la lessive, la vaisselle, la toilette du corps et le lavage des mains dans une proportion très réduite. Il en ressort une attitude mitigée des acteurs dans les usages de l'eau, elle-même fondée sur les habitudes et les modes de vie ordinaires. Les usages de l'eau de forage tels qu'énoncés ici sont fondés sur les savoirs sanitaires venant des acteurs extérieurs. « *D'une manière générale, les sources d'eau qui sont protégées par les divinités constituent le principal réservoir d'eau de qualité pour les personnes traditionnalistes qui les préfèrent aux réseaux d'adduction d'eau villageoise* » (Hèdiblè, 2007 : 49). Cependant, les puits ne sont pas du reste (*cf.* graphique 5).

Graphique 5 : Usages de l'eau de puits



Source : Mêliho, 2011, p. 79

Le graphique 5, par contre, montre que la préparation du repas est l'usage de l'eau le plus fréquent à côté des autres usages. Après déduction, on retient que l'eau de forage est la plus utilisée pour la boisson, mais aussi la préparation du repas à l'instar de l'eau de puits. Les autres usages ci-dessus ne sont pas occultés. Ceci confirme les analyses précédentes au sujet desquelles l'eau quelle que soit sa source couvre tous les usages inhérents à la vie. « *(…) l'homme utilise l'eau pour des fins diverses telles que : boisson, cuisson des aliments, lavage des ustensiles, des vêtements et autres* » (Agassounon et *al.,* 2007 :114).

De ces observations on peut recourir à l'hypothèse selon laquelle la corvée d'eau résultant du transport et du stockage limite la nécessité d'aller à l'eau de forage. Ceci est d'autant plus vrai qu'il faut remarquer que le besoin de puiser l'eau pour la lessive et la toilette, constitue pour les acteurs sociaux un fardeau inutile. Dans la mesure où, on est conscient qu'au même moment, la solution d'aller utiliser l'eau à la source et de retourner chez soi fait gagner du temps et de l'énergie physique puis semble être la solution la plus idéale, offrant plus de commodité puis s'associant aux habitudes. On y fait recours à son aise. C'est un déterminant renforcé par la disponibilité et la continuité du service de l'eau sans qu'on ne se préoccupe de sa qualité[218] au prime abord. Ainsi, les acteurs sociaux sont-ils moins imprégnés du fait que si *l'eau est souillée* l'homme va tomber *malade* en l'utilisant, car la santé de l'homme est tributaire de la santé des eaux.

Dans le cadre des usages des eaux d'inondations, les acteurs sociaux ont une certaine contrainte résultant des phénomènes naturels. Le sol du milieu de recherche est hydromorphe et les risques d'inondation s'accroît à la tombée des pluies et à la montée des eaux du fleuve *Wemɛ*. Les usagers sont alors contraints d'être en contact permanent avec l'eau même dans les besoins de déplacement (photo 18). Hodonou (2011 : 48) a prouvé que « q*uand on marche dans l'eau, on est souvent exposé au froid et à la maladie* ». Ses propos justifient ainsi le risque de maladie liée à l'eau pour le cas spécifique des eaux d'inondation. Ce risque fait partie du quotidien des acteurs observés dans cette recherche puisque pendant les périodes d'inondations les pistes de desserte rurale et les lieux de travail (les champs) sont occupés par l'eau.

[218] La disponibilité, la continuité et la qualité des services sociaux de base dans les secteurs de l'eau, la santé et l'éducation sont repris par Kpatchavi (2010 : 184).



Photo 18 : Piste principale inondée de *Hwɛ́gudo* à *Hungɔn Godro*
Source : Cliché Mêliho, octobre 2012

Cette photo illustre les contraintes naturelles pour les populations de se déplacer dans l'eau pour joindre les autres localités du milieu. La photo 18 est une image de la voie de desserte principale joignant *Sɛjɛ-Denu* à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. Cette voie est praticable seulement à pieds depuis 2010 avec passage dans l'eau à plein temps. La photo illustre à suffisance qu'on ne peut joindre *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* d'une part et *Akpomɛ* d'autre part sans passer dans l'eau. Pendant les inondations, les villages *Akpomɛ́* et *Aglangbɛ́n* sont accessibles seulement à pirogue après l'intersection conduisant à *Godrokpa*, le cours d'eau miraculeux du milieu. Cette source d'eau a des vertus médicinales.

4.4. Usages thérapeutiques ou hydrothérapie

Dans la perspective des usages de l'eau liés à la santé, l'eau intervient pour entretenir l'organisme et soigner la maladie par l'hydrothérapie. « *(…), en arabe, shafa signifie non seulement étancher sa soif, mais aussi "guérir" ou "restaurer ou recouvrer sa santé", indication ô combien claire quant aux vertus de ce liquide vital* » (Bouguerra, 2003 : 39-40). Dans les deux cas, il s'agit respectivement de l'hydrothérapie préventive et de l'hydrothérapie curative. A propos de l'hydrothérapie préventive, l'association AHAVA suggère d'« *hydrater votre organisme : 2l d'eau, hors repas* » (Fondation Friedrich Naumann, AHAVA, 1996 : 26). A cela, il ajoute le « *jeûne hydrique (où l'on boit de l'eau* » (Fondation Friedrich Naumann, AHAVA, 1996 : 28). Pour AHAVA (1996),

> « *le jeûne, c'est là une technique éprouvée qui non seulement est efficace mais économique. Beaucoup ont peur du jeûne, mais c'est une technique de nettoyage du corps. Si à l'extérieur, un bon bain permet de nettoyer la peau, le nettoyage de l'intérieur se fait mieux avec le jeûne. La cessation de l'alimentation permet au corps de sortir tous les déchets et de les envoyer vers l'extérieur. Lorsque le nettoyage est opéré, la santé revient. C'est une technique utilisée souvent pour guérir plusieurs maladies dont le paludisme* » (Fondation Friedrich Naumann, AHAVA, 1996 : 28-29).

Concernant l'hydrothérapie curative, un article lu sur internet indique ce qui suit :

> « *c'est une pratique populaire au Japon aujourd'hui de boire de l'eau dès le réveil chaque matin. De plus, des tests scientifiques en ont prouvé la valeur. Nous publions ici une description de l'usage de l'eau. Pour des maladies anciennes et graves, ainsi que pour des maladies modernes, la cure d'eau a été jugée un succès par une société médicale japonaise par la guérison à 100% des maladies suivantes : maux de tête, paludisme, douleurs générales, système cardiaque, arthrite, pouls trop rapide, épilepsie, excès de poids, bronchite, asthme, tuberculose, méningite, maladie rénale et urinaire, vomissement, gastrite, diarrhée, hémorroïdes, diabète, constipation, toutes les maladies d'yeux, cancer de l'utérus, difficultés de menstruation, maladies des oreilles, nez et gorge* ».

Il résulte de ce texte que boire de l'eau est un remède contre le vomissement, la gastrite, la diarrhée, voire les maux de la gorge. Dans le cas spécifique des crises cardiaques une société de médecine recommande d'utiliser l'eau pour être guéri.

Encadré 1 : Crise cardiaque et le fait de boire de l'eau chaude

Voici un excellent article qui vous parle de crise cardiaque… pas seulement de boire de l'eau chaude après un repas.
Les chinois et les japonais boivent du thé chaud avec leurs repas, pas de l'eau froide ; peut-être est-il temps d'adopter leurs habitudes quand nous mangeons.
Cet article s'adresse à ceux qui boivent de l'eau froide lors de leurs repas.
C'est toujours plaisant de boire froid, cependant, l'eau froide fige les aliments et les gras absorbés et ralentit la digestion.
Cette "boue" réagit ensuite à l'acidité de l'estomac et est ensuite absorbée par l'intestin plus vite que les aliments solides.
Cette "boue" tapisse l'intestin, se transforme éventuellement en gras et conduit au cancer. Il est préférable de prendre une soupe chaude ou de l'eau chaude (thé) après un repas.
Les symptômes d'une crise cardiaque ne sont pas toujours une douleur au bras gauche.
Soyez attentifs à toute douleur intense à la mâchoire.
Vous n'avez peut-être jamais de douleur à la poitrine durant une crise cardiaque… la nausée et une sueur abondante sont aussi des symptômes à considérer. 60 % des personnes qui ont une crise cardiaque durant leur sommeil ne se réveillent jamais. Une douleur à la mâchoire peut vous éveiller d'un sommeil profond.
Soyons attentifs. Plus nous sommes avisés, plus grandes sont nos chances de survie.

Source : Medicine Net. Com, 2004

La lecture de ce texte en encadré laisse découvrir que l'eau[219] est un puissant remède pour la promotion de l'état de bonne santé des acteurs sociaux qu'elle soit utilisée froide ou chaude ; chacune de ces états de l'eau[220] ayant ses vertus. L'eau du champ d'investigation qui a des vertus thérapeutiques merveilleuses est celle de *Godro* dans le hameau *Hùngɔn* du village *Akpomɛ*. A en croire les déclarations dans les autres villages, l'eau de source naturelle avait, autrefois des vertus thérapeutiques du fait qu'elle est jonchées de feuilles d'arbres, de débris végétaux et d'animaux qui lui confèrent cette vertu[221]. Les propos suivants sont assez illustratifs :

> « *Hwe e nɔ hun, ama e nɔ ja do sinɔmɛlɛ bi wɛ nyi glo bɔ mɛxolɛ nɔ nu (le soleil qui brille, les feuilles qui tombent dans l'eau, sont tous de protection que les aïeux boivent). Viɖe xo kplɛbɛ ɔ (paralysie infantine) : Dovi sín sìn jɛn wɛ na jɛ atin goto ɔ ji (l'enfant qui souffre de paralysie, c'est l'eau de Dovi qu'il faut mettre sur l'écorce d'arbre). Nu ɖé hín sìn ɔ wa ka ji wu (ce qui a amené l'eau est mystérieux, étrange). Celui qui a commis l'adultère, l'eau de Dovi intervient pour le guérir. Il y a des hommes de mauvaise foi qui peuvent verser quelque chose par terre, on utilise aussi l'eau de Dovi. Il y a des tisanes pour lesquelles l'eau recommandée est celle de gbasin pour guérir la bilharziose (aɖɔfɛ), l'énurésie (pipi au lit)* »[222].

Bako-Arifari et Kpatchavi (2009 : 195) ont aussi observé dans les Aguégués que : « *l'eau de la rivière Boé est réputée pour avoir des vertus thérapeutiques du fait de l'apparence de décoction ou de tisane qu'elle offre à cause de la présence de certain nombre de plantes aquatiques considérées comme médicinales* ». Et Tonutti (2007) d'ajouter « *(…) : un moine, tourmenté par le mal aux dents, demanda qu'on lui apporte de l'eau où avaient été lavés les pieds de l'abbé Philibert ; la partie souffrante touchée par cette eau, la douleur disparut* » (Tonutti, 2007 : 50). Abordant l'universalité de la thérapie de l'eau l'auteur précise que « *près des sources thermales on pratiquait l'hydrothérapie, qui consistait en des bains chauds et froids*[223] *pour soigner différentes pathologies* » (Tonutti, 2007 : 40). Ainsi « *les bains turcs ou bains de vapeur sont utiles dans les congestions, les retentions d'urine fréquentes*

---

[219] Dans une réflexion produite au XX[è] siècle (Vogel, 1983) rapporte que les « *maux de tête, congestions cérébrales, fatigue de plomb, indigestions, anorexie et beaucoup d'autres maux sont influencés positivement par le bain de siège avec frottement. De même la frigidité ainsi que la surescitation sexuelle peuvent être combatues avec succès (…)* » (Vogel, 1983: 394).

[220] Caprara (2000) a parlé d'*état rituel* et Durkheim (1913) d'*état religieux*. J'évoque ici le concept d'*état de l'eau*.

[221] *Cf.* Vogel (1983 : 382) « *(…) l'effet curatif dépend des substances de lest charries par l'eau, qu'il s'agisse de glaise, d'argile ou de terre marécageuse. L'eau devient alors un remède sous forme de bain et de boisson de par sa teneur en substances minérales et en énergie* ».

[222] Entretien de groupe à *Misébɔ*, 28 septembre 2012.

[223] Vogel (1983 : 387) recommande « *des piétinements dans l'eau (…) : 3 minutes dans l'eau chaude ; une demi-minute dans l'eau froide* ».

chez les hommes âgés, de même que dans les catarrhes et les inflammations de la vessie » (Vogel, 1983 : 387). Babadjidé (2011) rapportant la symbolique de l'eau chez les populations du Bassin du fleuve Mono précise aussi que,

> « *parmi les représentations collectives du symbolisme de l'eau, celle prélevée dans la jarre du dieu "*Azɔn*" avec la coquille de l'escargot et donnée à un malade le guérissait de ses maux. De même, celle de la jarre du dieu "*Dan*" bue donnerait le bonheur et la chance* » (Babadjidé, 2011 : 95).

Les exemples de l'hydrothérapie foisonnent et un retour chez les *Ayizɔ* retrouve l'eau appelée *Tɔgbomansi* (une eau qu'on va chercher à *Ajohun*) utilisée dans les rites de purification en cas d'adultère chez la femme. Le sacrifice réalisé isole et protège de la transgression et de la violation. Aussi, l'eau qui guérit amène-t-elle la rédemption et le pardon. Cette réflexion est empruntée à Hermann-Mesfen (2012 : 4) pour qui « *l'eau bénite était source de guérison. L'importance du recours par les fidèles infectés au VIH à la cure par eau bénite témoigne de la place qu'occupe, dans cette religion, le pardon et la rédemption* ». Elle explique que,

> « (…) *le christianisme éthiopien est d'abord une religion de pardon, incidemment, elle investit plus la guérison que la prévention. (…). La guérison ou sortie de la maladie apparaît être ainsi le reflet inverse de l'entrée dans la maladie, il peut être envisagé comme un processus-événement auquel un grand nombre d'acteurs et d'institutions participent* » (Hermann-Mesfen, 2012 : 4).

Ces réflexions mettent en exergue la « *valeur thérapeutique* » (Vogel, 1983) de l'eau où « *(…) les bains de siège sont surtout à recommander aux femmes souffrant de stases veineuses et souvent atteintes de crampes* » (Vogel, 1983 : 387). Il en résulte que naturellement, les eaux de sources traditionnelles sont de puissants remèdes contre le traitement des maladies. A propos de certains maux spécifiques l'usage de l'eau est accompagné d'autres substances. A en croire Vogel (1983) « *un bain de schlenz hebdomadaire est bon pour ceux qui souffrent de troubles de métabolisme et de circulation. (…). En cas d'obésité il est recommandable d'ajouter à l'eau du sel marin ou un bon sel de bain, et cela en plus des herbes* » (Vogel, 1983 : 391). Les vertus de l'eau relèvent de la médecine allopathique. Cependant, l'usage de l'eau vertueuse donne des effets contraires en présence de « *pollutions bactériennes qui peuvent transmettre des maladies très dangereuses* » (Vogel, 1983 : 383). Examiner l'effet curatif de l'eau, c'est reconnaître son champ de tension électrique qui peut être transmis au corps humain (Vogel, 1983 : 382). Voyons à présent l'eau dans les usages économiques.

4.5. Usages économiques de l'eau

Les usages économiques de l'eau (Mêliho, 2011) sont ceux relatifs à la production, à la répartition et à la commercialisation des biens et des services liés à l'eau. Les activités économiques dans lesquelles l'eau intervient sont : la pêche, le transport, la construction d'infrastructures, la transformation de produits (huile de palme, akassa, etc). Dans une réflexion récente Nouroudine (2002) montre qu'aux comores « *les pêheurs partent en mer pour capturer du poisson dont ils feront trois sortes d'usage : le partage, la consommation familiale et la vente* » (Nouroudine, 2002 : 56).

Abordant le concept de *l'usage économique de l'eau*, les informateurs ont évoqué l'usage de l'eau lié à la construction des maisons d'habitation, des infrastructures socio-communautaires (fabrication de brique, pétrification de la terre de barre, construction de salle de classe,…), de préparation d'huile de palme, de préparation d'akassa, de beignet, de lavage des motos (par les conducteurs de taxi-moto), d'arrosage des plantes,… Certains vont chercher le bois de chauffe et le bambou (*aki*) dans l'eau de sources naturelles qu'ils vendent pour subvenir à leurs besoins économiques. D'autres y font la pêche pendant que certains utilisent l'eau comme moyen de déplacement dans leurs activités économiques. Ceux qui fabriquent du *sodabi* utilisent l'eau dans le système de refroidissement (photo 19).







Photo 19 : Refroidisseur du système Photo 20 : Bois de chauffe Photo 21 : Bambou des bas-fonds
Source : Cliché Mêliho, respectivement janvier 2012, mai-juin 2010 et mars 2013

La photo 19 illustrant le dispositif de préparation du *sodabi* présente un ensemble de jarres et de récipients parmi lesquels certains comportent l'eau de refroidissement du système tandis que d'autres reçoivent le produit fini par l'intermédiaire d'un entonnoir. La photo 20 présente l'image des bois de chauffe prêts à la vente. La

photo 21, par contre, montre un tas de bambou. Pour mieux documenter les usages économiques de l'eau, ce travail fait recours à des expressions locales à titre illustratif. L'encadré 2 présente des expressions d'usage économique de l'eau.

Encadré 2 : Expressions locales des usages économiques de l'eau

« *E nɔ nyà kɔ nà* » (l'eau sert à pétrir la terre de barre, à faire le mélange du sable et du ciment).
Propos d'un enfant à l'EPP *Misɛ̀bɔ*, 11 juin 2010

«*Mĭ nɔ klɔ dé ná* » (nous l'utilisons dans la préparation de l'huile de palme).
Propos d'un informateur à *Misɛ̀bɔ*, 11 juin 2010

« *Mĭ nɔ yi tɔjí bo nɔ nyì ɖɔ* » (on va à la pêche sur l'eau).
Propos d'un interviewé à *Akpomɛ̀*, 27 mai 2010

« *Mĭ nɔ kún hûn gbɔn ɛ́ jí* » (transport à pirogue).
Propos d'un informateur à *Akpomɛ̀*, 27 mai 2010.

« *Akí* » (coupure de bambou sur l'eau).

Source : Données d'enquête, mai-juin 2010

Les usages économiques de l'eau ci-dessus sont renchéris par Babadjidé (2011) qui indique que « *pour pétrir la terre entrant dans la construction de leur maison, pour distiller le vin de palme, pour éteindre le feu ou pour malaxer l'argile en vue de la fabrication des pots (à "Sɛ́" surtout) les populations utilisent les eaux de surface* » (Babadjidé, 2011 : 89). Ce verbatim met l'accent sur le type d'eau utilisé dans les activités nommées par l'auteur. Il s'agit bien de l'eau traditionnelle selon la catégorisation faite dans ce travail. De ces divers usages, on note un contact permanent entre l'eau et ses usagers comme l'illustrent les photos ci-contre.



Photo 22 : Départ à la traversée de *Hlàn* pour le marché d'*Akpàɖànù* (commune d'*Ajohun*)



Photo 23 : Rappelée pour une commande

Source : Mêliho, mai-juin 2010

Les photos (22 et 23) présentent deux images : celle d'une vendeuse qui va au marché d'une part et celle d'un enfant qui vient lui faire les commissions de "sa mère" d'autre part. L'enfant, pour joindre la marchande, marche pieds nus entre l'eau, les herbes et tous les autres organismes (microbes) visibles et invisibles, poissons carnassiers, etc. Dans ce déplacement, l'enfant est exposé à plusieurs risques dont le plus important pour ce travail est le risque de santé.

Nouroudine (2002), dans sa réflexion citée ci-dessus martèle que *« l'enjeu de la santé des pêcheurs au travail se présente donc selon une double exigence : a) travailler en bonne santé, et b) travailler en restant visant* » (Nouroudine, 2002 : 57). Il ajoute que vie et survie sont menacées par l'insécurité, le danger et le risque (Nouroudine, 2002). Pour preuve,

> « *depuis quelques années, les maladies liées à l'exercice des activités professionnelles prolifèrent (hernies, lombalgie), les accidents de travail se multiplient (mutilations corporelles, morsures, noyades), les disparitions en mer sont devenues récurrentes* » (Nouroudine, 2002 : 57).

Une réflexion de Bako-Arifari et Kpatchavi (2009) prend le problème à l'antipode dans un rapport des propos d'un informateur dans la commune des Aguégués. Ce dernier précise que « *l'eau du fleuve n'est pas sale, parce qu'elle coule. Le courant d'eau draine tous les déchets. Quand on va à la pêche et qu'on n'a pas d'eau, c'est elle qu'on boit, simplement, sans aucun risque pour nous les* tɔfinu » (Bako-Arifari et Kpatchavi, 2009 : 191). Il résulte que le risque pour les acteurs n'est pas lié au contact avec l'eau. Il se situe ailleurs. Ces observations suscitent une réflexion sur les *ailleurs des risques de santé*. Le sous-titre suivant aborde les usages de l'eau dans les activités agricoles.

4.6. Usages agricoles de l'eau

Les usages agricoles de l'eau font partie des usages économiques. Cependant, il est important de les discuter ici pour raison de spécificité. Les usages agricoles sont ceux relatifs aux activités agricoles. C'est dire que « *toute la vie humaine, animale et végétale dépend à la fois de l'eau et du limon qu'apporte la crue du fleuve, dont la coïncidence avec les plus fortes chaleurs -de juin à octobre- ne constitue pas l'un des moindre miracles* » (Bouguerra, 2003 : 28). Les végétaux et les animaux tout comme l'homme, ont besoin de l'eau pour leur survie et pour leur croissance. C'est pourquoi, quand les pluies sont rares pendant la saison pluvieuse beaucoup de

cultures meurent. Et des rituels sont organisés pour implorer Dieu de la pluie, la divinité *Hɛ́vyoso* en terre *Ayízɔ*. Aussi, dans le cadre de la production des cultures de contre-saison, les exploitants agricoles utilisent-ils l'eau par arrosage, par irrigation (Riaux, 2006 : 5-7), etc. C'est le cas des cultures maraîchères (légumineux[224]) et des, agrumineux,… Ces pratiques sont peu développées dans l'aire sociohydrique[225] considérée.

Les acteurs interrogés à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* ont reconnu qu'on utilise l'eau pour "entretenir les plantes, faire le jardin,…". De la même manière, les agriculteurs ont également besoin d'eau pour abreuver le bétail et nettoyer les étables. L'eau utilisée dans ce cas, est celle des sources naturelles à *priori* mais également les eaux d'inondations. Une chanson (encadré 3) de la région *Ayizɔ* de *Zɛ̀ɛ́* empruntée à Agossou-Voyêmê (2004) explique mieux la joie des populations inondées pendant que la communauté nationale et internationale se mobilisent à leur secours[226].

Encadré 3 : La mangrove du bord du lac (chanson *Ayizɔ*, *Zɛ̀ɛ́*)	
Version en langue *Ayizɔ*	**Traduction en français**
Wɔtonu gbɛ́gbɛ́	**La mangrove du bord du lac**
Handídó	**Couplet**
Wɔtonu gbɛ́gbɛ́ wɛ́ɖɔxo na tɔ : O nyɛ́ ma jeyi fiɖe ; Fi jan wɛ́ nyɛ́ na ɖe Bɔ tɔ na xu Bo jo hwe do	La mangrove du bord du lac en crue s'est adressée à l'eau en ces termes : Moi je n'irai nulle part ; C'est là, sur cette même place, que je serai Quand l'eau montante va s'assécher Et abandonner les poissons.
Hanyiyi	**Refrain**
Wɔtonu gbɛ́gbɛ́ wɛ́ ɖɔxo na tɔ : Aja han ɖ'aéé ! Wɔtonu gbɛ́gbɛ́ wɛ́ ɖɔxo na tɔ : O nyɛ́ ma jeyi fiɖe ; Fi jan wɛ́ nyɛ́ na ɖe Bɔ tɔ na xu Bo jo hwevi lɛ́ do	La mangrove du bord du lac en crue s'est adressée à l'eau en ces termes : La chanson du tam-tam *aja* dit : *aéé* ! La mangrove du bord du lac en crue s'est adressée à l'eau en ces termes : Moi je n'irai nulle part ; C'est là, sur cette même place, que je serai Quand l'eau montante va s'assécher Et abandonner les poissons.

Source : Agossou-Voyêmê, 2004, p. 50

[224] Les légumineux cultivés dans les villages cibles de la recherche sont la tomate, le piment, auxquels s'ajoute la culture de maïs de contre saison dans les zones marécageuses favorables à ces cultures surtout au retrait des eaux d'inondations. Les agrumineux sont le citron, l'orange, la madarine auxquels s'ajoutent aussi la banane, l'ananas.
[225] Riaux (2006) parle d'aire sociohydraulique alimentée par une eau maîtrisée par un réseau d'irrigation.
[226] *Cf.* L'institution de la journée mondiale de la protection civile le 1er mars de chaque année par l'organisation internationale de la protection civile depuis 1972, in *La Nation* N° 5937 du 03 mars 2014, p. 3.

Cette chanson témoigne que pendant la décrue les populations inondées décuplent leurs activités agricoles et de pêche. Il y a beaucoup de poissons à pêcher et les limons laissés par le départ brusque de l'eau enrichissent le sol.

Les informateurs expriment la fertilité du sol après la décrue par l'expression « *nu mi lɛ́gle ɖo tɔgbamɛ́ zo lɛ́ gudo ɔ nukun nɔ nyɔ* (si nous cultivons la terre dans une zone de décrue, la récolte est abondante) ». Bouguerra (2006 : 43) renchérit « *(…), plus importante est la crue du fleuve, meilleurs sont les récoltes et les rendements* ». C'est dire qu'en l'absence de crue il y a le "risque de mauvaise saison", un risque sous-jacent à la crise alimentaire pendant qu'il est évoqué ici le risque de maladie. En réalité les habitants des zones inondables aiment bien la crue même si à des moments donnés ils sont contraints de faire des sacrifices pour que l'eau se retire.
On retient donc que l'eau apparaît au centre de toutes les activités humaines et constitue le centre d'intérêt par excellence de l'existence et de la vie. Elle est aussi utilisée dans les cultes religieux.

4.7. Usages sacrés ou rituels de l'eau

Les usages sacrés de l'eau sont ceux relatifs à l'usage culturel et cultuel de l'eau, et ce, à travers les rituels. Abordant l'*usage cultuel de l'eau*, les observations sont portées sur l'usage de l'eau dans les lieux de culte (usage cultuel dans les adorations traditionnelles et les adorations dans les religions révélées : l'islam et le christianisme sous toutes ses formes) et les sacrifices. Il s'agit bien de l'*eau du culte* par opposition au *culte de l'eau* (Bio Imorou, 2011 ; Singleton, 2010 ; Bouguerra, 2006, 2003) instaurée par le *sacre de l'eau* (Mêliho, 2013), mieux les eaux sacrées.

Dans le cadre du baptême, l'eau versée sur le front du jeune baptisé le purifie de tous ses péchés et le rend neutre et nouveau. Comme le stipule l'Evangile de Jean 3 : 35 « *si un homme ne naît pas d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume des cieux* ». Tonutti (2007) approuve cette réflexion et ajoute « *élément sacré, don de Dieu pour lequel intercèdent les prophètes, l'eau comblée de vertus purifie, lave les péchés : d'où l'ablution rituelle du baptême, par lequel l'homme naît à une nouvelle condition, libérée du péché originel* » (Tonutti, 2007 : 14). Pour Goucher (1997), « *la liturgie catholique, pendant la Nuit pascale rappelle cette vertu de l'eau régénératrice dès le commencement* » (Goucher, 1997 : 22).

Ainsi, pour le Christianisme, l'immersion dans l'eau symbolise la renaissance par laquelle le croyant est lavé de tous ses péchés par la grâce de Jésus. L'eau nettoie son corps, et par extension, le purifie. Elle est particulièrement utilisée parce qu'elle symbolise la propreté et la pureté. Dans ces conditions l'eau recouvre toute sa puissance et sa sacralité. Donc, les croyants peuvent se laver de leurs mauvaises actions ou simplement se libérer des signes du monde profane et se préparer à entrer dans le monde religieux et spirituel. Ils nouent de ce point de vue de nouveaux contacts avec le sacré. Passons-en au céleste.

L'usage de l'eau dans la religion du christianisme céleste remonte à mai 1948 où le Révérent Pasteur fondateur *Ochɔfa* aurait eu l'inspiration divine lorsqu'il était allé acheter de bois derrière le fleuve *Wémɛ*, principalement sur l'affluent *Godro* qui traverse plusieurs localités entre les Départements de l'Atlantique et du *Wémɛ*. Dans l'Atlantique, c'est le hameau *Hùngɔn* du village *Akpomɛ* dans l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* dans la Commune de *Zèé* qui abrite *Godro*. Cette eau est un élément primordiale pour les chrétiens célestes qui l'utilisent dans toutes leurs œuvres qu'il s'agisse de rituel d'adoration ou la guérison par la prière. Il est construit depuis mai 2009 un lieu de pèlerinage annuel à la rive de *Godro* pour restaurer l'aspect sacré dont il revêt pour le christianisme céleste. Les photos ci-après donnent une illustration.





Photos 24 : Plaque indicative
Source : Mêliho, octobre 2012

Photo 25 : L'autel du christianisme céleste à *Godro*

La photo 24 montre la plaque indicative des lieux saints tandis que celle portant le numéro 25 présente l'autel d'adoration. Pour certains fidèles du christianisme céleste, le pèlerinage annuel de décembre se passe à *Godro*, pour d'autres à la plage de *Sɛ́mɛ́-Kpoji*. A en croire les informateurs, la cité *luli* de *Godro* est animée tous les 24 mai, jour anniversaire de la découverte de la prophétie par *Ochɔfa*. En

comparaison à cette force purificatrice, « *l'Islam insiste sur le rôle purificateur de l'eau non seulement pour sa propreté du corps, mais aussi pour celle de l'âme. L'ablution, indispensable avant chacune des cinq prières, est la clé de la pureté de l'âme que constitue la prière* » (Bouguerra, 2003 : 40).

> « *Ce rôle purificateur de l'eau en islam, tant pour le corps que pour l'esprit, est souligné aussi par le commandement que fait cette religion de se laver en de multiples circonstances : quand on est en colère, quand on entre en contact avec un cadavre ou quand on le transporte, quand on fait une récitation du Coran ou des hadiths, quand on écoute un cours de sciences religieuses, quand on entre dans une mosquée, quand on appelle à la prière, quand on prêche ou quand on visite un cimetière* » (Bouguerra, 2003 : 41).

Cette réflexion de Bouguerra est évocatrice à la lumière du Coran. Les versets 8 et 9 de la Sourate V[227] en disent mieux :

« *O croyants ! quand vous vous disposez à faire la prière, lavez-vous le visage et les mains jusqu'au coude ; essuyez-vous la tête, et les pieds jusqu'aux chevilles* » (Verset 8) ;

> « *Purifiez-vous après la cohabitation avec vos épouses ; mais si vous êtes malades ou en voyage, quand vous aurez satisfait vos besoins naturels ou lorsque vous aurez eu commerce avec une femme, dans le cas où vous ne trouveriez pas d'eau, frottez-vous le visage et les mains avec du sable fin et pur* » (verset 9).

On retient que la place de l'eau est irremplaçable[228] dans la vie de l'homme. La métaphore du Coran qui propose de remplacer l'eau par du sable fin et pur est assez illustrative. Cela pose le poblème réel de comment prouvé la finesse et la pureté du sable. Si l'exercice-là doit faire réfléchir, mieux vaut recourir à l'eau tout simplement. Ceci traduit mieux le fait que l'homme soit un hydro-dépendant absolu.

Le religieux n'est pas seulement relatif au christianisme. Dans les adorations traditionnelles l'usage de l'eau prend différents aspects. Selon un enquêté, « *l'eau est utilisée dans les rituels et cérémonies*[229] ». Dans ce cadre, l'eau est un élément et le tout premier de l'ordonnance rituelle prescrite à cet effet (*sín* = eau, *àhàn* = liqueur, *àtá*[230] = piment de guinée, *òvì*[231] = cola rouge à quatre quartiers, *ɖɛ́xodó* =

[227] Le Coran : 93.
[228] *Cf.* Bouguerra (2003 : 41).
[229] Déclaration d'un interviewé à *Akpomɛ́*, 27 mai 2010.
[230] Il s'agit bien de *àtákun* de son nom scientifique *Amomum Maleguetta*, poivre de Guinée, très piquant, dit "Maleguette" ou "maniguette". On ne s'en sert pas pour la nourriture, mais pour certaines cérémonies rituelles ainsi que pour composer des amulettes et des médicaments (*cf.* Segurola et Rassinoux, 2000 : 75).
[231] Encore appelé *vì* désigne noix de Kola rouge à quatre lobes ou cotylédons, "*cola acuminata*" (*in* Segurola et Rassinoux, 2000 : 505

franc symbolique,…) sont les minima souvent demandés pour les rituels comme l'illustre la photo ci-contre. L'eau apparaît comme l'élément premier intervenant dans les rituels.



Photo 26 : Usage de l'eau dans un rituel de culte traditionnel
Source : Mêliho, juin 2010

A l'observation de cette image, on retient que l'utilisation de l'ordonnance rituelle commence par l'eau pour incarner sa pureté, sa sainteté et toute sa symbolique religieuse et sacrée. La purification est par conséquent l'une des propriétés les plus importantes de l'eau dans les pratiques religieuses. C'est pourquoi, après l'avoir donnée à boire aux divinités, la même eau est bue par tous les acteurs présents, et ce à travers l'unique et même bol. Par le geste qui consiste à boire l'eau résultant des offrandes à une divinité, on note que l'eau fait le tour de tous les acteurs présents et ne doit dépasser personne, sauf les absents au culte ou au sacrifice. Dans ce cas, les interdits sur l'eau renforcent sa sacralité à travers les divinités protectrices dont la plus citée ici est le *vodùn Dàn*[232].

Ces observations rencontrent la réflexion de Bako-Arifari et Kpatchavi (2009 : 196) qui affirment que « *(…) l'eau de la rivière Boé est considérée comme mystérieuse. Un vodun lui est même consacré, à savoir la divinité « Dan » (serpent) localement dénommé vodun Kɛnjìnu* ». Bouguerra (2006) renchérit à partir de l'expérience de culte rendu aux divinités « *(…), à Cotonou, au Bénin, le caractère sacré de l'eau est aujourd'hui encore attesté : la population présente des offrandes aux lacs et aux rivières autant pour se les concilier que pour les remercier de donner vie aux*

[232] Le symbole représentatif de cette divinité est l'arc-en-ciel (*Ayì ɖo Hwɛɖo*). La divinité porte différents noms selon les localités : *Godro* à *Akpomè*, *Néwe* à *Axɔzonnùɖe*, *Anamɛnù* à *Mísɛbɔ*, *Ahwánnyà* à *Ayahuntá-Fifadji*. Précisons que chaque source d'eau porte le nom de la divinité protectrice dans chacun des villages.

semences nourricières » (Bouguerra, 2006 : 15). Dans d'autres circonstances, le culte de l'eau intervient quand les pluies sont rares.

> « *Dans la commune de Sinendé, un autre rite est organisé au cours duquel la pâte de mil est préparée ; cette cérémonie réalisée intégralement en brousse se termine par l'offrande d'une partie de la pâte de mil aux divinités, l'autre étant consommée par les participants. Selon les populations, en règle générale, la pluie se met à tomber avant la fin de la cérémonie* » (Boko, 2013 : 120).

Par ailleurs, l'eau intervient aussi dans les rites de purification dans le cadre des rituels tels que "*awúsrasrá*" = purification, "*E nɔ nyì ázɔn*" = dire d'au revoir à la maladie, "*E nà kplɔ xwé*" = on va purifier la maison, "*E nà kplɔ tò*" = on va purifier le village dans le cadre d'une épidémie ou même de la prévention des maladies d'une part et "*E nà tún sìn*" = la réconciliation pour le règlement de conflit d'autre part. Chez les Aguégués, « *Tovɔsisa* » est un rituel propitiatoire qui consiste à consulter l'oracle (le *fá*) pour savoir le signe sous lequel sera placé la nouvelle année. Selon un enquêté rapporté dans cette étude, « *on se lave ainsi dans l'eau du fleuve Ouémé pour que le courant d'eau qui circule emporte les négativités que nous avons expulsées au cours de la cérémonie* » (Bako-Arifari et Kpatchavi, 2009 : 192). Chez les communautés des centres ruraux du département de l'Atlantique observée par Hèdiblè (2007),

> « *l'eau, ou plus souvent les jarres qui la contiennent, sont offertes en dot à la jeune épouse qui, le lendemain des noces, fait une offrande d'eau sur l'autel des ancêtres du mari pour être appréciée dans la nouvelle famille. De même, une nouvelle mariée ne franchit le portail de la concession du mari sans que l'eau ne soit versée au sol ; cela signifie que le foyer lui soit une source de paix et lui apporte autant de bien-être que l'eau procure dans la nature* » (Hèdiblè, 2007 : 124).

> « *Chez les Natemba, certaines femmes ont rapporté que l'annonce de la première grossesse à la gestante s'est faite quand la récipiendaire a reçu pendant la nuit sur son lit de l'eau fraîche versée sur elle par quelqu'un de la famille ; celui-ci lui a annoncé quand elle devait se plaindre que c'est parce qu'elle est enceinte et cette eau fraîche est le moyen de lui en informer* »[233].

Selon le même article,

> « *le rituel d'information se fait en deux étapes correspondant au terme approximatif de 5 mois et à la fin indicative de la grossesse. Pour la première partie du rituel, la femme enceinte quitte le domicile de son époux et arrive chez le maître rituel pour y passer la nuit. Elle vient avec un poulet. Au matin, les deux acteurs à savoir une tante, en général bien connue pour ce genre*

[233] *Chapitre II. Accoucher, une entreprise toujours communautaire et un événement métaphysique ?*, p. 5 www.polesud.ulg.ac.be/ressources/co_43la%20maternite%20... Consulté en septembre 2013.

de cérémonie, et le chef religieux instruisent l'impétrant pour qu'elle se pose sur les Kpilba *à l'intérieur du vestibule. Tour à tour la tante et le chef religieux passe la volaille sur la tête du récipiendaire. Chacun d'eux lui crache dessus avec de l'eau simple prise dans la bouche. Le premier tour est au chef et le second à la tante* »[234].

Ces verbatims laissent comprendre toute la valeur symbolique de l'eau dans les rituels en Afrique. Il en résulte que *« l'eau favorise d'une manière générale l'harmonie entre les hommes et les divinités, reconcilie le profane et le sacré, le visible et l'invisible* » (Hèdiblè, 2007 : 124. Je retiens donc que l'eau est symbole de la bienveillance. De ce point de vue, elle apporte la santé, mieux elle est utilisée pour conserver la bonne santé, conjurer le sort, protéger les hommes dans certains états de vulnérabilité comme c'est le cas de la grossesse chez les *Natemba*.

Au regard de ces représentations populaires, les acteurs soupçonnent moins l'eau dans l'étiologie des états de morbidité, de maladie et de décès. Pour Jaffré (2006) « *l'adoption de nouvelles conduites implique toujours une négociation entre diverses contraintes (économiques, culturelles, familiales, etc.) et des représentations de la maladie* » (Jaffré, 2006 : 14). Ainsi, dans les sociétés africaines, la valeur sociale de l'eau rend difficile l'articulation de ses usages aux maladies hydriques.
Abordons maintenant la notion du risque et les risques liés à l'eau à partir des origines migratoires et des activités courantes à *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*.

[234]*Chapitre II. Accoucher, une entreprise toujours communautaire et un événement métaphysique ?*, pp. 2-3www.polesud.ulg.ac.be/ressources/co_43la%20maternite%20... Consulté en septembre 2013.

TROISIEME PARTIE :

NOTION DU RISQUE ET RISQUES LIES A L'EAU EN MILIEU *AYÍZƆ*

CHAPITRE V : EAU ET RISQUE : DEUX REALITES INTRINSEQUES DANS LA VIE DES *AYÍZƆ*

Le fait que l'eau est une ressource qui détermine le choix du milieu de vie des hommes est une conception ancienne de la vie. L'eau occupe depuis longtemps une place prépondérante dans la vie de l'homme puisqu'elle existe avant lui. De ce fait, la vie de l'homme dépend de l'eau. Le présent chapitre met en contexte l'eau et les origines historiques du groupe sociolinguistique *Ayízɔ* en général et ceux de *Zɛ̀ɛ́* et de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* en particulier. Il expose la situation géographique de l'aire culturelle *Ayízɔ*, leur histoire au regard des migrations anciennes et lointaines, les considérations culturelles et religieuses et les activités économiques dominantes en rapport avec l'eau et l'expression de la notion du risque. Ces considérations mettent en débat l'eau et le risque dans les préoccupations existentielles du *Ayízɔnu*.

5.1. Itinéraire migratoire et géographie des Ayízɔ *en rapport avec l'eau*

Le choix du groupe socioculturel *Ayízɔ* répond à une obligation scientifique de dépasser les limites de généralisation dans tout travail de recherche. L'objectif visé étant de rester proche de la réalité du groupe sur lequel porte le travail au niveau local, et ce, dans une perspective émique contextualisée. Le peuple *Ayízɔ* est issu des vieilles migrations dont l'origine est située dans l'aire culturelle *Aja-Tado*. Cette aire culturelle révèle quatre grands ensembles selon Pazzi[235] (1984 : 12-13). En effet,

> « Tado *demeurait la ville des origines et continuait à recevoir l'hommage de soumission des* Hwɛ́nɔ *(les* Aja *des plaines de* Hwègàmɛ̀ *et d'*Ajàhɔnmɛ̀*), des* Ayízɔ *(groupes ayant quitté* Tado *dans les siècles précédents pour occuper la plaine entre le* Kúfò *et le* Wémɛ́*, jusqu'à* Zínvyé *et* Agbǒmɛ̀-Kádá*) et des* Xwla *: ces derniers remontaient par le* Mɔnɔ *pour apporter le sel au* Aja *de la forêt. Ces trois groupes représentent les migrations de l'époque ancienne* » (Pazzi, 1984 : 16).

[235] Selon Pazzi, l'aire culturelle *Aja-Tado* regroupe :
- les ressortissants de ʧɔtsé, qu'on désigne sous le terme *Eve*, s'étendent depuis le bassin inférieur de *Amugan* (village de *Pèkí* et de *Bàɔ*) jusqu'à la vallée du *Mɔnɔ* (*Tɔkplí, Kǒmɛ́*) ;
- les ressortissants d'*Alàdà* qui se sont divisés en deux groupes (les *fɔn*, occupant le plateau d'*Agbǒmɛ́* et toute la plaine qui s'étend entre les rivières *Kúfǒ* et *Wɛ́mɛ̀*, jusqu'au littoral ; les *gún*, établis entre le lac *Nǒkwé* et la rivière *Yàmà*) ;
- les *Ajà*, sur les collines autour de *Tado* et dans la plaine entre le lac *Mɔ̃nǒ* et *Kúfǒ* ;
- les *Fànté-Aɲé*, immigrés de la région *d'El Mina* pour fonder *Anexɔ*, et les *Gèn*, immigrés d'*Accra*, qui occupent la plaine entre le lac *Gbàgà* et le *Mɔnɔ*.

Les *Aja* sont subdivisés en trois groupes notamment : *Aja* de *Tado*, *Aja* de *Hwɛ́* et *Aja* de *Xújí* (Oké, 1984 : 49). Selon l'auteur,

> « *ces* Aja de Xújí *furent dénommés "*Aja wi-zɔ*" ou "*Aja yì zɔ*" (*yì*, en* Aja *et en* fɔn*, signifie "aller, partir, s'éloigner" ; zɔ : "plus loin" ; d'où* Aja yì zɔ *est devenu, en forme contractée,* Ayízɔ*). Les traditions d'*Alàdà *enseignent que ces "*Aja yì zɔ*" ont été les premiers occupants du sol* » (Oké, 1984 : 51).

Agossou-Voyêmê (2006a) dans une contribution récente précise qu'« *(…) avant l'arrivée des* Aja *de* Xwiji *vers le XIII*è*-XIV*è *siècle de notre ère, la zone côtière (en parlant d'*Alàdà*) était couverte de forêt dense ou zungbomɛ́* » (Agossou-Voyêmê, 2006a : 9). Il ajoute que « *les premiers hommes identifiés au Sud-Bénin (…) sont les "Petits Hommes" du Plateau* Aja*, du pays* Hɔli*, du pays* Ayízɔ. *A l'arrivée des premiers* Ayízɔ*, les* Jikanzɔ *venaient marauder nuitamment dans leurs jardins potagers* » (Agossou-Voyêmê, 2007 : 27). Hèdiblè (2007) corroborant ces réflexions indique que « Kpokpon *est resté à* Alàdà *pour structurer et organiser le royaume sur un fond pré-*Aja *qui semble correspondre au groupe* Ayízɔ*, véritable "chefs de terre", formant des ilôts plus ou moins homogènes sur le plateau d'*Alada » (Hèdiblè, 2007 : 17).

A partir de l'origine de l'appellation *Ayízɔ,* Agossou-Voyêmê (2006b) ajoute que,

> « *des hommes venus du couchant et pourchassés par la guerre se sont dit "pourquoi continuons-nous à nous exposer ici aux affres de la guerre alors que nous pourrions trouver la paix sur la terre qui se trouve au loin" (*ayi ɖeɖo zɔɖe*) ? Effectivement, en franchissant la rivière* Wɔgbo*, ils ont trouvé la quiétude outre-rive et y vivent toujours en paix. "*Ayi ɖo zɔ*" a donné "*Ayízɔ*"* » (Agossou-Voyêmê, 2006b : 9).

Une version de l'origine des *Ayízɔ* racontée par un informateur à *Misɛ́bɔ* évoque à la place de la guerre une situation de décès du chef de famille,

> « *autrefois, il y avait un homme qui vivait très bien avec sa famille et un jour il est décédé. Sa maman ou sa femme conseilla ses enfants d'aller très loin de leur famille pour fonder leur vie (*mi sɛ́ yi zɔ do fami*). C'est ainsi que le nom* Ayízɔ *est créé. Mais il faut bien retenir que le nom ne veut pas dire que notre esprit est ailleurs. Ce sont les* fɔn *qui traduisent le nom en disant* Ayízɔ *= notre esprit est ailleurs = nous sommes présents du corps* »[236].

Le besoin de croisement des sources d'information renvoie à une autre version qui met l'accent sur le refuge agricole auquel ont servi les bas-fonds en période de guerre. Les propos d'un autre interviewé à *Ayahunta-Fifají* indiquent à ce sujet qu'« *au temps des guerres, le bas-fond donne un espace cultivable encerclé*

[236] Données d'enquête, entretien individuel, 17 janvier 2012.

d'herbes gigantesques dans lequel nos aïeux se sont réfugiés pour cultiver la terre. C'est après la guerre qu'ils ont quitté là-bas »[237]. Ces réflexions sont renforcées par la contribution de Todjinou (2001) pour qui,

> « *lors de ses migrations de l'Ouest à l'Est, le peuple* Ayízɔ *aura connu des régions de transition, d'accueil qui ont fini par être ses régions d'implantation qu'on peut nommer "le pays* Ayízɔ *". Dispersés à travers tous les départements du Sud du Bénin, les* Ayízɔ *offrent le tableau suivant »* (Todjinou, 2001 : 9).

Ce tableau ainsi désigné est renseigné ci-dessous.

Tableau VI : Dispersion des *Ayízɔ* entre les Départements de l'Atlantique et du Mono

Département	Sous-Préfectures[238]
Mono	- Athiémé - Bopa - Grand-Popo (à *Kotokoli* : *Tokpa, Ayízɔ*) - Lokossa
Atlantique	- Abomey-Calavi (sauf commune urbaine) - *Alada* (sauf commune urbaine) - Kpɔmasɛ̀ (*Gbɛ̀faji* et *Dékanmɛ̀*) - Ouidah (*Ajara-Adovié* et *Hounvɛ́*) - So-Ava - *Tɔfɔ* - *Toli-Bosito* - *Zɛ́ɛ̀*

Source : Todjinou, 2001

A travers une clarification conceptuelle, Agossou-Voyêmê approfondit cette réflexion et ajoute au pays *Ayízɔ*, l'aire culturelle *Ayízɔ*, le plateau d'*Alàdà* et le royaume d'*Alàdà* ou *Alàdà* historique. Pour lui,

> « *le plateau d'*Alàdà *était une confédération territoriale faite du royaume de suzerain d'*Alada *entouré d'une constellation de royaumes et principautés vassaux. Il était limité au sud par la mer, au sud-ouest par les royaumes* Hweɖa *de Ouidah et de Savi, au nord par le* Ko *ou dépression de la* Lama*, à l'est par la rivière* Sô *et le Lac* Nokwé*, à l'ouest par le fleuve* Cufo *et le* Hen *ou Lac* Ahémé*. Il couvrait, non seulement tout le territoire des Communes actuelles d'Abomey-Calavi,* Alàdà*,* Tɔfɔ*,* Tɔri-Bossito *et* Zɛ̀ɛ́*, mais débordait sur les Arrondissements de* ɖéɖomɛ́ *et de* Dékanmɛ́ *dans la Commune de* Kpɔmasɛ́ » (Agossou-Voyêmê, 2006a : 7).

Le plateau d'*Alàdà* défini par le même auteur,

> « *est une entité géographique plus restreinte constituée du territoire du royaume d'*Allada *amputé du versant sud de la dépression de la* Lama *au nord, de la rive ouest de la* Sô *et du Lac* Nokoué *à l'est, de la rive est du*

[237] Données d'enquête, entretien individuel, 18 janvier 2012.
[238] Les sous préfectures sont devenues Communes avec l'expérience de la décentralisation au Bénin depuis 2003.

Couffo et du Lac Ahémé *à l'ouest et du Littoral marécageux au sud* » (Agossou-Voyêmê, 2006a : 7).

Selon Agossou-Voyêmê (2006a : 7), « *le pays* Ayízɔ *désigne le territoire géographique des actuelles Communes d'Abomey-Calavi,* Alada*,* Tɔfɔ*,* Tɔri-Bosito*,* Zɛ̀ɛ́ *et* Sô-Ava ». Par contre,

> « *l'aire culturelle* Ayízɔ *désigne un ensemble plus vaste en territoire béninois. Elle comporte le pays* Ayízɔ *ci-dessus défini (…) et d'autres circonscriptions administratives du Bénin situées hors du Département de l'Atlantique que nous appelons "la diaspora* Ayízɔ *au Bénin*"[239] ».

Les limitrophes décrites du pays *Ayízɔ* incluant la Commune de *Sô-Ava* par Agossou-Voyêmê sont les suivantes :

- au sud par la ville de Cotonou, l'actuel Département du Littoral et l'Océan Atlantique ;
- au sud-ouest par les Communes de Ouidah et de *Kpɔmasɛ́* ;
- au nord par le *Ko* ou la dépression de la Lama qui le sépare du Département du Zou ;
- à l'est par le Département de l'Ouémé et le fleuve Ouémé ;
- à l'ouest par le fleuve Couffo se jetant dans le *Hen* ou le lac Ahémé et qui le sépare des Départements du Mono et du Couffo (Agossou-Voyêmê, 2006a : 8).

Cette délimitation est corroborée par les quarante et une lois de *Hwegbaja* dont l'article premier indique que *« mon royaume se limite au Zou (au Nord), au* Hanlan *(affluent de l'Ouémé, à l'est) au* Kokolofétato *(derrière Bohicon, au Sud) et au* Danmonlonkou *(derrière Oumbégamé)*[240]». La figure 3 montre les limitrophes de *Zɛ̀ɛ́* et de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* telles que décrites par rapport au fleuve *Wémɛ̀* (la rivière *So*), le Zou, l'océan Atlantique (le lac *Nokwe*) et le fleuve Couffo y compris le lac Ahémé.

---

[239] « *La diaspora* Ayízɔ *au Bénin est très vaste en réalité et concerne les communes actuelles d'*Ajara*,* Akpro-Miserete *et* Avranku *majoritairement peuplées de* tɔri *et de* sɛ́to *dans le département de l'Ouémé, les foyers* Ayízɔ *(se dénommant tels) des communes de* Bopa *et de Grand-Popo dans le Département du Mono. Il faut enfin y ajouter les* kotafɔn *des Communes d'Athiémé et de Lokossa, toujours dans le Mono* », (Agossou-Voyêmê, 2006a : 7). Un complément d'informations apporté par l'auteur précise que « *cette diaspora (…) se situe essentiellement dans des Communes du Département de l'Ouémé (Ajara, Aguégués, Akpo-Miserete, Avranku et Sɛ́mɛ́-Poji) et celui du Mono (Athiémé, Lokossa, Bopa et Grand-Popo)* (Agossou-Voyêmê, 2007 : 21).

[240] *Cf.* Alladayè (2008 : 15) qui a commenté les quarante-et-une lois *de Hwegbaja sous* trois angles : A = normes d'organisations politiques, B = normes d'organisation sociale et religieuse et C = normes d'organisation économique.

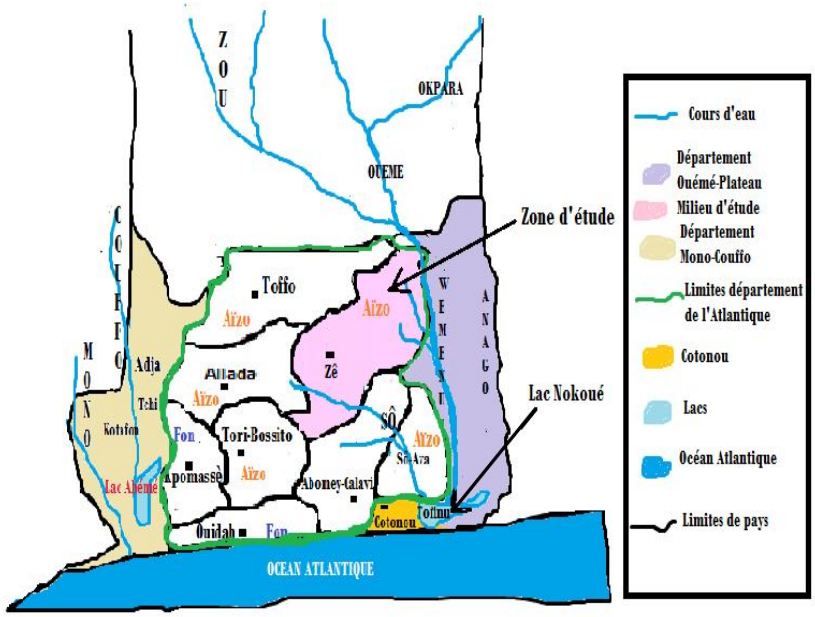


Figure 3 : Croquis ethno-hydrographique du milieu d'investigation
Source : Réalisé sur fond de la carte de l'Atlantique, AÏNA, 2013

Le développement suivant va aborder les toponymes *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* et *Zèɛ́* et les aspects sociolinguistiques liés au groupe *Ayízɔ*.

5.2. Considérations sociolinguistiques des Ayízɔ *et des toponymes* Sɛjɛ-Hwɛgúdò *et* Zèɛ́ *en rapport avec l'eau*

Le rapport à la langue et l'étude des parlers y relatifs est une entreprise des sociolinguistes. Dans cette conception, chaque langue désigne une communauté sociologique et son parler. La communauté *Ayízɔ* qui fait l'objet de ce regard scientifique en rapport avec l'eau et le risque relève de douze formes écrites de parlers *Gbe*[241] à savoir l'*Eve*, le *Fɔn*, l'*Aja*, le *Ge*n, le *Wac*i, le *Saxwè*, le *Gun*, le *Tɔli*, le *Tɔffin*, le *Kotafɔn*, le *Ayízɔ* et le *Weme* (Capo, 1988 : 33). Les *Ayízɔ* sont donc intégrés dans un « *ensemble complexe constitué de plusieurs sous-groupes socio-linguistiques -une cinquantaine- plus ou moins mutuellement intelligibles catégorisés dans le grand groupe* Gbe *»* (Capo, 1988 : 10). A partir des réalités sociologiques, on distingue le *Ayízɔgbe* parmi une multitude de dialectes dont le *Ajagbe*, le *Fɔngbe*, le

[241] « *Les locuteurs autochtones du Gbe se trouvent donc dans les moitiés septentrionales de la "Volta Région" (au Ghana), du Togo et de la République Populaire du Bénin, et en partie dans les Etats d'ogun et de Lagos en République Fédérale du Nigéria* » (Capo, 1988 : 10).

Gùngbe, etc. D'après Agossou-Voyême (2007) « *la langue* Ayízɔ *est un sous-ensemble du groupe linguistique* fɔn*, lui-même participant d'un ensemble plus vaste : les langues du groupe* Aja-fon » (Agossou-Voyême, 2007 : 21). D'où viennent alors les toponymes *Zèé* et *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* ?

L'appellation *Zèé* vient de l'expression "*e zè bè*" qui signifie historiquement que « *sous le Roi* Sɔnyɔ*,* Nyadomɛ́ *a connu une grande guerre et le futur Roi* Tofa *a dû se cacher à* Kandomɛ́ *dans la forêt à l'actuel emplacement de* Zèɛ́-Zoungbomɛ̀ *: "ezè" a donné "*Zèɛ́*"* » (Agossou-Voyêmê, 2006b : 9).

> « Zèɛ́ *est située dans le Département de l'Atlantique et fait partie de la zone sanitaire* Alàdà-Tɔfɔ-Zèɛ́*. Elle est limitée à l'Est par les Communes de* Bonu *et d'*Ajohun *(*Wémɛ̀*), à l'Ouest par la Commune d'*Alàdà*, au Nord par les Communes de* Zogbodomɛ̀ *et de* Tɔfɔ*, au Sud par les Communes d'Abomey-Calavi et de* Tɔli-Bosito*. Elle couvre une superficie de 543 km*^{2}*. La Commune de Zèɛ́ est subdivisée en onze (11) Arrondissements et soixante treize (73) Villages. Les Arrondissements de la Commune de Zèɛ́ sont :* Ajàn*,* Dawé, Jígbé, Dojí-Batà, Xɛ́kanmɛ̀, Kúnɖokpoe, Sɛjɛ-Denu, Sɛjɛ-Hwɛgúdò, Tangbo-Jɛ̀vie, Yɔkpɔ et Zèɛ́ centre» (MISD / GTZ / INSAE, 2001 : 15-16).

Les recherches dans le cadre de cette thèse ont eu lieu dans l'Arrondissement de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gúdò*. Le récit historique de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gúdò* raconté par certains informateurs clés précise que *Sɛjɛ-Hwɛ́gúdò* et *Sɛjɛ-Denu* sont créés par deux frères en fuite des *razzias*. L'un d'entre eux s'est installé à *Denu*, le point d'attaque et se préoccupe de rejoindre le second (dès qu'il sent venir l'adversaire) qui est allé plus loin derrière les les branchages de bambou (*hwɛ́ba*)[242]. Une autre version de l'origine de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gúdò* précise toujours l'histoire de deux amis frères,

> « *au temps de nos aïeux, quand tu commets un acte malhonnête et que tu es attrapé, tu es automatiquement tué. C'est le cas de* Kakpo *qui a commis un acte inadmissible. Pourchassé par les siens, il est venu s'installer à* Sɛ́jɛ́ *derrière le bas-fond chez* Ahisu*. Ce dernier l'a installé à* Hwɛ́gúdò*. Le criminel dit par la suite que si quelqu'un a besoin de moi il doit venir à* Hwɛ́gúdò *(*Akɔvɛ́nu akɔdéhun ni jɛ́ emi gudo*). C'est depuis ce jour qu'on parle de* Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gúdò »[243].

[242] Les *hwɛ́ba* sont situées dans le bas-fond dont l'accès est difficile aux non habitués. Selon un élu local interviewé (entretien du 25 sepembre 2012), le premier habitant des lieux a fui les razzias pour venir s'héberger là. L'endroit lui servait de refuge où personne ne peut venir car entouré de bas-fonds, d'eau et de branchage. Le passage direct et facile est occupé par l'eau. Personne ne peut venir à sa poursuite au risque de noyade, de perdre la vie, etc. *Hwɛgúdò* est *bɛtén* (un lieu de réclusion où celui qui y habite ne peut être joint facilement). Là où l'ancêtre s'est réfugié, c'est derrière *hwɛba* qui signifie *Hwɛgúdò* d'où le nom de l'Arrondissement *Hwɛgúdò* auquel on adjoint le préfixe *Sɛ́jɛ́* qui veut dire va loin.

[243] Données d'enquête, entretien individuel, 19 janvier 2012.

Le croisement des sources d'informations par entretien individuel et entretien de groupe donne une constance confirmant l'origine migratoire des *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. De ces différentes sources, les *Ayízɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* viennent de deux horizons opposées pour se retrouver à *Zèɛ́.* Le premier groupe est venu de *Wemɛ́* représentatif des localités d'*Ajohun*, de *Bonu*, d'*Avranku*, etc. et dont la frontière naturelle est le fleuve *Wemɛ́* qui traverse les villages *Aglangbɛ́n* et *Akpomɛ́*. Le second groupe est venu d'*Aja-Tado*. Les localités de *Zèɛ́* où on les retrouve sont *Zungbomɛ́*, *Hwɛ́zunmɛ́, Doji, Hagbata, Hweɖazunkpa, Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, etc. La présence de l'eau a donc été déterminante dans l'installation des *Ayízɔ* dans les villages de *Zèɛ́*, particulièrement à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò.*

Adinsi (2007), faisant le lien avec le caractère hydromorphe du milieu, met l'accent sur l'endémicité des maladies de l'eau avec l'ulcère de buruli en tête. Elle précise que,

> *« l'Arrondissement de* Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, le deuxième le plus endémique de la Commune (pour les cas d'ulcère de buruli) a une prévalence de 145 cas pour 10 000 habitants. Tous les villages de cet Arrondissement sont endémiques, avec* Aglángbɛ́n *en tête (521 cas pour 10 000 habitants), suivi de* Sɛjɛ-Hwɛgúdò *centre qui a une prévalence de 169 cas pour 10 000 habitants. Dans cet Arrondissement, le Village le plus endémique* Aglángbɛ́n *est traversé par une importante masse d'eau. Il en est de même de* Sɛjɛ-Hwɛgúdò *centre qui a une forte prévalence mais qui est situé à une distance de 1,70 km de la masse d'eau. Par contre, le Village* Akpomɛ̀ *situé à 200 m d'une importante masse d'eau a une prévalence moins importante que le Village* Ayahunta-Fífàjí *qui est à une distance de 4,30 km de la masse d'eau* » (Adinsi Victoire, 2007 : 79-80).

L'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* a une population de 5466 habitants en 2006 (Adinsi V. S., 2007 : 79). Le tableauVII présente le nombre de population par village en pourcentage.

Tableau VII : Répartition des populations par village

Village	Population	Fréquence (%)
Aglángbɛ́n	671	12
Axɔzɔnnùɖé	803	14
Akpomɛ̀	480	08
Ayahunta-Fífàjí	1060	19
Misɛ̀bɔ	558	10
Sɛjɛ-Hwɛgúdò	1893	34
Total	5466	100

Source : Adinsi, mémoire de DEA, 2007

Cette population est fortement dominée par le groupe socioculturel *Ayízɔ*. Les investigations ont eu lieu dans trois villages sur six de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* dont *Axɔzɔnnùɖé, Ayahunta-Fífàjí et Misèbɔ* qui font ensemble une population 2421 habitants en 2006, soit 44,29% de la population totale de l'arrondissement.

En référence aux contributions de Agossou-Voyêmê (2006a), le pays *Ayízɔ* dont fait partie *Zèé* et *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*,

> « *est majoritairement peuplé d'*Ayizonu *parlant cinq variantes dialectales assez prononcées à savoir le* hwèzunmɛ́*, le* kentɔ*, le* sɛ́tɔ*, le* tɔfin *et le* tɔri*. Le* tɔfin *parlé dans la Commune de* Sô-Ava *et le* sɛ́tɔ *parlé dans les Arrondissements d'Abomey-Calavi, Akasato,* Glo-Jigbe*,* Hɛ́vie*,* Hwɛ́do *et* Togba *dans la Commune d'Abomey-Calavi et de* Tangbo-Jɛ́vie *dans la Commune de* Zɛ̀ɛ́ *sont très proches ; le* hwɛ́zunmɛ́ *parlé dans les Communes d'*Alada*,* Tɔfɔ *et de* Zɛ̀ɛ́ *et le* kentɔ *parlé dans les Arrondissements d'*Awomey-Lokpo *dans* Sô-Ava *et de Kpanroun dans Abomey-Calavi sont assez proches ; quant au* tɔri *parlé essentiellement dans la Commune de* Tori-Bosito*, il constitue une variante au carrefour du* hwɛ́zunmɛ́*, du* Xwela *et du* sɛ́tɔ*. Ces différences dialectales font de la nationalité* Ayízɔ*, entité historiquement, géographiquement et culturellement une, une nationalité multilingue. Il s'agit d'une spécificité qui lui est propre (…)* » (Agossou-Voyêmê, 2006a : 11).

Agossou-Voyême (2007) ajoute que,

> « *ce qui est ensuite nettement perceptible, c'est que les territoires ethnolinguistiques limitrophes ont laissé des empreintes assez marquées sur les variantes dialectales* Ayízɔ*. Ainsi le* tɔligbe *sera fortement marqué par les apports du* xwelagbe *; le* sɛ́tɔgbe*, le* tɔfingbe *et le* kentɔgbe *seront fortement influencés par le* yoruba *et le* gun*, le* hwɛzunmɛgbe *et le* kotafɔn *seront marqués par le* fɔngbe*, sans oublier l'impact du* wemɛgbe *sur les rives Ouest du* Tɔgbo*,* Sɛjɛ-Hwɛgúdò *et* Jigbe » (Agossou-Voyême, 2007 : 21).

De cette variante dialectale *hwɛ́zunmɛ́* parlée à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* résultent plusieurs groupes familiaux autour du clan ou *Akɔta* de *Tɔgbo-Lasu*. Les plus importants sont : *Hwezɛnu, Adikɔnu, Yɔkɔnnu, Avlosanu, Ajowanu, Zinji, Anakajo, Hwesu, Danhun, Hundonu*, etc. Le lien avec l'origine géographique fait par un informateur donne lieu de savoir que :

- *Yɔkɔnnulɛ́* (le groupe des *Yɔkɔnnu*) sont de *Hwɛ́gudo*, ils viennent de Doji dans *Zèé* ;
- *Zinji* sont venus de *Misèbɔ* et *Agyakpa* ;
- *Anakajo* sont venus d'*Aja* mais habitent *Hwɛgúdò* ;
- *Hwesu* et *Danhun* sont aussi venus d'*Aja* ;

- *Hundonulɛ́* (le groupe des *Hundonu*) sont venus de derrière Porto-Novo là-bas dans le *Wemɛ́*.

Ces informations sociolinguistiques et historico-géographiques peuvent être mieux approfondies par un travail d'historien ou de géographe. Quelles sont alors les pratiques religieuses dans cette aire culturelle *Ayízɔ* ainsi décrite ?

5.3. Pratiques religieuses et divinités de l'eau chez les Ayízɔ *de* Sɛjɛ-Hwɛgúdò

La réflexion sociologique ou anthropologique du *fait religieux* situe l'homme au centre des débats scientifiques. Si du point de vue sociologique, l'analyse se réfère à l'organisation sociale et la religion en tant qu'institution, la vision anthropologique se préoccupe de l'homme en tant qu'*animal religieux* dans cette institution. Elle met l'accent sur la croyance à un être suprême représentatif du monde numineux[244]. Mary (1995) dans une réflexion sur tradition et religion précise que,

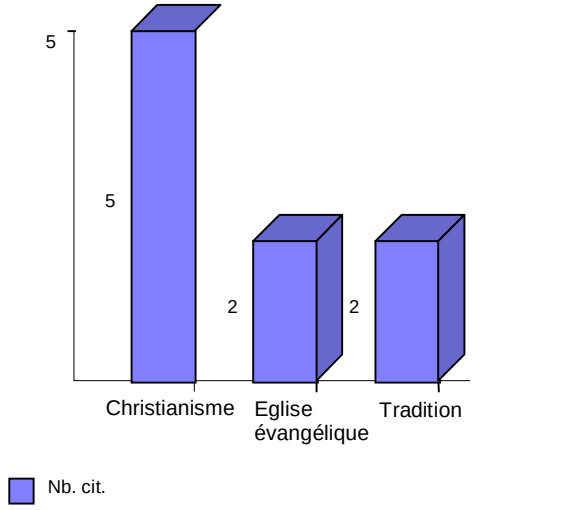
> « *l'assimilation indifférenciée du religieux à tout ce qui permet de transcender sous une forme ou une autre la condition humaine tend néanmoins à "anthropologiser" une vision très ethnocentriste des "questions ultimes" et une conception de la tradition*[245] *propre aux religions historiques de la Révélation* » (Mary, 1995 : 1).

Dans l'univers socio-religieux de ce travail, l'interpellation de la religion s'inscrit dans un « *syncrétisme du religieux* » (Massé, 2002). Ainsi, on observe une surplantation des religions révélées au regard de la religion traditionnelle à *Zèɛ́* et ce, au prix de la christianisation des peuples africains depuis l'ère de la colonisation. Cette tendance s'est aussi observée dans l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. Les religions les plus pratiquées par ordre d'importance sont le christianisme (catholique, christianisme céleste, églises évangéliques, la foi apostolique et protestante) et les religions traditionnelles. Les données prises dans la catégorie autres religions ont permis de réaliser le graphique ci-après illustratif des observations.

Ce graphique montre que la prédominance du christianisme sous toutes ses formes laisse néanmoins un espace visible pour la pratique des religions traditionnelles. Le panthéon religieux présenté par les informateurs à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* est composé de diverses divinités ainsi qu'il suit :

[244] Tout ce qui renvoie à Dieu ou aux dieux, le sacré, le mystique ou le mystérieux.
[245] Pour Mary (1995 : 4), la tradition est un dépôt de génération en génération tandis que la religion est une reprise de l'héritage de croyances et de rites. La religion se présente toujours comme un discours traditionnel.

Graphique 6 : Répartition des religions



Source : Données d'enquête, entretien individuel, janvier-février 2012

- divinités protectrices de la terre : *Datin, Fosa, Sakpatá* ;
- divinités protectrices de l'air et de l'eau : *Danvodun* ;
- divinité protectrice du feu : *Zo* ;
- divinité protectrice liée au ciel : *Xêvioso*.

Ces tendances religieuses ont évolué dans le temps puisque par le passé le *Rapport monographique zone Alada-Zɛ̀ɛ́* (BCAT, 2010) montre que « *la pratique religieuse est dominée par le fait culturel vodoun (47,1%). On y rencontre aussi les catholiques (21,4%), les protestants (3,2%), les musulmans (2,4%) et des églises évangéliques et l'église du christianisme céleste* »[246]. Les divinités *Lɛgba*, *Aízán*, *Gù*, *Zangbetɔ̃*, *Oro*, et *Kúvítɔ*, etc complètent cette liste.

Agossou-Voyêmê (2006b : 8) à travers une récapitulation précise « *les divinités principales du panthéon des* Dɛhwinu[247] *comme suit : au sommet de la hiérarchie* vodun Datin*, viennent ensuite les autres* Vodun Azanvo, Amijagbo, Hwésyo, Xɛ́vioso, Sakpata, Hunvɛ́, Dangbe, Agɛ́, Ayizan ». Dans une réflexion précédente Hèdiblè

[246] Bureau central d'assistance technique (BCAT) /2è Projet de lutte contre la traite d'enfants au Bénin (2010 : 10).
[247] « Togbo-Lasu *est le premier Roi de* Nyadomɛ́ *; maternellement nous,* Dɛhwinu, *sommes d'*Aja Xwédakɛnjí *mais paternellement nous sommes descendus du ciel* » (Agossou-Voymê, 2006b : 6).

(2007) présentant « *le panthéon* Aja-fɔn *(…) trouve un être suprême, la plus grande puissance indivisible personnifiée sous le vocable de "*Mahu*" qui signifie en* fɔn*"*nudémahu*" et qui se manifeste à travers une multiplicité de divinités fonctionnellement spécialisées* ». Elle distingue deux grands groupes :

- les divinités publiques faisant l'objet d'un culte dynastique, le «*Xwetanu* » appelées « *Tɔvodun* » ;
- les divinités claniques dites «*Akɔvodun* » (Hèdiblè, 2007 : 19).

A propos de ce second ensemble s'identifient les divinités liées à l'eau comme *Xɛvyoso* ou *Xɛbyoso* qui, selon la mythologie est la mère de plusieurs autres divinités, expressions de diverses manifestations de l'eau dont la dégradation, la pollution, etc. : *aden* = source de pluie ; *akronbɛ* = source de l'orage, de la crue ; *ajakata* = source des averses ; *bɛsu* = source de grondement et de réprimande ; *akélé* = source de l'évaporation, sècheresse ; *sogbo* = source de la foudre (Hèdiblè, 2007 : 19). Bouguerra (2006) avait déjà observé aussi que,

> « *par ces quelques exemples de cosmogonie, de symbolique, de culture africaine de l'eau, on voit à l'œuvre le contenu agraire de cette vision dans laquelle s'expriment bien des dieux du panthéon noir qui entourent le Dieu Suprême : ce sont la pluie, l'eau, la grêle, le vent, le nuage* » (Bouguerra, 2006 : 17-18).

Il ajoute que,

> « *de leur côté, les* Diolas *animistes de Basse Casamance, en Afrique Occidentale (ou Mandingues), attribuent la formation des nuages au mythe suivant : au commencement, il y avait* Montogari*, dieu de la pluie et* Amontong*, dieu de la sécheresse* » (Bouguerra, 2006 : 14).

Fourn-Gnansounou et Hounsa (2008) apportent un complément d'information qui met en relief les éléments de la nature dont se réfère le *Bokɔnɔn* pour influencer la guérison d'une maladie, notamment « *l'eau ou Ayido Houèdo, Kpovodun, l'air ou Hoho, Lissa, Tohossou, Loko, le feu ou Hêbiosso, sakpata, et terre ou Gu* » (Fourn-Gnansounou et Hounsa, 2008 : 41). Saulnier (2002) renforce ces observations dans une étude récente dans laquelle il évoque les divinités associées au *vodun Sakpatá*, divinité de la terre[248]. Pour lui « *les* vodun *rendent compte du contrôle d'une force*[249] *:*

[248] C'est ça qui consacre le titre de son ouvrage *Le vodun Sakpatá Divinité de la terre*, Madrid, SMA, 2002.

[249] Durkheim (1913 : 7-8) a fait une réflexion sur « *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* » à travers laquelle il explique que « *les croyances ne sont pas essentiellement des connaissances dont s'enrichit notre esprit : leur principale fonction est de susciter des actes. Derrière ces croyances il y a des forces. (…). Ainsi, les forces religieuses ne peuvent être que des forces naturelles. (…). Or, dans la nature, dans le monde*

la foudre ou le feu pour Xevyoso *ou* So*, le fer et le travail du fer pour* Gu*, la variole ou les maladies de peau, mais également la dynastie, pour* Sakpatá » (Saulnier, 2002 : 18). Divinité protectrice assurant les fonctions de messager[250], l'autel de *Lɛgba* est toujours érigé à l'entrée du village comme l'indique la photo ci-dessous.



Photo 27 : Autel de *Lɛgba* à *Ayahunta-Fifají*
Source : Cliché Mêliho, octobre 2012

Cette photo présente l'autel de *Lɛgba* situé à l'entrée du village *Ayahunta-Fifají*. On observe que la divinité est représentée par un monticule de terre protégée par un petit hangar faisant office de son habitation.

Selon Adjou-Moumouni (2008), à travers l'entité de *fa* ou du *Sa Wɛnlin*, *Etchu Elɛgba*, nom *yoruba* de la divinité *Lɛgba* « *a été cité parmi les génies tutélaires qui doivent recevoir la mise en garde que* Ifá *adresse à ceux qui sont susceptibles de troubler la quiétude du génie de l'eau (*Tɔxɔsu*)* » (Adjou-Moumouni, 2008 : 26). A l'issue de cette discussion corrélée, il ressort que la divinité créatrice de la terre des *Ayizɔnu* est *Datin*[251] appelée *Tɔxyɔ* en langue *fɔn* et *Ayízɔ*. Il est représentatif de *Sakpatá*, divinité de la terre qui incarne *Tɔgbo-Lasu*, l'ancêtre fondateur des *Ayízɔnu*. D'après Saulnier (2002), *Sakpatá* est un *vodun* de lignage[252] représentant un ancêtre fondateur divinisé. Au regard des rapports de l'homme avec la religion et les divinités

observable, les seules forces morales qui soient supérieures à celle dont dispose l'individu en tant qu'individu, sont celles produites par la coalition et la fusion d'une pluralité de forces individuelles en une même résultante : ce sont les forces collectives ».

[250] Adjou-Moumouni (2008 : 19).

[251] « *Vodun* Datin *(…) est la divinité suprême (*Tɔ Vodun*) que tout le monde doit vénérer et consulter prioritairement en cas de catastrophes. (…).* Vodun Datin *a deux prêtres :* Datinso *(propriétaire de Datin) qui est toujours un* Kɔmɛ́nu *et* Datinkpɔntɔ *(Célébrant de* Datin*) qui est toujours un* Ajannu » (Agossou-Voyêmê, 2006b : 8).

[252] Le lignage ou *Hɛ́nnu* selon Aguessy (1998 : 30-31) est la famille étendue impliquant une profondeur généalogique plus grande que la simple structure : père-femmes-enfants mariés demeurant ensemble. Au-delà du père, physiquement reconnaissable, c'est le grand grand-père ou l'arrière grand-père qui sert de référence à ce type de famille qui peut comprendre des centaines de membres.

représentatives de l'eau voyons à présent les activités menées à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* en fonction de la disponibilité de l'eau.

5.4. Activités socio-économiques liées à l'eau à Sɛjɛ-Hwɛgúdò

Dans le fonctionnement de l'organisation sociale, la production et la répartition de la richesse relèvent d'actions collectives des hommes, des femmes et des enfants. « *Les activités économiques des habitants du pays Ayízɔ sont : l'agriculture, la pêche, l'élevage et le commerce* » (Agossou-Voyême, 2006a : 12). Les variantes de l'agriculture énoncées par l'auteur sont :

- les cultures vivières (maïs, manioc, haricot, arachide, patate douce, igname) ;
- les agrumes (orange, mandarine, citron) ;
- les légumes (tomate, piment, herbes d'assaisonnement, etc.) ;
- les cultures de rente (palmier à huile, sylviculture, cultures d'exportation -café, coton, etc.-) ;
- et la transformation artisanale des produits agricoles (production artisanale de l'huile de palme et de palmiste, la production du vin de palme et d'alcool ou eau de vie communément appelée *Sodabi*, la transformation des produits vivriers), etc.

La pêche repose sur celle continentale pratiquée par les populations lacustres et riveraines de la rivière *Sô* et du *Noxwe* et ceux des Arrondissements riverains de *Jigbe*, *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, *Sɛjɛ-Denu*, *Kpanhun*, *Zinvie*, *Akasato*, Abomey-Calavi et *Godomɛ* lors des périodes de crue de la *Sô* de septembre à novembre. L'élevage concerne celui de bovins, de type lagunaire sur les rives de *Sô* et du *Noxwe*, d'ovins, de porcins et de volaille. Les photos ci-après sont des images des types de poissons pêchés dans les eaux en terre *Ayízɔ*.



Photo 28 : Poisson xwa[253]



Photo 29 : Poisson *asɔn*[254]



Photo 30 : Jeunes poissons *asɔn*[255]

Source : Cliché Mêliho, janvier 2012 (photos 28 et 29) et octobre 2012 (photo 30)

[253] Espèce de poisson de rivière de grosse taille : *Heterotis Niloticus* (*cf.*, Segurola, Rassinoux, 2000 : 562).
[254] Sillure de grande taille : *Clarias lazera* ou *Agboensis* (Segurola, Rassinoux, 2000 : 73).
[255] Sillure de grande taille : *Clarias lazera* ou *Agboensis* (Segurola, Rassinoux, 2000 : 73).

La photo 28 est une illustration d'une espèce de poisson de rivière de grosse taille pêchée dans les bas-fonds. Quant aux photos 29 et 30, elles présentent des sillures adultes de grande taille (photo 29) et des sillures jeunes (photo 30) regulièrement pêchées dans les eaux du milieu de la recherche.

A en croire Agossou-Voyêmê (2006a), ces activités sont aussi couvertes de prohibitions,

> « *même des tabous sont bousculés en la matière et les troupeaux d'ovins classiquement interdits de droit de cité sur la terre de la divinité* Datin *que sont les Communes de* Tori-Bosito *et de* Zɛ̀ɛ́ *y sont rencontrés de plus en plus (…)* » (Agossou-Voyêmê, 2006a : 14).

Le commerce repose sur la vente de produits transformés ou non de l'agriculture, de la pêche ou de l'élevage et la revente de produits importés dans les marchés locaux.

Dans l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, les populations mènent diverses activités socio-économiques en lien avec la réalité dans le pays *Ayízɔ*. Les activités économiques dominantes sont l'agriculture vivrière (*glezɔ*), la culture d'ananas (*agɔn*), la transformation de produits, le commerce du bois de chauffe et la pêche par endroits. Pour ce qui concerne la transformation de produits, on identifie la préparation de l'huile de palme à partir des noix (huile rouge, huile palmiste), la préparation de l'akassa, la transformation du manioc en tapioca et en gari, la distillation du vin de palme, la préparation de galettes à base d'arachide, de maïs (*klwi-klwi*) et du manioc (*klɛ́klɛ́*), etc. Les acteurs principaux des activités de transformation sont les femmes, soit individuelle ou en groupement (PDC de *Zɛ̀ɛ́*, 2005-2009 : 18).

L'usage de l'eau occupe une part importante dans ces différentes activités de transformation, en l'occurrence l'huile de palme, la préparation de l'akassa, des galettes, la transformation du manioc, et la distillation du sodabi (photos ci-dessous). Les photos 31 et 32 illustrent le système de distillation du vin de palme. Le système est composé d'un grand fût chauffant contenant le vin de palme, de refroidisseur (les jarres disposées en série), de tuyau conducteur par lequel sort l'alcool. Il s'agit bien d'exemple d'usage de l'eau dans les activités économiques. Par contre, la photo 33 est une image d'une plantation de bananier et de palmier représentative du caractère hydromorphe du milieu.



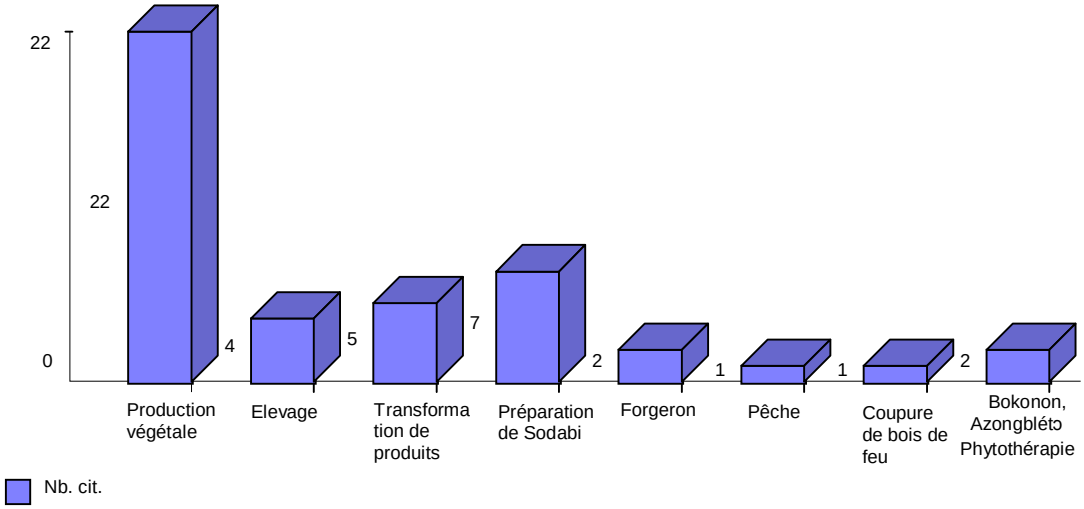


Photo 31 : Dispositif de Sodabi Photo 32 : Femme distilleuse Photo 33 : Champ de bananier…

Source : Cliché Mêliho, janvier 2012

C'est dire que ces plantations se font surtout dans les milieux humides. L'aire de la recherche s'y prête assez. Le graphique ci-dessous donne une image explicite des activités économiques identifiées pendant la phase d'enquête par entretien individuel.

Graphique 7 : Activités économiques dominantes



Source : Données d'enquête, entretien individuel, janvier-février 2012

L'analyse du graphique montre que la production végétale est l'activité dominante. Elle recouvre la culture maraîchère (tomate, piment, etc.), la culture vivrière (maïs, arachide, haricot, etc.), la plantation (canne à sucre, teck, palmier à huile, bananier, ananas, etc.). Ensuite, on retrouve la transformation en produit liquide (préparation du sodabi, une activité des hommes ; l'huile de palme et de palmiste, une activité des femmes). La transformation de produits durs (farine de manioc communément appelé *gari*, *tapioca*, fromage soja, *akasa*, beignet, galette, poisson fumé, etc.). Les femmes sont plus actives dans ces activités de transformation. Souvent, l'élevage (volaille, porcin, caprin) est associé à la production végétale. Dans le dernier

regroupement des activités on retrouve la forge, la pêche, la coupure de bois de feu et les soins aux malades par la phytothérapie, la divination, etc. La plupart de ces activités utilise de l'eau.

D'où vient l'eau utilisée à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*? Un regard sur les éléments du climat, du relief et du réseau hydrographique permet de répondre à cette préoccupation.

5.5. Relief, Climat et hydrographie à Sɛjɛ-Hwɛgúdò

Le relief de la Commune de *Zɛ̀ɛ́* est un élément du vaste plateau d'*Alàdà* d'une altitude moyenne de 100 m qui s'incline légèrement vers la côte et surplombe au Nord par la dépression de la Lama. Il est composé de quelques petites dépressions constituées de bas-fonds. Les formations géologiques qui composent ce relief sont constituées essentiellement de dépôts sablo-argileux altérés en faciès de terre de barre (Fahala, 2006 : 8). Agossou-Voyêmê (2006a) confirme cette constitution géologique en distinguant des« *dépôts récents fluvio-lacustres et lagunaires du quaternaire d'où résultent des formations argileuses ou argilo-ligneuses qui dominent la vallée du Couffo et celle de l'Ouémé dans les Communes d'Alàdà et de Zɛ̀ɛ́* » (Agossou-Voyêmê, 2006a : 8).

Ainsi, le milieu d'étude a des sols alluviaux hydromorphes qui occupent la vallée de *Wémɛ́* et du *Kufo* dans les secteurs de *Jigbé, Sɛjɛ-Denu, Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, etc.

« *Le climat de Sɛjɛ-Hwɛgúdò est de type subéquatorial, chaud et humide à quatre saisons inégalement réparties : deux saisons de pluies et deux saisons sèches*. *La pluviométrie va de 1400 à 1500 mm* » (Adinsi, 2007 : 51). L'hydrographie est constituée par les lacs qui sont contigus au fleuve *Wémɛ̀*, des rivières, des marres / marigots et des bas-fonds. Ceci dénote de la situation du pays *Ayízɔ* peint par Agossou-Voyêmê.

> *« Le pays Ayízɔ est drainé par un nombre appréciable de fleuves et de rivières. Il s'agit :*

- *à l'est, de la rivière Sô qui se jette dans le Nɔxwé ou Lac Nɔkwé ; elle traverse du nord au sud la commune de Sô-Ava qui forme les deux versants de sa vallée ;*
- *au nord-est, du fleuve Wémɛ̀ qui sépare l'Arrondissement de Jigbé dans la commune de Zɛ̀ɛ́ du département de Wémɛ̀ ;*
- *à l'ouest, du fleuve Kufo se jetant dans le Hen ou Lac Ahémé ;*
- *de cours d'eau intérieurs dont le Hlan à l'est, Ava à l'ouest pour ne citer que les plus importants »* (Agossou-Voyêmê, 2006a : 9).

Ce visage du réseau hydrographique confirme la prédominance des eaux traditionnelles sur les eaux modèles ou eaux modernes constituées de forage et de borne fontaine dans le milieu. Cette abondance des eaux de surface justifie leur utilisation *a priori* par les acteurs sociaux. Dans ces rapports résultant des usages de l'eau à des fins d'activités de subsistance, les acteurs courent divers risques. Ces risques s'expriment de diverses manières également.

5.6. Regard sur les aspects du risque eau non lié à l'eau

Les aspects du risque eau non lié à l'eau sont relatifs aux risques induits par l'eau mais dont la finalité n'intègre plus l'eau nécessairement. La démarche de base empruntée à Brelet (2010) étant de partir de la superstructure pour atteindre l'infrastructure en passant par la structure, interrogeons la littérature orale *Ayizɔ* au prime abord à ce sujet. Puisque dans les sociétés de culture orale « *rien n'est écrit, tout est inscrit. Certains anciens au Portugal sont sollicités pour "réciter" l'eau, car ils connaissent le nom des parcelles et l'ordre de passage de l'irrigation par cœur* » (Wateau, 2012 : 5). Dans cette manière d'appréhender la réalité qui concerne ce travail, les légendes et les mythes *Ayizɔ* abordent différents aspects du risque eau non lié à l'eau. Etant donné « *(…) qu'il est peut être souhaitable que le sociologue indique avec plus de précision quelles sont, à ses yeux, les conditions pour qu'un mythe correspondant à un contexte sociétal donné puisse fonctionner* » (Duclos, 1993 : 150). Ainsi, le texte en encadré ci-après expose les contextes de réalisation d'un risque d'adultère.

Le commentaire de ce texte laisse comprendre que le besoin d'utiliser l'eau induit un autre risque que celui de maladie. Ce conte montre l'exemple de viol qui peut survenir pendant que la femme va très tôt chercher de l'eau. Cet acte fait apparaître le *risque d'adultère*. On retient que le risque est omniprésent et intervient dans tous les actes et les besoins de l'homme. Cet acte qui consiste en une transgression induit différentes sortes de risque selon les informateurs. Il s'agit de :

- le manque de pluie, sécheresse (*aku ɖo*) ;
- la survenue de malheur désigné sous les expressions *akoba sín nu*, *awovi sín nu* ;
- l'apparition étrange de semonce (*nu sinu na mɛ*)[256] ;

[256] *Cf.* Agossou-Voyêmê, 2006b, p. 6.

Encadré 4 : Conte sur le risque d'adultère au bord de l'eau	
Version *Ayízo*	**Version française**
Ayatɔ wɛ jlo na ba mɛ́si ; bo yi tɔ to, bo la wu etɔn ganji ; e wa yi flexɔsa ; bo zun maito do guji gleun, gleun, gleun ; nu Ayatɔ xuxu nu ɔ, nyɔnu ɔ nɔ mɔ ɖɔ ayi ɔ hɔn ; bo nɔ fɔn bo nɔ yi tɔnu. ɖe Ayatɔ xu nu mɔ e ɔ, nyɔnu ɔ fɔn bo yi tɔnu ; bɔ Ayatɔ wle zind'ayi, bo jɛ biba ɛ ji. nyɔnu ɔ ɖɔ eyi ! bɔ asu ɔ nɔ xɔmɛ bo ɖɔ mɛ ka wɛ ? b'ɛɖɔ dan wɛ ! Ayatɔ ko ɖo bibɛ́ wɛ́ xoxo. E ba ɛ fo, bo ɖɔ ! é sɔgbe bɔ aɖɔ danwɛ. ɖe e nɔ blo gbɔn e nɛ ! ajɔ hunsi, a wa nu ɖi vodunsi ɖɔhun !	Un forgeron voudrait chercher la femme d'autrui ; Il est allé au bord du cours d'eau, puis il s'est bien lavé ; Il rentre à la forge ; Tape le marteau sur l'enclume (3 fois) ; Habituellement, si le forgeron tape sur l'enclume, la femme reconnaît qu'il fait jour ; Et elle se réveille pour aller chercher l'eau. Comme le forgeron a tapé sur l'enclume, la femme s'est réveillée et est allée au cours d'eau. Le forgeron l'a faite tomber et commence à avoir un rapport sexuel avec elle ! La femme a poussé un cri ! Et son mari est resté dans sa chambre pour demander c'est qui ? La femme de répondre, c'est un serpent ! Le forgeron tenait déjà un rapport sexuel avec elle. Il a fini en disant, c'est bon ta déclaration que c'est un serpent ! C'est comme ça qu'on fait ! Tu es initiée, tu as fait comme une adepte de vodun !

Source : Données d'enquête, entretien du 05 mars 2013

- la femme qui subit la césarienne à l'hôpital, ce qui ne devrait pas avoir lieu chez la femme enceinte (*nyɔnu yi viji gbe ɖo dotoxwe bɔ ezɛ́ɛ́*) ;

- menstrues sans arrêt pour la femme qui est allée à la source d'eau *Nɛ́we* en menstruation au temps des ancêtres ;

- etc.

Dans ce dernier cas, on observe *l'impureté symbolique* comme objet du risque. L'utilisation des sources d'eau sacrée à des fins de violation des interdits peut être objet de risque pour les femmes. C'est ce que nous pouvons qualifier de *risque symbolique*, mieux *de risque sacré*. Par ailleurs,

> « *le non respect des interdits cause la colère des divinités. Par exemple chez nous, on ne travaille pas avec la houe le jour de marché* Tɔkpa*, c'est-à-dire "*Awayagbe*". La cause des suites d'événements malheureux comme sécheresse, la destruction des semences par les criquets, etc. est liée à la transgression des normes établies. Ceux qui font ou s'adonnent à ces transgressions sont suivis de près et on constate que rien ne va pour eux,*

car le soleil se lève toujours à l'Est et se couche à l'Ouest. Par conséquent il faut respecter la tradition »[257].

Les propos de cet informateur se justifient avec ceux recueillis dans la littérature. Agossou-Voyêmê précise (2006b : 10),

qu'« *il faut observer le jour du vodun en s'abstenant d'aller au champ. La raison en est simple. Le vodun mange le produit des champs comme les vivants. Si l'on va au champ le jour sacré et que le vodun venait à manger le produit qui en résulte, il aura sécheresse* ».

Un autre informateur confie son discours qui explique mieux la colère des divinités.

« *En 1984, nous étions au bord de* Nɛ́we *avec un vieux qui prépare du* soɖabi*. Aux environs de 14h, une dame habillée en blanc est allée nous voir. C'est une femme de teint clair dont les yeux sont éclatants, brillants et pétillants. La dame dit au vieux que ce n'est pas bon de mettre l'huile rouge au feu ici, de ne plus faire ça. Alors que le vieux a l'habitude d'adopter ces pratiques. Quand la dame est partie le* soɖabi *que le vieux a préparé est gâté. Etonné, le vieux était allé consulter les oracles qui révélèrent que c'est le* dan Nɛ́we *qui est allé le voir suite à son mécontentement dû à la violation des interdits par lui* »[258].

De ces propos, on retrouve un autre adage populaire *Fɔn* qui dit ceci : « *vodun ma do sɛ́n a, e nɔ hu nu ǎ* » (si le *vodun* ne prévient pas il ne tue pas). C'est cette démarche en signe d'avertissement que le *vodun Nɛ́we* a adopté. Un autre cas de risque eau non lié à l'eau prend les aspects rapportés par le même informateur.

« *Nos parents nous ont raconté que dans l'ancien temps, des gens ont posé des filets dans* Godro *pour attraper des marmites et des ustensiles de cuisine. Le même jour, sur le fleuve depuis les rives, on entend des chansons qui demandent de ramener les ustensiles de cuisine. Cela s'est produit il y a au moins 70 ans* ».

Ce verbatim donne les preuves de la profanation des eaux sacrées par l'homme pour des raisons qui lui sont propres. En outre, les eaux sales comme eau de marécage qu'elles soient sacrées ou non peuvent être objet de risque pour la santé. Que recouvre alors la notion du risque lié à l'eau ?

[257] Selon cet informateur, « *Awayagbé* » par exemple est le jour des divinités (*Dan, Sakpatá, Xêvioso*, etc.). *Gbɛ́ kpo ɖo gbɛ́ kan ji*, c'est-à-dire les règles instituées par les ancêtres ont encore leur valeur et doivent être respectées. C'est seulement les fidèles de religions traditionnelles qui ne les violent pas », (données d'enquête, entretien du 26 septembre 2012).

[258] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.

5.7. Expression de la notion du risque lié à l'eau

La réflexion menée ici repose sur la notion des usages à risque. Les « *usages à risque* » (Mêliho et *al.*, 2012 ; Mêliho, 2011) sont inhérents aux différents usages de l'eau tels que décrits ci-dessus en lien avec les activités de subsistance. Chaque usage à risque est tributaire d'un ou plusieurs comportements à risque en rapport avec des « *activités à risque* » (Gilbert, 2010 : 487). Les comportements à risque[259] sont l'ensemble des actes relevant de l'habitude et qui sont perpétrés par des pratiques socialement admises transmises de génération en génération, mais qui peuvent affecter la vie des acteurs (Mêliho, 2011 : 35). Dans cet esprit Mêliho avait déjà catégorisé les *comportements à risque* (Massé, 1995) à savoir : comportement à risque sacré, comportement à risque profane, comportement à risque perçu et comportement à risque ignorant conformément à chaque usage de l'eau[260].

Dans le cadre des usages de l'eau ci-dessus mentionnés, les usages à risque sont classés par catégories selon qu'ils relèvent de la contrainte pour les acteurs, de la volonté, du plaisir, du ludique, d'acte sacré, etc. Ainsi, les ***usages à risque par contraintes*** sont ceux résultant de l'obligation pour les acteurs comme la seule alternative. Un informateur rapporte son vécu à ce propos :

> « *au moment où j'étais apprenti chauffeur, un jour nous sommes allés chercher les fagots de bois dans un village et le véhicule est tombé en panne. Mon patron m'avait laissé seul pendant trois jours pour aller à Cotonou. J'avais faim et soif. J'avais donc pris l'eau boueuse d'une flaque d'eau, c'est-à-dire une eau sale sur la voie que j'ai bue* »[261].

Ce verbatim laisse comprendre la situation de vulnérabilité des usagers de l'eau occasionnée par une panne de véhicule, l'interviewé faisant recours à son vécu dans la plus tendre enfance. Il n'avait aucune conscience que l'eau boueuse est source de maladie. Actuellement, il est relais communautaire et l'exposé de son vécu le replonge dans les béatitudes de la vie. Ce qui est plus intéressant dans son discours, c'est qu'il a bu cette eau comme la seule possibilité qui détermine son choix de mourir de soif ou de mourir plus tard d'une maladie dont il ignorait l'origine. Ne dit-on

[259] Pour Massé (1995 : 34-45) « *la modification de comportements à risque repose non seulement sur une compréhension de leurs fondements sociaux et culturels mais aussi sur la reconnaissance par la population du caractère « anormal » du problème de santé visé* ». Les comportements à risque sont : *surconsommation d'aliments à risque, exposition aux rayons solaires, passivité concernant l'activité physique, surconsommation d'alcool, de tabac ou d'autres drogues, conduite en état d'ébriété, etc.*

[260] Les usages étaient catégorisés par Mêliho selon les paliers en profondeur de Gurwitch, notamment : usage social, culturel et / ou cultuel, environnemental, économique, politique, technologique, etc.

[261] Données d'enquête, entretien individuel, 6 octobre 2012.

pas souvent « qu'entre deux maux, il faut choisir le moindre » ? Il a porté son choix innocent sans réflexe sur boire maintenant et vivre encore un peu. Cette situation ainsi décrite a fait l'objet de réflexion chez Sturma et Becerra (2012 : 208) pour qui les usagers de l'eau sont considérés comme sur un itinéraire autant individuel que collectif où se construit la vulnérabilité. Ceci détermine les contextes de prises de risque et les enjeux immédiats. Ainsi, devant enjeux et contextes, la vulnérabilité s'impose sans que l'acteur ne tombe dans la survenue du risque : la maladie. La force qui gère la vulnérabilité à cet instant se trouve ailleurs. C'est une œuvre divine, puisque Dieu fait partie des entités qui donnent la maladie (Kpatchavi, 2011) que l'homme prend (*e sɔ azɔn*).

En outre, les usagers ont aussi l'obligation de marcher dans l'eau pour le besoin de déplacement, d'un village à un autre, voire aller au champ des suites des inondations d'une part, mais aussi l'occupation permanente de la piste de desserte par l'eau à plein temps d'autre part. Les photos ci-dessous en illustrent assez.





Photos 34 : Piste rurale allant à *Godro* Photos 35 : Voie principale inondée
Source : Mêliho, octobre 2012

Ces photos mettent en relief qu'aucun acteur ne peut prendre par ces lieux sans passer dans l'eau qu'il soit habitué ou non, allochtone ou autochtone, plongeur ou non. Cette obligation a renforcé l'usage de la technique d'observation participante à travers laquelle observateur et observé ont vécu l'expérience de la marche dans l'eau à la découverte de la cité « *luli d'Ochɔfa* à *Hùngɔn Godro* ».

Un autre aspect d'usage à risque par contrainte est relatif aux activités économiques dont l'agriculture et la pêche dans les villages ciblés par la recherche. Certains acteurs ont leur champ situé dans les zones inondables. Ils ont donc la contrainte de passer dans l'eau pour aller au champ ou même de travailler dans des bas-fonds (culture de canne à sucre, du riz, du palmier, du bananier, etc). D'autres, par contre,

ont l'obligation de se plonger dans l'eau au prix de la pêche. Comme le confie un interviewé « *wùn kpo jeì mɔn kpɔn gbe zàán ɖe dín bɔ sín ɔ nà fán mí do fí* »[262] (avec un geste mettant la main à la hauteur de la poitrine) signifiant que je vais bientôt voir mes filets et l'eau va m'atteindre au moins à la poitrine.

Dans cet esprit certains vont faire l'***usage à risque volontaire*** du fait du besoin de prendre un bain. La toilette du corps étant un acte auquel personne ne peut se dérober. A ce titre, les acteurs profitent de la providence de l'eau pour se laver, laver leur habit, voire puiser de l'eau à des fins domestiques. D'autres éprouvent du plaisir à se promener dans l'eau, au bord de l'eau ou aller à la pêche. Ces observations rencontrent le besoin de « *goûter les bienfaits de l'eau rafraichissante* » (Vogel, 1983 : 381). Il ajoute que « *comme il n'y avait pas d'eau claire en vue, je me décidai à me tremper aussi dans cette eau sale, car un bain rafraîchissant me semblait nécessaire* » (Vogel, 1983 : 381). On observe ici une *prise de risque* (le désir d'un bain) qui efface un autre risque (la probabilité d'être malade, l'eau étant souillée, sale et impure). On retient que l'individu participe à la survenue du risque à travers un comportement ou une « *conduite à risque* » (Terrettaz, 2008 : 11) pouvant lui être dangereux. Il s'agit bien de comportement très banal (vouloir prendre un bain).

De ces actes d'usages à risque volontaire, découltent les ***usages à risque ludique*** et les ***usages à risque économique***. Dans l'aire d'investigation, beaucoup d'acteurs ont la contrainte d'occuper des bas-fonds ou d'être en contact permanent avec l'eau[263]. Alors, pour un simple plaisir, ils jouent dans l'eau, à proximité des mares, et des bas-fonds qui entourent les villages. Ces mêmes observations ont été déjà faites dans les Aguégués par (Bako-Arifari et Kpatchavi, 2009 : 194) qui soulignent que « *pour les enfants de 5 à 10 ans qui maîtrisent déjà la nage, l'aire du jeu est représentée par les plans d'eau entourant les maisons sur pilotis : s'amuser, c'est nager, c'est pêcher* ».

Pendant leur séjour dans l'eau, les personnes rencontrées et qui se livrent à la pêche ont confié qu'il leur arrive d'uriner dans l'eau, de cracher dans l'eau mais pas y déféquer. L'eau apparaît de ce fait comme le réservoir des déjections humaines

[262] Propos d'un agriculteur / pêcheur à *Dokɔjí* (*Axɔzonnùɖe*), 5 octobre 2012.
[263] Une approche systémique de l'étude des dimensions d'un risque à l'interface de l'environnement-santé réalisée par Grisori et *al*. (2005 : 5) précisent qu'« *à travers l'homme, ce sont de nombreux paramètres qu'il nous faut tenter d'appréhender : le mode d'occupation de l'espace, les migrations, les comportements, les perceptions de l'espace (à risque ou non) de la maladie, du besoin et de l'offre de soins* ».

(c'est-à-dire le réservoir du risque) pendant qu'elle sert de milieu écologique. Gilbert (2010) rappelait que « *ces risques pour les hommes et leur environnement apparaissent essentiellement résulter des activités humaines et du mode de structuration actuelle des sociétés* » (Gilbert, 2010 : 479). De ces réflexions, on en déduit que l'eau est rendue impure ou souillée par les usages que les hommes en font, et de ce fait, expose les acteurs au risque de maladie, « *un risque non catastrophique* » (Banque Mondiale, 2001 : 10). Tout dépend des « *conceptions du risque* » (Jaffré, 2006 : 22). La Banque Mondiale (2001 : 10) ajoute que « *chez les africains pauvres, la plupart des maladies qui provoquent des pertes de revenu faible mais fréquentes sont dues à la malnutrition, à l'absence d'approvisionnement en eau potable et à l'insalubrité* ». Il résulte une absence de prise de « *(…) conscience réelle des effets de l'eau souillée ou des pratiques à risque de morbidité diarrhéique* » (Azonhê, 2008 : 63). Ceci renvoie à une certaine *banalisation du risque*, étant donné que l'eau en elle-même ne fait pas peur. Dans tous les cas l'homme est familier à l'eau et ses rapports à elle ne sont guère un rapport de danger, de malheur ou de méfiance au prime abord. Le fait que l'eau est dangereuse est *a postériori* des actes liés à son utilisation.

A propos du risque bilharzien, Grisorio (2005) et *al.* ont fait une description (*cf.* encadré ci-après).

Encadré 5 : Cycle du risque bilharzien

L'homme, par la contamination de son environnement en l'absence d'hygiène urinaire, a un rôle indispensable dans le maintien du cycle bilharzien. Mais l'étude du cycle permet de comprendre toute l'importance des relations nature-société dans la transmission, l'eau étant l'environnement commun aux trois acteurs, nécessaire à cette transmission. L'homme infesté excrète dans l'eau ses urines, les œufs pondus par les vers dont il est l'hôte. L'œuf éclot dans l'eau et libère une larve infestante (*miracidium*) qui nage activement à la recherche du mollusque et y pénètre. Un seul *miracidium* produit, par multiplication asexuée, des milliers de cercaires qui émergent du mollusque au bout d'un mois environ et nagent à la recherche de l'hôte définitif. L'homme est infesté par la pénétration transcutanée de ces larves au niveau des parties immergées de son corps. A l'intérieur de son organisme, ces larves évoluent en vers adultes reproducteurs en 2 mois environ, puis les œufs pondus sont partiellement excrétés et, s'ils parviennent à l'eau, le cycle peut se poursuivre.

Source : Grisorio et *al.*, 2005. p. 3

Le message de ce texte laisse comprendre que l'homme entretient et conserve le risque bilharzien à travers ses besoins d'eau. D'autres auteurs on porté leur réflexion sur la création et l'entretien des espaces pouvant garder l'eau à la faveur du développement des vecteurs des maladies par l'homme, notamment les spécialistes en hydraulique villageoise et les hydrologues. A en croire Brelet (2012),

> « *l'un des effets négatifs les plus communs dans le cas des barrages est le développement notoire de la bilharziose et du paludisme, à cause de la multiplication des étendues d'eaux stagnantes qui deviennent de véritables nurseries où peuvent tranquillement proliférer les agents de ces maladies* » (Brelet, 2012 : 36).

Duclos renchérit,

> « *un ingénieur d'une importante société de purification de l'eau me disait qu'aux Etats-Unis on avait dû renoncer à de coûteux systèmes de filtrage et de recyclage direct des eaux d'égout, car, lorsque les habitants de villes où l'on avait installé ces systèmes l'avaient appris, on avait affaire à une épidémie ininterrompue de maladies psychosomatiques simulant l'intoxication par les bactéries fécales (pourtant totalement éliminées*) ».

Ces contributions rappellent qu'en voulant offrir une eau maîtrisée par des technologies performantes plus coûteuses on aggrave les conditions de vie déjà précaires des communautés bénéficiaires au lieu de l'améliorer. Pour finir la réflexion sur les usages à risque de l'eau, la figure ci-dessous montre le cycle de la contamination par déjection d'urine et de matières fécales dans l'eau illustrant les différentes formes de la bilharziose présentées en encadré ci-dessus.

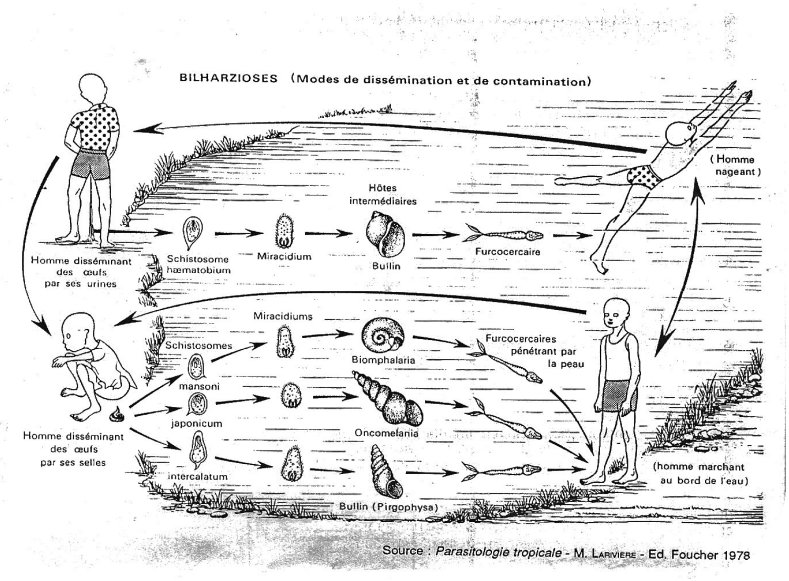


Figure 4 : **Modes de dissémination et de contamination de la bilharziose**

Source : Viland M. C., 1989. p. 17

Ce schéma montre quatre acteurs sociaux dans quatre différentes actions traduisant des comportements à risque. Les usagers de l'eau situés à l'extrême gauche font respectivement la déjection d'urine et de fèces pendant que les deux autres s'y promènent pieds nus et s'y baignent à l'extrême droit. Ces deux derniers sont exposés au risque de contamination à la bilharziose, une maladie de l'eau, du fait de la dissémination des œufs par selles et urine.

On retient du développement qui précède que les usages par les populations de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* de différentes sources d'eau à portée de main révèlent des usages à risque de leur part. Ce qui confirme que les usages de l'eau dépendent de la multiplicité des sources d'eau ; l'homme étant homo-dépendant hydrique. Ainsi, si le recours aux eaux traditionnelles est tributaire de l'existence des maladies de l'eau, comment est organisé le service de santé à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* en ce qui concerne l'accès aux soins des maladies de l'eau?

5.8. Accès au service de santé à Sɛjɛ-Hwɛgúdò

La problématique de l'accès au service de santé fait partie des vieux débats des politiques de santé en Afrique (Tizio, 2004, 1997) pendant les années 1980[264]. Pour l'aborder, le présent travail s'appuie sur la couverture sanitaire[265] de la Commune de *Zèé* en rapport avec l'offre du service de santé dans l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. L'appréciation de la couverture sanitaire (MS, PNDS 2009-2018) repose sur deux considérations : la desserte et l'accès (Botton, 2006) au service de santé, un service élémentaire sur cinq (l'eau, l'énergie, la santé, l'assainissement, l'éducation). L'accès est un radical de l'accessibilité, « *une catégorie centrale de la réforme sanitaire au Bénin. Elle conjugue les problèmes géographiques, économiques, culturels et historiques dans l'organisation de l'offre de soins* » (Imorou, 2006 : 26).

[264] *Cf.* la conférence d'Alma-Ata (1978) qui a consacré les soins de santé primaires ; l'initiative de Bamako (1987) qui a prôné la décentralisation des systèmes sanitaires nationaux, la mise en place des structures de cogestion, mieux de coproduction (comité de gestion des centres de santé), l'approvisionnement des médicaments essentiels et l'adoption d'un système de tarification des soins de santé ; et la conférence de Hararé (1987) qui a constitué le district sanitaire dont la zone sanitaire est l'équivalent au Bénin à l'issue de la table ronde sur le secteur de la santé (1995) d'où découlte la réorganisation de la base de la pyramide sanitaire nationale.

[265] Assaba (2002 : 1) « *la couverture sanitaire est l'ensemble des moyens matériels, financiers, intellectuels et humains mis en œuvre pour assurer les soins de santé à une population. Elle est dictée par l'exigence du processus de maintien de la santé et repose sur la nécessité du développement durable, (…), révélant par là-même la dyade santé / développement, d'autant que la couverture sanitaire est fonction de l'état de développement d'un pays et, que cet état reste lui-même dépendant de la dynamique de couverture sanitaire* ».

En effet, dans le cadre de la décentralisation du système de santé au Bénin, le sous système sanitaire (Hodonou, 2011) de la Commune de *Zèé* fait partie de la zone sanitaire[266] *Alàdà-Tofɔ-Zèé* coordonnée par le Centre de Santé de la Commune d'*Alàdà*. Le service de santé est assuré dans la Commune de *Zèé* par un (01) centre de santé de Commune (CSC), le Centre de dépistage et de traitement de l'ulcère de buruli (CDTUB) situé à *Alàdà*, sept (07) centres de santé d'Arrondissement (CSA), un centre confessionnel de santé, sept (07) cabinets de soins privés et une unité villageoise de santé (UVS). Trois Arrondissements ne disposent pas encore de centre de santé (Plan de Développement Communal de *Zèé*, 2005-2009 : 24). Cette situation étant corroborée par les observations. Parmi ces trois Arrondissements figure l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. Ainsi, les malades de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* sont soignés au dispensaire[267] de *Sɛjɛ-Denu* dans le cadre du service public.

Sur le territoire de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò,* le service de la biomédecine est assuré par des cabinets privés (trois actuellement). Aussi,la demande en service de santé est-elle satisfaite par les "*soignants ambulants*" (Kpatchavi, 2011) et les secteurs populaire et alternatif (Mêliho, 2004). On retient que la *disponibilité* du service de santé, sa *qualité* et sa *continuité*[268] sont vierges ici. Elle a une valeur nulle (0%) qu'il s'agisse d'infrastructures et d'équipements, de prestataires et de la participation communautaire à la gestion ; bien qu'il existe des directives nationales pour la promotion de la santé au niveau communautaire (MS, 2010). Dans tous les cas,il y a une maternité en construction à *Axɔzɔnnùɖé* sur le Fonds d'appui au développement des Communes (FADEC) pour désservir les localités de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. L'absence de centre de santé public encourage fortement l'automédication[269] et l'utilisation du service des thérapeutes de la médecine traditionnelle africaine.

Au regard de la discussion faite dans ce chapitre, il ressort que le champ d'investigation offre un paysage humide assez intéressant. Des sources historico-géographiques, on retient que les *Ayízɔ* de *Zèé* font partie du grand ensemble sociolinguistique d'*Aja-Tado*. Les discussions montrent que le réseau

[266] *Cf.* Imorou (2006 : 31), « *la zone sanitaire est un système qui intègre aussi bien les acteurs, les pratiques, les objets et les institutions, avec tout ce qu'elle comporte de règles formelles et informelles* ».
[267] Le dispensaire est l'échellon le plus bas de la pyramide sanitaire du Bénin. Il fait partie de la zone sanitaire considérée comme le dernier niveau de l'échelle.
[268] La disponibilité, la qualité et la continuité des services sociaux de base dans les secteurs de l'eau, de l'éducation et de la santé sont empruntés à Bako-Arifari et Kpatchavi (2009).
[269] *Cf.* Fainzang, 2012.

hydrographique ancien prenant en compte *Aja-Tado* délimite la terre des *Ayízɔ* du point de vue géographique. On y retrouve le fleuve *Wémɛ̀* et son affluent *Hlan*, le *Hen,* le lac Ahémé, le lac *Nokwé*, le Sô, etc. Il en résulte que l'Arrondissement de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* est un milieu sociohydrique qui offre une aisance hydrique. Ce caractère hydromorphique du milieu justifie la nature des activités de production et de distribution de la richesse en rapport avec la notion du risque. *Zɛ̀ɛ́*, en l'occurrence *Sɛjɛ-Hwɛgúdò,* apparaît comme le vivier agricole du sud-Bénin qui alimente les marchés locaux au prix des maladies de l'eau. Quelles sont alors les règles locales qui protègent les eaux du milieu entraînant l'homme à tomber malade ou non ?

CHAPITRE VI : UNIVERS DES NORMES LIEES A L'EAU ET LA NOTION DU RISQUE

Les notions de pollution, de souillure[270], de tabou et de totem ont été depuis longtemps l'objet des études en anthropologie des religions. Elles ont permis aux anthropologues de revisiter les lois, les prohibitions, les restrictions et les mœurs en tant que fondement de la vie morale ; ceux-ci reposant sur les questions d'ordre éthique[271]. De ce fait, le rapport au sacré délimite les champs d'action de l'individu qui se reconnaît appartenant à sa communauté. Malinowski (1933) s'est déjà préoccupé depuis longtemps à « *saisir les liens intimes qui existent entre le mythe et la religion, entre la tradition sacrée et les normes de l'organisation sociale* » (Malinowski, 1933 : 7). La question des normes liées à l'eau voudrait s'inspirer de cette réflexion pour décrire la valeur sociale de l'eau dans la société *Ayízɔ*. Mieux, il s'agit de discuter de la législation basée sur les rapports socioculturels liés à la ressource eau[272].

Le présent chapitre expose de ce point de vue les normes et les valeurs sociales relatives à l'eau, l'hygiène et l'assainissement à plusieurs niveaux. D'abord, répertorier tous les savoirs locaux relatifs à la morale et aux restrictions diverses. Ensuite, mettre en parallèle les savoirs locaux et la législation nationale afin d'ouvrir le champ de réflexion sur l'eau. En troisième lieu, les données de terrain ont été confrontées à la revue de littérature en rapport avec les notions de tabou, de totem et de pollution en lien avec le risque lié à l'eau. A ce sujet, les espaces de restriction, mieux les catégories d'interdits et de prohibitions propres à la communauté *Ayízɔ* sont discutées afin de mieux positionner l'eau dans les sens[273] et dans les pratiques[274] au regard des contextes et des territoires hydriques à risque.

[270] Douglas (1992) a consacré un titre célèbre *De la souillure Etude sur les notions de pollution et de tabou*. Dans sa préface à cette œuvre de Heusch (1992) précise que « *ce livre passionnant et complexe nous présente pour la première fois les interdits rituels comme le problème central de l'histoire des religions* », p. 10.
[271] *Cf.* Baruani (1997 : 19) « *les leaders d'opinion jouent le rôle d'une véritable juridiction sociale et incarne le respect de la morale, donc de l'éthique sociale* ».
[272] Bouguerra (2006 : 17), rappelle qu'« *on oublie aussi le terme* châria *qui désigne actuellement la loi signifiait, à l'origine, loi de l'eau, preuve d'une codification fort ancienne de la ressource chez les Arabes* ».
[273] Renvoie à la symbolique, c'est-à-dire la littérature orale sur l'eau (mythe, légende, proverbe et chanson *Ayízɔ*) où l'eau intervient et joue un rôle dans l'interaction humaine.
[274] Je voudrais parler de ces usages qu'ils soient à risque ou non.

6.1. Repères des représentations symboliques : du totem au tabou

Les notions de totem et de tabou partagent un espace d'interdits à l'intérieur desquels on retrouve diverses restrictions. Pour Freud (1981), le totem,

> « *(…), c'est un animal, comestible, inoffensif ou dangereux et redouté, plus rarement une plante ou une force naturelle (pluie, eau), qui se trouve dans un rapport particulier avec l'ensemble du groupe. Le totem est, en premier lieu, l'ancêtre du groupe ; en deuxième lieu, son esprit protecteur et son bienfaiteur qui envoie des oracles et, alors même qu'il est dangereux pour d'autres, connaît et épargne ses enfants. Ceux qui ont le même totem sont donc soumis à l'obligation sacrée, dont la violation entraîne un châtiment automatique, de ne pas tuer (ou détruire) leur totem, de s'abstenir de manger de sa chair ou d'en jouir autrement. (…). Le totem*[275] *se transmet héréditairement, aussi bien en lignée paternelle que maternelle* » (Freud, 1981 : 10-11).

Ainsi, le totem inspire déférence, sollicitude, crédulité et protection pendant qu'il protège ses membres. Il existe de fait un lien étroit entre le totem et l'homme. Ce dernier ôte le caractère naturel brut de leurs rapports au profit de la culture. Duclos (1993 : 153) dira que « *la famille et ses animaux totems nous ont arraché à la nature* ». L'homme ne peut plus se comporter comme il veut envers son totem. En cas de transgression par exemple du totem, le coupable paie une rétribution aux ancêtres et aux forces surnaturelles dont les formes les plus connues sont le malheur, la malchance mais également la maladie et la mort selon la charge du péché. A en croire Monnier et *al.* (1980) « *pour certains peuplades primitifs, les maladies ont des causes surnaturelles et représentent la vengeance des dieux et le salaire du péché* » (Monnier et *al.,* 1980 : 10-11). Un acte de sa récupération probable est le rituel d'expropriation et de purification. Wêkê (2011) dira que,

> « *quand un* Xwela*, par mégarde, blesse ou tue un* Dangbe*, il a l'obligation de le signaler pour recevoir la purification nécessaire qu'il faut avant de trouver la paix. A défaut de ce rite purificatoire, ce dernier s'expose à de graves dangers qui vont de la maladie à la mort dans certains cas* » Wêkê (2011 : 57).

Laye (1994) renchérit ces illustrations à propos de la mère du narrateur, qui,

> « *(…) avait, il va de soi, hérité de son grand-père son totem, qui est le crocodile. Ce totem permettait à tous les* Daman[276] *de puiser impunément l'eau du fleuve Niger*. *(…). Je la regardais puiser l'eau à proximité des crocodiles* » (Laye, 1994 : 78-79).

[275] En référence à Frazer, *Totemism and exogamy*, p. 53, cité par Freud, « *le lien créé par le totem est plus fort que le lien de sang ou de famille, au sens moderne du mot* » (p. 11).
[276] Le groupe socioculturel de la mère de l'auteur, qui est en même temps le narrateur, en Haute Guinée.

Dans les gestes successifs accomplis au puisage de l'eau, ni le crocodile, ni la mère ne se voit offenser par une quelconque « adversité ». Il apparaît semblable l'un à l'autre. Et « *(…) il y a identité entre le totem et son possesseur ; cette identité est absolue, est telle que le possesseur a le pouvoir de prendre la forme même de son totem ; dès lors il saute aux yeux que le totem ne peut se dévorer lui-même* » (Laye, 1994 : 79-80). On retient qu'un totem a les mêmes caractéristiques spirituelles et symboliques que son possesseur même si la différence est remarquable du point de la morphologie physique[277]. Ce rapprochement transcende le totem et son possesseur. Du coup, il y a des interdits qui sont respectés au totem et qui sont appelés "tabous".

Revenons-en à Freud chez qui le tabou est un mot polynésien (1981 : 29). Pour lui,

> « *le tabou présente deux significations opposées ; (…), celle du sacré, consacrée ; (…), celle d'inquiétant, de dangereux, d'interdit, d'impur. (…). Les prohibitions tabou ne se fondent sur aucune raison ; leur origine est inconnue ; incompréhensibles pour nous, elles paraissent naturelles à ceux qui vivent sous leur empire* » (Freud, 1981 : 29-30).

Dans la désignation de tabou, Freud (1981 : 30) trouve trois postulats ou niveaux de référence :

a) le caractère sacré (ou impur) de personnes ou de choses ;

b) le mode de limitation qui découle de ce caractère et ;

c) les conséquences sacrées (ou impures) qui résultent de la violation de cette interdiction.

Selon lui,

> « *envisagé à un point de vue plus vaste, le tabou présente plusieurs variétés : 1. un tabou naturel ou direct, qui est le produit d'une force mystérieuse (*Mana*) attachée à une personne ou à une chose ; 2. un tabou transmis ou indirect, émanant de la même force, mais qui est ou a) acquis ou b) emprunté à un prêtre, à un chef, etc. ; enfin, 3. un tabou intermédiaire entre les deux premiers, se composant des deux facteurs précédents, comme par exemple, dans l'appropriation d'une femme par un homme* » (Freud, 1981 : 30).

Freud (1981) poursuit sa réflexion en énonçant les finalités du tabou.

> « *Les buts poursuivis par le tabou sont de plusieurs ordres. Les tabou directs ont pour but : a) de protéger des personnes éminentes, telles que chefs, prêtres, et des objets auxquels on attache une certaine valeur, contre tout*

[277] Le possesseur est un homme ou une femme tandis que le totem est un animal, une plante, une force immatérielle. Les deux appartiennent à deux règnes différents quelles que soit leurs formes physiques (animal, minéral, végétal).

> *préjudice possible ; b) de protéger les faibles -femmes, enfants, hommes en général- contre le puissant* Mana *(force magique) des prêtres et des chefs ; c) de préserver des dangers qui découlent du contact avec des cadavres, de l'absorption de certains aliments, etc ; d) de prévenir les troubles pouvant survenir dans l'accomplissement de certains actes importants de la vie : naissance, initiation des hommes, mariage, fonctions sexuelles, etc ; e) de protéger les êtres humains contre la puissance ou la colère de dieux et de démons ; f) de protéger les enfants à naître ou les tout petits contre les divers dangers qui les menacent du fait de la dépendance sympathique dans laquelle ils se trouvent par rapport à leurs parents ; (…) ; g) de protéger la propriété d'une personne, ses outils, son champ, etc. contre les voleurs* » (Freud, 1981 : 30-31).

Ce panorama de définitions et de catégorisations des aspects sous-jacents aux notions de tabou et de totem emprunté à Freud oriente le débat et situe l'angle sous lequel il paraît important de les aborder ici. Ainsi, ce travail restitue-t-il les données empiriques relatives au tabou naturel ou direct et au tabou intermédiaire dans la cosmogonie *Ayízɔ* et ce, en référence aux pratiques religieuses liées à l'eau et qui sont tributaires des maladies de l'eau. Etant donné que,

> *« les croyances, valables à l'intérieur d'un système social et pour une époque donnée, peuvent être tenues pour vraies même si, par essence, elles ne sont pas démontrables. (…). Dès l'instant où elles s'ouvrent au sacré et à la transcendance, on se réfère à la religion* » (Ferréol, Deubel, 1993 : 34).

Référer le totem et le tabou à la religion, c'est interroger les pratiques religieuses à travers l'organisation sociale en contexte *Ayízɔ* de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*. Mais avant, que disent les lois béninoises sur le régime juridique de l'eau ?

6.2. Eau : un bien commun protégé ou saboté ?

La question relative au régime juridique de l'eau a été abordée par plusieurs auteurs. Dans une étude récente intitulée « *De la chose commune au patrimoine commun Regards croisés sur les valeurs sociales de l'accès à l'eau* », Belaidi et Euzen (2009 : 57) indiquent que « *(…) l'eau, source de vie (…), fait partie du patrimoine commun et cela à l'échelle mondiale* ». L'eau apparaît comme un bien commun de l'humanité et sur elle personne n'a vraisemblablement le droit de propriété. « *L'eau semble, par nature, n'appartenir à personne et être offerte à l'usage commun* » (Belaidi et Euzen, 2009 : 62). Takpé (2009 : 52) dira que « *l'eau est un don naturel* ». La réflexion de Moumouni (*sine datum* : 9) corrobore ce point de vue « *le statut juridique pose le problème du droit de propriété de l'eau* ». Pour lui,

> « *(…), le Bénin constituait un peuplement primitif pour qui, le droit c'était l'ensemble constitué par la coutume, la morale, les usages et tout ce qui était socialement admis, mais qui n'était pas consigné dans un document. Dans cette société béninoise primitive, la propriété commune des ressources en eau constituait la base des rapports intercommunautaires* » (Moumouni, *sine datum* : 10).

Plus loin, il relève que,

> « *dans le Coutumier du Dahomey*[278]*, la question de l'eau est réglée aux points 223 et 224. Il s'agit principalement de la propriété et du caractère sacré et inaliénable de l'eau. La propriété dont il est question dans le Coutumier est collective. La propriété individuelle sur l'eau n'est pas reconnue* » (Moumouni, *sine datum* : 11).

L'article 28 des quarante-et-une lois de *Hwegbaja* stipule à ce sujet que « *les cours d'eau sont la propriété de la communauté. Celui qui s'en approprierait un dans l'intention d'en faire un trafic doit être mis à mort* » (Alladayè, 2008 : 20). Ces réflexions sont aussi vraies à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. Une question a résumé la préoccupation. "*De qui l'eau est-elle la propriété ici ?*" Les réponses apportées par les interviewés ont précisé que « *l'eau est un bien communautaire appartenant à tout le monde, à toute la population et donc un bien public* »[279].

L'eau apparaît comme un bien public[280] à caractère communautaire sur laquelle personne n'exerce un titre de propriété tel que l'a su bien dire la législation. Comme l'expriment Belaidi et Euzen (2009),

> « *l'usage commun se traduit par une liberté d'accès et d'utilisation du patrimoine commun, sans discrimination, et par une répartition équitable entre tous les avantages tirés de son exploitation. (…), l'eau est une chose commune, tout comme le milieu dans lequel elle s'intègre et auquel elle participe* » (Belaidi et Euzen, 2009 : 65-66).

Tidjani Alou (2006) renchérit que « *l'eau est un bien public et sa gestion relèverait de la sphère publique* » (Tidjani Alou, 2006 : 6).

Les populations de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* reconnaissent l'eau comme un bien public à travers différentes expressions. Les expressions locales qui le disent bien sont "*sín ɔ jɔwamɔ"* de*"sín ɔ=eau-là, jɔ=naître, wa=venir, mɔ=voir ; gbɛ̀sín nùɖíɖò wɛ̀, éɖo akplunɔ*

[278] Conformément au point 223 *« la propriété collective du village comprend des terrains indivis, censés appartenir personnellement au roi, entretenus par le village et sur lesquels tous ont droit de culture, pacage, affouage, ou de classe ou de pêche ; enfin des sources et des puits. Ces biens sont inaliénables mais peuvent cependant être loués ou prêtés* », p. 69. Selon le point 224 « *il existe enfin une espèce de domaine public religieux : bois, rivières, lieux saints, terrains servants d'inhumation (en cas de morts par maladie contagieuse), inaliénables et sacrés* », p. 70.

[279] Extrait du mémoire de DEA dont les données ont servi à titre d'enquête exploratoire dans cette thèse.

[280] Cette façon de lier la notion de propriété sur l'eau à la communauté à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* trouve ses correspondances dans la réflexion de Belaidi et Euzen (2009) qui disent que « *(…) l'usage commun des biens du domaine public est affecté non à une personne mais à une collectivité* » (Belaidi et Euzen, 2009 : 65).

ą̃" de "*gbɛ̀=vie, sín=chose, nùɋ́ɋ̀ò wɛ̀ =chose appartient est" ; "éɋo=il a, aklunɔ ą̃=dignitaire pas"*. Littéralement, l'expression signifie « eau-là naître venir voir, vie chose appartient est ; il a dignitaire pas[281]». L'eau dont on parle ainsi est celle de source traditionnelle (marigot, rivière, étang, lac, fleuve, etc). Dans le cas des puits, il apparaît une notion de propriété se limitant au fait d'avoir engagé des ressources propres pour le creuser, puisque son utilisation n'est interdite à personne. Ce qui est partagé de tous, c'est que personne ne peut se prévaloir réellement propriétaire, même si c'est chez soi, dans sa concession. « *Le puits traditionnel est à la fois privé et public ou ni l'un ni l'autre. La propriété relève d'un collectif privé (une famille, un lignage), l'usage en est public. L'accès est libre et gratuit* » (Olivier de Sardan et Dagobi, 2000 : 155). On retient que l'eau est une propriété de tout le monde, l'accès est volontaire et l'usage sur préférence. Tout ceci est assujetti aux contraintes récurrentes liées à l'eau.

La *Loi cadre sur l'environnement en République du Bénin* (ABE : 18) résume la question de propriété de l'eau à l'article 24 : « *les eaux constituent un bien public dont l'utilisation, la gestion et la protection sont soumises aux dispositions législatives et réglementaires* ». Et la *Loi 2010 portant gestion de l'eau en République du Bénin* renchérit :

article 17 : « *l'eau, élément du patrimoine commun national, fait partie du domaine public* » ;

article 18 : « *le domaine public de l'eau comprend les eaux superficielles et les eaux souterraines ainsi que leurs dépendances et les ouvrages publics affectés ou nécessaires à leur gestion. Y sont inclus, à ce titre :*

- les cours d'eau ;

- les lacs naturels et artificiels, les lagunes, les étangs, les mares et d'une manière générale, les étendues d'eau ;

- les sources et les exutoires ;

- les zones humides et les espaces où la présence de l'eau, sans être permanente, est régulière ;

[281] *Jɔwamɔ* signifie ce qu'on est venu voir, *gbɛ̀ sín nuɋ́ɋ́o wɛ̀* veut dire ce qui appartient à la nature, un don de l'univers. E ɖo aklunɔ ą̃ = l'eau n'a pas de dignitaire, de propriétaire. L'univers étant lui-même considéré comme la somme de tout ce qui existe. Donc l'eau est chose de l'univers, de la nature, de Dieu.

- les puits, forages, abreuvoirs ou bornes-fontaines et autres points d'eau affectés à l'usage du public ou à un service public ainsi que leurs éventuels périmètres de protection immédiate, délimités en application de l'article 48 de la présente loi ;
- les digues, les barrages, les chaussées, les écluses et leurs dépendances ou ouvrages annexes ;
- les canaux d'irrigation, d'assainissement et de drainage ;
- les acqueducs, les canalisations, les dérivations et les conduites d'eau, les réservoirs et les stations d'épuration des eaux usées et, d'une manière générale, les ouvrages hydrauliques affectés à l'usage du public ou à un service public ainsi que les installations et les terrains qui en dépendent », p. 7.

Lorsqu'on observe de près ces dispositions, on se rend compte que l'eau est un patrimoine public préservé dans un domaine public. Ce qui renforce ces observations dans la pratique, c'est que même dans le cas des forages creusés à grand frais par le service hydraulique de l'Etat, la collectivité territoriale, une ONG ou autre donateur, la réalisation de l'ouvrage est conditionnée par la mise à disposition de l'espace pouvant abriter le joyau par les bénéficiaires. Cet espace est souvent choisi dans le patrimoine foncier commun ou offert par un groupe familial. Ce domaine change immédiatement de statut juridique puisqu'ayant franchi le seuil du patrimoine privé pour tomber dans le domaine du patrimoine public. Elle devient du fait objet du contrôle public. Cette analyse est soutenue par Bouguerra (2003 : 50) pour qui « *(…) l'eau est un bien commun de l'humanité et doit resté sous contrôle public* ».

En effet, en comparant la *Loi 2010 portant gestion de l'eau en République du Bénin* aux dispositions des quarante-et-une lois de *Hwegbaja*, il en résulte que la protection de l'eau, évoquée à l'article 14[282], avait déjà fait une préoccupation de *Dada Hwegbaja*. L'article 36 de ses quarante-et-une lois-reste sévère à ce sujet « *celui qui jettera une plante ou une mixture réputées poisons dans un cours d'eau, ou dans un puits, attente à la vie de tous les hommes. Aussi, doit-il être condamné à mort comme un grand criminel* » (Alladayè, 2008 : 22).

La constance qui se dégage de ce parcours des lois et des législations actuelles et anciennes, c'est que l'eau bénéficie d'une protection sérieuse et si ces dispositions sont respectées on ne saurait parler de la pollution de l'eau. Cependant, l'opposition

[282] *Loi 2010 portant gestion de l'eau en République du Bénin.*

duale[283] qui existe entre la pensée et l'acte depuis longtemps s'applique aussi à cette ressource. N'observe-t-on pas sur des panneaux de publicité l'expression « *l'eau n'est pas une poubelle* » ? La réponse à cette interrogation est bien affirmative. C'est de ce point de vue que nous voudrions aborder la question sur l'aspect « *eau sabotée* ».

En réalité, l'eau est bien sabotée dans la praxis pendant qu'elle est protégée dans la pensée. Les observations dans l'aire de recherche en disent mieux. A en croire les interviewés l'eau est menacée par l'action de l'homme. A ce sujet, les informateurs ont évoqué la profanation de l'eau par l'homme. Ils l'expriment par l'explication des causes des maladies: « *nu ɖe zɔn bɔ gbatɔ ɖo azɔn din ɖie* » (voici ce qui fait que l'eau de bas-fond a de maladies maintenant[284]) :
- *aɖɔ cukulan vɛ we, bɔ e ka ze cukulan do sín ɔ mɛ* (tu as dit que tu ne manges pas la viande de chien, et on a mis la viande de chien dans l'eau) ;
- *vi mitɔnlɛ nɔ fin gbɔ bo nɔ nyi lantɔn do tɔ ɔ mɛ* (nos enfants volent du cabri, coupe un morceau et jette dans l'eau) ;
- *kanlin ko ku jɛ zunmɛ bɔ ayisun kplɔ wa tɔɔ mɛ* (un animal mort dans la brousse et l'eau de ruissèlement l'amène dans l'eau) ;
- *nyɔnu mitɔnlɛ nyla lanu wa do tɔwu, e na ɖo wanvi, bo na ɖo azɔn* (nos femmes gèrent mal leur menstruation envers l'eau, elle aura de petits vers, elle aura de maladies) ;
- *e nyɛn mí do zunmɛ́ bɔ ayisun kplɔ wa tɔɔ mɛ́* (on a fait des selles dans la brousse que l'eau de ruissellement a transportées dans l'eau) ;
- etc.

Ces points de vue recueillis en entretien de groupe[285] mettent en exergue les actes de l'homme qui sont sujets à la pollution de l'eau. D'une part, ces actes réflètent une volonté de contaminer tout le monde à travers l'eau. Un exemple type est celui de cabri volé et dont un morceau est jeté dans l'eau. Cette pratique trouve son fondement dans la pensée populaire selon laquelle un objet volé qui a été mangé ou goûté par un ensemble de personnes ne donne pas les effets lorsque que l'affaire est portée au "*tribunal des divinités ou des ancêtres*", mieux à la "*cour d'appel*

[283] Je voudrais signifier que le dire et le faire sont diamétralement opposés. Une chose est de légiférer, l'autre chose est que la législation protège réellement par une application objective.
[284] Dans leur manière de penser, l'eau n'avait pas de maladies dans les bons vieux temps.
[285] Entretien de groupe réalisé à *Misébɔ,* 27 septembre 2012.

social". En langue *Fɔn* et *Ayízɔ* on dit « *e do vodun mɛ́* » (on lui a planté la divinité), « *e ɖɔ hwɛ́ xɛ́* » (on lui a fait un procès) signifiant par-là que les malfaiteurs ou les voleurs sont soumis à un sacrilège, confiés à une ou des divinités qui vont régler leur compte par décision d'un *procès social ou culturel*. Cette pratique s'inscrit dans une démarche de sollicitation du risque à l'encontre de quelqu'un. Les actes liés au jugement de la faute commise « *e ɖɔ hwɛ́ xɛ́* » et de confiage du procès aux divinités « *e do vodun mɛ́* » répondent bien à une provocation du risque au cas où la quiétude de l'homme est perturbée par l'homme. Donc du sabotage de l'eau découle la notion du *risque provoqué*.

L'autre exemple de sabotage de l'eau est celui de la viande de chien jeté dans l'eau. On dit souvent que l'homme est un être ambivalent, c'est-à-dire qu'il est susceptible de faire du bien mais également du mal quand ses intérêts sont menacés. C'est dans cette perspective que sachant qu'un animal est tabou à un groupe d'hommes, quelqu'un voulant venger ou faire du mal volontiers va empoisonner l'eau par contamination d'un totem. C'est le cas de la viande de chien jetée dans l'eau pour créer une "*contamination collective*". Ces propos rapportés rencontrent une réflexion récente de Kielland (2011) pour qui « *(…) la contamination de l'eau au quatorzième siècle en Europe centrale a été sans doute un problème, mais elle est devenue une préoccupation publique juste au moment où il semblait plausible de blâmer les juifs pour avoir contaminé les puits* » (Kielland, 2011 : 10). L'aspect du risque sous-jacent à ces comportements, c'est le *risque collectif*.

D'autre part, on peut résumer le sens des actes de sabotage de l'eau comme non volontaire. L'animal qui est mort dans la brousse ou l'enfant qui a fait des déjections ou des fèces dans la brousse, mieux dans la nature ne peut savoir que l'eau de ruissellement va l'acheminer à la source d'eau[286] du village, et il va la boire. Par contre, la femme en menstrues qui est allée puiser l'eau peut avoir des raisons de le faire. Son acte peut être qualifié de volontaire même s'il ne relève pas de la catégorie du vol qui traduit qu'on peut se sauver la vie devant la "*juridiction sociale et culturelle*" par une propagation de l'acte prohibé à son groupe social, mieux dans tout le corps social. Puisqu'en *Fɔn* ou en langue *Ayízɔ*, on dit souvent que la mort de tout le monde n'est pas difficile, ne fait pas peur (*tò ku nɔ vɛ́ yi ǎ*). Sachant bien que tout le monde ne peut mourir à la fois et au même moment, les personnes connaissant

[286] Bouguerra parle d'« *eau polluée par des cadavres d'animaux, des algues toxiques (…)* » (2006 : 22).

cette disposition contre la "*législation locale*" l'utilise à différentes fins comme c'est le cas ici. C'est bien une contre indication des usages de l'éthique sociale qui traduit le *risque volontaire*. Puisqu'il apparaît clairement la volonté de faire du mal ou de nuire.

Un autre aspect de la question, qu'on pourrait aborder en dernier lieu, ce sont les pratiques de sabotage relatives à la pollution de l'eau de puits. En effet, les interviewés ont confié que certaines personnes laissent des pans de tissu dans l'eau, d'autres y laissent la salive. Aussi, laissent-ils l'ensemble constitué de corde et de puisette par terre comme l'illustre la photo ci-dessous.



Photo 36 : Puits illustrant le sabotage de l'eau
Source : Cliché Mêliho, septembre 2012

Ce qu'on observe à partir de cette photo, c'est que lors de l'utilisation des puits, les usagers laissent la puisette et la corde par terre et les replonge dans l'eau lorsqu'ils reviennent sans les "laver". Cet acte traduit un sabotage inconscient ou ignorant de l'eau. Autrement dit, la plonge de la puisette dans l'eau provoque une pollution anthropique involontaire. D'où il apparaît le *risque involontaire*.
On retient que les actes de sabotage de l'eau sont de plusieurs catégories : volontaires, involontaires, provoqués ou inconscients. Ces actes relèvent à la fois de la catégorie du tabou d'une part et du totem de l'autre. C'est à ce sujet que la réflexion va s'orienter vers la nature totémique ou tabou de l'eau en terre *Ayízɔ*.

6.3. Eau totem ou tabou de l'eau : les usages du système pénal local

Le totem recouvre des liens de sacralité ne se rapportant pas au sang tandis que le tabou renvoie au comportement envers le totem. Parmi les objets de la nature appartenant à la catégorie de totem et qui sont protégés par le tabou, figure en bonne place l'eau. Elle est aussi la maison d'habitation des esprits, des génies et des

forces maléfiques (*Mana*). Hèdiblè (2007 : 122) précise à cet effet que « *la foi en certains rites et cultes permet de considérer l'eau comme un don divin et les plans d'eau représentent généralement des temples de divinités* ». Comme le martelle Douglas (1992 : 11), « *un certain nombre d'animaux sont associés symboliquement aux esprits de la nature. Ceux-ci sont les garants de la fécondité et du succès de la chasse. Ils habitent les profondeurs de la forêt et spécialement des sources* ».

Saulnier (2002 :73), soutenant cette réflexion précise que « *le vodun dan réside symboliquement en trois lieux différents : la mer, le ciel, la forêt* ». Reprenant Hazounmè, l'auteur ajoute que,

> « *(dan)* Ayíɖohwɛɖo *est un énorme serpent vivant dans la mer où il avale les bateaux... Quand il apparaît à la surface des eaux, son image est réfléchie aussitôt au ciel… Il digère seulement les hommes du bateau. Les autres corps sont rejetés dans la forêt où le gigantesque reptile conduit, à leur insu, les heureux auxquels il veut faire des dons* » (Saulnier, 2002 : 73).

En effet, le fait que l'eau est mystérieuse et mythique remonte à plusieurs siècles avant notre ère. Totem direct ou indirect de plusieurs groupes lignagers, elle est couverte de tabou respectant les caractéristiques et les classifications proposées par Freud (1981). Ainsi, la réflexion de Moumouni, approfondit-elle ces idées,

> *« à mesure que l'autorité royale s'affermissait dans certains Etats émergents tels à* Allada*, Abomey, Nikki, Kouandé, Kétou, etc., les rivières ou les eaux stagnantes étaient considérées comme "Propriété privée de telle ou telle tribu". (…). La gestion de l'eau dans cette société béninoise primitive était confiée à des personnalités désignées soit par le Roi, soit par une cour restreinte pour jouer le rôle de "prêtre des eaux" sur des prescriptions divinatoires du dieu donateur de ladite ressource en eau. Ainsi nous avons* Tɔxɔlú *(chez les* gun*), (*Mamiwatá *chez les* Mina*) ou* Tɔxɔsú *(chez les* fɔn*),* Sina Nim Yinro *(chez les* Bariba*)* » (Moumouni, *sine datum* : 9-10).

Moumouni raffermit sa pensée et martelle que,

> « *le prêtre de l'eau veille à l'application des règles de conduites élaborées pour la gestion des ressources en eau et considérées comme un code de l'eau imposé aux individus. On peut citer :*
> - *l'interdit qui frappe la femme en menstruation de se rapprocher des sources d'eau ;*
> - *l'identification et la séparation des divers endroits destinés aux divers usages : lessive, vaisselle, bain, cérémonie, pêche ;*
> - *la délimitation des jours, des périodes d'accès auxdites ressources en eau. Tous contrevenants s'exposaient à des sanctions assez sévères* » (Moumouni, *sine datum* : 10).

Bouguerra (2006 : 10) rapporte aussi ceci : « *l'eau que tu buvais, et que nous buvions avec toi, est tarie. Abraham leur dit : Prenez ces sept brebis avec vous et mettez-les près du puits. L'eau rejaillira, abondante et pure comme avant. Buvez-en. Mais de cette eau ne devra pas puiser une femme en état d'impureté* ».
Le passage à l'état d'impureté traduit le respect des interdits évoqués ci-dessus. Ces interdits sont aussi valables à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* sous plusieurs aspects. Les informations recueillies permettent de catégoriser plusieurs types d'interdits.

6.4. Interdits liés à l'eau

Les interdits relatifs à l'eau ont fait objet de réflexion scientifique chez plusieurs auteurs (Boko, 2013 ; Babadjidé, 2011 ; Bako-Arifari et Kpatchavi, 2009 ; Hèdiblè, 2007 ; Bouju et *al.*, 1998 ; Moumouni, *sine datum*). Les interdits de l'eau en observations peuvent être classés en plusieurs catégories. Ce sont les :

- **interdits alimentaires** : pour aller à la source d'eau il faut éviter d'avoir mangé un repas à l'huile rouge (*ma ɖu amivɛ́ò ó*), éviter de manger un aliment au sel (*ma ɖu jɛ́nu òó*), ne pas manger de légume *fɔtɛ́tɛ́*[287], du crocodile (*lo*), du varan (*vɛ́*),
- **inhibitions liées à certains états** : femme en menstrues (*Nyɔnu é jɛ̀ lą̃ má nɔ yí tɔnu gɛ́*), femme en couche (nourrice de moins de trois mois lunaires), homme en état d'ébriété (*ma nu áhán mu òó*) ;
- **interdits vestimentaires** : port de vêtements de couleur rouge pour aller à la source d'eau, etc ;
- **inhibitions liées à la traversée à pirogue et à la pêche** : ne pas y mettre la pagaie *(Mèɖé mà d'é mɛ̀ xá gɛ́*[288]), ne pas y traverser à pirogue (*E ma kún hûn gbɔn ɛ́ jí gɛ́)*, ne pas y mettre de filet à plomb[289], etc ;
- **interdits liés à la propreté et l'hygiène** : ne pas se laver au savon (*E mà nɔ lɛ̀ aɖí d'é mɛ̀ gɛ́*[290]) en produisant la mousse (*aɖifun*), ne pas y apporter de marmite à suie (*Zɛnwí*) ;

[287] Selon Segurola et Rassinoux ce légume de consommation alimentaire chez les *Fɔn* désigne l'épinard en langue française, p. 477. Dans le cas d'espèce il est cité par les interviewés comme un interdit de certains lignages en milieu *Ayizɔ* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*.
[288] On n'introduit pas la pagaie pour ce qui concerne *Anamɛ́nu* ou *Dovi*.
[289] Un interdit spécifique à la source d'eau sacrée *Godro.*
[290] On ne s'y baigne pas et ne se lave pas au savon.

- **prohibitions langagières** : ne pas parler la langue *yoruba*[291] à la traversée de l'eau ;
- **interdits comportementaux ou interdits de comportements** : siffler à midi ou la nuit au bord du cours d'eau, aller à la source d'eau à une certaine heure[292] (entre midi et treize heures, la nuit), y amener la lampe à pétrole (*gomyɔgban*), laver les noix de palme à la source, aller à la source d'eau les jours de marché de *Sɛ̀jɛ̀-Denu* ou de *Tɔkpa*, éviter de chanter en portant l'eau sur la tête au retour du puits, du marigot, pendant la lessive, pendant la prise du repas.

Ces interdits laissent une constance dans plusieurs localités du sud-Bénin. Hèdiblè (2007) dans sa réflexion sur les communautés rurales du département de l'Atlantique[293] dont fait partie la commune de *Zɛ́ɛ́* a évoqué trois interdits répondant à cette constance. Il s'agit de :

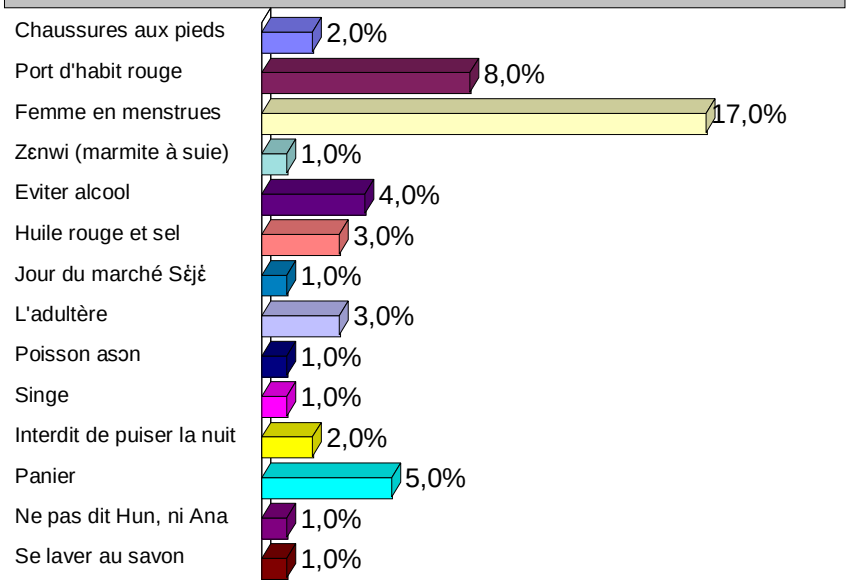
- les femmes en menstrues et les nourrices de moins de trois mois lunaires[294] ne doivent pas s'approcher des points d'eau, au risque de les souiller ;
- l'approvisionnement en eau ne doit pas se faire la nuit, car les divinités qui possèdent ces points d'eau se déplacent la nuit et n'aiment pas la rencontre avec les humains ; dans le cas contraire, les *Tɔxɔsu* et les *Tɔ-dan* (divinités des points d'eau) attirent les humains et les noient (d'où le risque de noyade) ;
- les canaris ayant servi à faire la cuisine ne doivent pas être approchés des points d'eau ; dans le cas contraire, cela engendre des risques de souillure de l'eau (Hèdiblè, 2007 : 135).

L'analyse de ces interdits laisse entrevoir que non seulement les prohibitions protègent les eaux de la pollution, de la profanation et de la souillure mais aussi évitent certains types de risque aux usagers. Un exemple de risque de cette catégorie qui résulte de ces interdits est relatif à la noyade. Ainsi, un homme en état d'ivrogne à la source d'eau court un *risque de noyade* non évitable. Le puisage de l'eau la nuit induit un risque de rencontre avec les êtres surnaturels et les divinités qui peuvent amener l'homme chez eux (dans l'eau). Cet acte induit un *risque sacré*.

[291] Pour le cas spécifique de *Godro.*
[292] *Cf.* Boko 2013 : 120) qui a identifié l'interdit « *(…), ne partez pas la nuit au bord des marigots (…)* ».
[293] Son travail a pris pour cadre, certains centres ruraux des communes de Ouidah, de *Kpɔmasɛ́*, de *Tɔri*, d'Abomey-Calavi, d'*Alada*, de *Tɔfɔ*, de *Zɛ́ɛ́* et de *Sô-Ava*.
[294] En référence à une femme en couche.

Le *risque de souillure* entraîne un acte de sabotage et de profanation qui ne reste pas sans effet néfaste pour l'acteur concerné. Le graphique ci-dessous illustre les interdits évoqués en entretiens individuels.

Graphique 8 : Interdits liés aux sources d'eau



Source : Données d'enquête, entretien individuel, janvier-février 2012

La lecture du graphique permet d'observer des conseils d'hygiène pris pour des interdits d'une part et des interdits relevant de l'éthique sociale en terre Ayizɔ d'autre part. Dans le premier cas, il s'agit bien de savoirs sanitaires nécessaires pour le changement de comportements à risque spécifiques liés à l'eau du forage restitués.

Les interdits évoqués à ce titre sont :

- le port de chaussures ;
- mais également une restitution des notions de propreté telle que laver soigneusement le récipient de puisage (bassine) ;
- prévoir un couvercle ou à défaut utiliser un bidon à couvercle ;
- sarcler les alentours du point d'eau ;
- se protéger par le port d'habit convenable avant d'aller dans les bas-fonds ;
- balayer la maison les matins ;
- laver les assiettes après utilisation ;
- laver les mains avant de manger ;
- laver les mains après les toilettes, voire la défécation ;
- se chausser avant d'aller dans la brousse pour se mettre à l'aise au risque de piétiner les fèces d'autrui ;

- se laver à l'eau et au savon après les activités dans le bas-fond (pêche par exemple) ;
- éviter de passer ou de se promener dans l'eau sale.

En second lieu, les interdits spécifiques nouvellement introduits sont de trois catagories. *Primo*, il ya l'alimentation au poisson *Asɔn* (silure noire de grande taille) et le singe rouge (*zín*). Cet interdit traduit le *risque totémique*, un risque sous-jacent du risque sacré. *Secondo*, il est interdit de ne pas prononcer l'expression *Hun* ou *Ana* pour le cas spécifique de *Dovi* à *Misɛ̀bɔ*. De cette catégorie d'interdit résulte le risque langagier ou le *risque du langage*. *Tertio*, tous les autres interdits sont confirmés en entretiens de groupe comme en entretien individuel. Ces interdits portent en eux le risque hygiénique ou le *risque de l'hygiène*. Une restitution des propos d'entretien individuel recueillis lors de l'enquête triangulée avec ces sources d'informations explique mieux l'interdit du jour de marché,

> « *tous les jours du marché* Sɛ̀jɛ̀ *ou* Dantɔkpa*, on n'allait pas sur l'eau ; aucun fils d'*Axɔzɔnnùɖé *ne va au champ ces jours-là, ni sur l'eau ; ce que la divinité de cette eau aime, c'est de lui respecter les jours du marché* Dantɔkpa*, et ne pas aller sur l'eau ce jour-là* »[295].

L'explication fournie par cet interlocuteur c'est que la divinité protectrice de l'eau sort ce jour-là et s'identifie à l'être humain. De peur de faire une rencontre fortuite nuisible à toute personne, il y a cet interdit pour toutes les communautés de l'aire de recherche. Cet interdit évoque le risque sacré mais ce dernier cache un autre, le *risque spatio-temporel*. Une analyse approfondie de ces interdits découle du texte ci-dessous.

6.5. Regard sur le système pénal local et les pratiques à risque

A l'analyse de ces données brutes, on pourrait faire un recoupement à grande échelle des interdits comme l'ont su bien présenter certains informateurs. Cette catégorisation permet de retenir dans ces prohibitions, des interdits lignagères ou familiales (*hɛnnu su*), des interdits bénignes (*su kpàá*), des interdits totémiques (*tɔxiɔ su*), des interdits liés à la sacralité (*vodun su*, *tɔ su*). Nous y reviendrons en détail dans le chapitre suivant qui aborde les représentations symboliques de l'eau.

[295] Entretien avec un conseiller communal à *Axɔzɔnnùɖɛ́*, 26 septembre 2012.

L'autre aspect qui retient l'attention à propos du graphique 8 ci-dessus, c'est la prééminence de l'interdit qui frappe les femmes en couche et ensuite le port d'habit de couleur rouge[296]. Une réflexion de Fassin (1990) restituée par lui-même illustre les conséquences des interdits sexuels. A propos de la lèpre chez les *Soninke* de la vallée du fleuve Sénégal, cette maladie est interprétée comme une rupture d'interdit sexuel (les parents du lépreux ont eu des relations sexuelles pendant la période menstruelle, signe d'impureté) (Fassin, 1990 : 13). L'interdit sexuel retrouve son fondement chez *Adam* et *Eve*, à propos du fruit de la reconnaissance. Debré (2000) s'inspirant du péché originel induit par ces hommes évoque le concept de la "*grande transgression*". Pour lui,

> « *il était une fois un homme,* Adam *et une femme,* Eve*, qui s'aimaient d'un amour sans tache. Ils vivaient à côté d'un arbre, celui de la reconnaissance, qui donnait des fruits en forme de pomme. Un jour un serpent vint voir la femme… (…). Pour ma part, j'interprète cette histoire d'*Adam *et d'*Eve *d'une façon particulière : la connaissance est autorisée mais pas par n'importe quelle voie. A l'époque où l'anthropophagie existait, il fallait l'interdire, d'où le symbole de la pomme. Si la vie est transgression, celle-ci ne doit pas être menée n'importe comment ; paradoxalement, la transgression doit être éthique* » (Debré, 2000 : 76-77).

A propos de l'habitde couleur rouge, retenons que les objets de couleur rouge, noir, et blanc sont le plus souvent utilisés pendant les rituels aux divinités *Dan* (serpent), *Sakpata* (divinité de la terre). Dans la pratique le caractère sacré d'un lieu est marqué par la présence de pans de tissus de ces couleurs. L'emblème de *Godro*, un tissu blanc, porté par le mât est une preuve. Ces trois couleurs représentent la couleur du "vêtement" des divinités. Le port d'objet de couleur rouge à la source d'eau attire alors les divinités en réponse à la loi des semblables. On pourraît évoquer de ce point de vue le *risque semblable*.

Les informations ainsi restituées recoupent les disposisitions juridiques évoquées plus haut et sont corroborées par Bouguerra,

> « *(…), le poète pasteur sur les pentes de l'Hélicon, (…) disait huit cents ans avant l'ère chrétienne : n'urinez jamais à l'embouchure des rivières qui s'écoulent dans la mer (…), n'y satisfaites pas non plus vos autres besoins : ce n'est pas moins funeste, car cela serait un outrage à la nature-mère* » (Bachelard reprit par Bouguerra, 2003 : 32).

[296] Bouju et *al.* (1998 : 72) ont restitué une preuve de cette couleur rapportée par un informateur au Mali « *la bague en métal rouge est interdit de l'eau. (…). On ne sait pas pourquoi, mais il n'aime pas le rouge* ».

Parallèlement, et à des siècles de distance, un *hadith* musulman du Prophète Mohamed dit selon le même auteur « *nul musulman ne doit uriner dans l'eau stagnante* » (Bouguerra, 2003 : 33). Dans la même veine de respect, de protection de l'eau et de la santé publique, un autre *hadith* enseigne : « *méfiez-vous des trois malédictions : ne déféquez pas dans l'eau, ni sur les routes, ni à l'ombre* » (Bouguerra, 2003 : 33). Ces interdits renseignent bien que les lieux d'usage public sont protégés par des dispositions morales qu'elles soient locales ou universelles. L'eau étant un bien public, elle mérite aussi cette protection. Celui qui les enfreint se voit inffliger des sanctions rudes qui apparaissent sous la forme de la maladie, un risque des temps modernes.

Ce qu'il y a lieu de retenir c'est que les interdits sont mis depuis la nuit des temps. Ils sont levés par l'œuvre anthropique également depuis des siècles. *Mettre l'interdit* (*e ɖo azɔn kɔn*, *e ze vodun ɖ'emɛ́*) et *lever l'interdit* (*e sɛ́ azɔn yí zɔ*, *e ɖe vodun sìn mɛ́, e du sun*) sont deux principes qui fondent la vie des sociétés à travers la théorie de la similitude et des contraires. Ceci répond à la loi mathématique : deux corps de même pôle s'attirent tandis que devant des signes contraires ces mêmes corps se repoussent. Respecter les interdits traduit une manifestation des signes contraires (d'où le *risque des contraires*) et transgresser les interdits répond à une similitude des signes (le *risque de similitude*). Lorsque l'Homme se trouve en situation de ressemblance aux divinités, voire le sacré par la transgression il est frappé par le salaire du péché suite à la loi des forces attirantes, d'où le *risque attirant*. On peut mieux observer cette description à partir des photos ci-après.





Photo 37 : Pan de tissu rouge Photo 38 : Feuille de bananier Photo 39 : Sandalette
Source : Cliché Mêliho, octobre 2012

A l'observation de ces photos on distingue différents objets qu'on retrouve dans la vie ordinaire mais qui n'ont plus les mêmes statuts dans leurs états actuels. D'après le dispositif qui a consacré ces objets en ces lieux, il faut retenir que de façon très

simple et banal ce sont des interdits qui sont mis à différents endroits observés pendant la phase d'enquête intensive. La photo 37 laisse apparaître un pan de tissu rouge couvrant d'autres objets non visibles, l'ensemble étant attaché à un bois planté sous la terre. C'est une divinité qu'on a mis dans le champ de palmier. Sur la photo 38 on identifie facilement des feuilles de bananier attachées à un bois à côté d'une table de fortune sur laquelle on observe une natte de branche de palme entourant des objets non visibles aussi. L'ensemble des éléments observés sur la photo 38 représente une divinité qu'on a mise dans le champ pour le protéger au vol. La photo 39 laisse entrevoir une sandalette attachée à un autre objet composé d'une natte de branche de palme entourant d'autres objets non visibles, l'ensemble suspendu à un bois dans l'air. C'est aussi une autre divinité mise pour protéger les fagots de bois.

Bien que visiblement l'eau ne soit pas présente à ces endroits où il est mis des interdits, l'aspect du risque de maladie qu'il importe de faire remarquer réside dans l'expression *mettre un tabou* (*e ɖo azɔn kɔn*, *e ze vodun ɖemɛ́*). C'est dire que l'acte qui consacre la mise de tabou traduit la présence du risque, en l'occurrence le risque de maladie.

En conséquence, l'eau est associée à des forces magiques dans toutes les cultures du monde. Pour preuve, les valeurs à respecter pour l'eau depuis plusieurs millénaires sont encore valables au XXI^{è} siècle. L'eau mérite d'être objet des réflexions les plus récentes étant donné que la population mondiale croît à un rythme non maîtrisable même si des projections sont faites. Ce serait la meilleure manière de protéger l'eau contre les outrages humains. Etant donné que la pollution anthropique est la base de toutes les formes de souillure de l'eau.

6.6. Outrage au système pénal local : le transgresseur étranglé ou libéré ?

La transgression du tabou (*e ɖu su*[297]) dans toutes les sociétés où il fait partie du "système pénal de l'humanité" (Freud, 1991 : 31) est immédiatement frappée par l'apparition d'un désordre s'exprimant sous la forme du mal, mieux de la maladie. Ceci indique que « *la réflexion sur la saleté implique la réflexion sur le rapport de l'ordre au désordre* » (Douglas, 1992 : 27). La maladie est interprétée par une rupture d'interdit ou par une conduite à risque indique Fassin (1990 : 6). Kpatchavi

[297] e = il ; *ɖu*=mange ; su=lune ; litéralement l'expression signifie il a mangé la lune.

(2011 : 114) évoquant les causes de cette rupture explique que le non respect des règles provoque le mécontentement des puissances surnaturelles[298] qui sont à l'origine de beaucoup de maladies. Dans cette perspective Pabingui (2000) prouve,

> « *l'importance de nombreux interdits et tabous dont la transgression entraîne traditionnellement des conséquences sur la santé. La prise en compte de la transgression sociale à laquelle la communauté renvoie le patient conditionne alors la guérison de la maladie* » (Pabingui, 2000 : 29).

L'explication qui résulte de cette réflexion est que la vengeance se fait en l'absence de personne physique, mieux d'un conservateur de valeurs. Comme l'ont témoigné certains interviewés « *il n'y a personne qui puisse jouer le rôle de gardien des interdits. C'est laissé à la conscience de chacun* »[299]. Freud (1981 : 31) dira que « *le tabou violé se venge lui-même* ». Donc le justicier n'apparaît pas au vu et au su de tout le monde à l'instar des juridictions à l'occidental ; ce qui est réel, c'est qu'il n'y a pas de plaignant visible, d'avocat défenseur, ni de juge. Mais, le coupable est rudement sanctionné. La punition infligée par la force qui sanctionne prend différentes formes selon les informateurs. Il s'agit notamment « *des sanctions de la nature et des dieux : hɛnnu vodun, Tɔgbo* »[300] :

- la malchance ;
- les malaises corporels (l'intéressé n'est pas souvent conscient de ce qui a causé ces malaises, voire ce malheur) ;
- l'absence de paix au foyer ;
- mise en quarantaine[301] « *l'homme qui a violé les interdits ancestraux n'est plus digne fils, il ne peut plus s'approcher du trône familial* »[302] ;
- les choses t'attaquent (envahissement des fourmis dans le bas-fond) ;
- les menstrues sans cesse ou rupture anormale de menstrues chez la femme ;

---

[298] *Cf.* Caprara (2000 : 51) « *les maladies pisa et omua permettent de saisir les bases sociales de la contagion, le discours étant centré sur les rapports individuels et sur les pouvoirs surnaturels. La maladie pisa, par exemple, qui est causée fréquemment par un adultère, fait comprendre comment la maladie est le produit d'une transgression importante dans l'ordre de la sexualité* ».

[299] Entretien de groupe 4, 18 janvier 2012.

[300] Rapporté par les informateurs en entretien de groupe.

[301] L'institution de la quarantaine est aussi vieille que le monde. Fabre (1998) restituant l'institution de la quarantaine pendant la peste de 1720 en France raconte l'expérience de Roch « *né à Montpellier vers la fin du XIII*è *siècle, Roch aurait accompli un pèlerinage à Rome et à travers l'Italie, où la peste l'atteint alors qu'il fait œuvre de charité auprès des pestiférés. La ville de Plaisance l'expulse à cause de son mal. Sa guérison intervient dans des circonstances curieuses : isolé dans la campagne, il bénéficie de l'aide d'un chien de son maître, seigneur des lieux appelé Gothard. De retour à Montpellier, Roch est rejeté par les siens : nul ne le reconnaît ; pire, on le prend pour un espion à la solde de l'Italie, on l'emprisonne, on l'oublie dans son cachot. Selon la légende, Roch s'éteint à trente-deux ans, juste après qu'un rayon céleste illumine sa cellule* » (Fabre, 1998 : 88-89).

[302] Entretien de groupe 9, 19 janvier 2012.

- la mort « *la femme qui a commis l'adultère peut mourir si elle ne dit pas la vérité après avoir bu l'eau dans notre calebasse et balaie la cour familiale* »[303].

Au cas où la sanction prend la forme de maladie, on distingue :
- chez les enfants *Gbagbalokpe* (*xomɛ́ vodun* = divinité de ventre = mal de ventre) ;
- *kanlinlogue* (ernie) ;
- abcès (*nutitɛ́*) ;
- folie, anémie, cauchemar (des fois on ignore totalement la maladie) ;
- ton corps va s'enfler (*awutu towe na jɛ́ ɖĩɖo ji*) ;
- perte de la voix, la peau s'enlève (*gbe mɛ́tɔn nɔ su bɔ awutu mɛ́tɔn nɔ fle za*) ;
- ton pied peut s'enfler et tu ne peux marcher (*afɔ towe sixu ji bɔ zɔnlin ɖĩɖi na glo*) ;
- ulcère de buruli (*kpajɔmaku, akpajɔmaku, Alada kpa*) ;
- paludisme (*hwevɔzɔn*) ;
- angine (*vɛ́gomɛ́nu*) « *plus grave et fréquent ici ; ça tue beaucoup d'enfants ; beaucoup d'enfants meurent pour cette maladie*[304] » ;
- varicelle (*nu kɔn nyi awu*) ;
- dermatose ;
- *fɔnjɛ́fɔnjɛ́* (maladies en répétition) ;
- bilharziose (*aɖɔfɛ́n*) ;
- maux de ventre (*xomɛ́wle*).

La réflexion sur la maladie en tant que sanction a fait l'objet de regard anthropologique chez Mêliho (2004) qui précise que « *lorsque la maladie se complique de manière inquiétante, elle provient de la vengeance des divinités dans le cas de la violation d'un tabou* » (Mêliho, 2004 : 53-54). Le croisement des informations montre que certains informateurs ont évoqué que « *les maladies sont provoquées très souvent par les eaux souillées. Parfois, elles sont héréditaires et à certains moments provenant de l'envoûtement par les esprits malsains* »[305]. D'autres interlocuteurs ont abordé les sanctions relatives à la sécheresse et à la pluie. « *Wu wɛ́ zɔn bɔ jikun no gbɛ́ jíjá (c'est ça qui fait qu'il ne pleut pas)* »[306]. Bouguerra (2003 : 40) avait déjà fait cette réflexion pour dire que « *nulle punition ne saurait égaler celle d'être privée d'eau (…)* ». Il ajoute que,

[303] Entretien de groupe 5, 18 janvier 2012
[304] Entretien individuel 5, 18 janvier 2012.
[305]Entretien individuel 3,17 janvier 2012.
[306] Entretien individuel 1, 17 janvier 2012.

> « *(…) pour l'islam, là où est l'eau, se trouve le bonheur (…) ». A* contrario*, l'absence de l eau traduit le malheur du peuple. Ainsi, le texte coranique évoque le paradis comme un jardin où coulent des ruisseaux ; ce qui signifie qu'une certaine idée du jardin a également eu besoin d'un contexte qu'on pourrait qualifier de rareté de l'eau* » (Bouguerra, 2003 : 40).

D'un informateur à un autre, les explications ont pris différents aspects à propos de la conséquence des interdits. Les idées avancées dévoilent le rappel à l'ordre et les catégories de personne qui courent le risque de violation ou de transgression le plus souvent.

> « *Si quelqu'un ne sait pas et a violé les interdits, on l'informe et on lui donne un avertissement. Mais, le plus souvent, ce sont les enfants qui sont difficiles à gérer pour les interdits* (*yɔkpɔvu lɛ́ wɛ́ nu nɔ vɛ́ kikɔ na). Les aînés ne violent pas les interdits* »[307].

De sources contradictoires, la façon de penser le mal ou d'identifier les causes de la maladie dépend de la spécifité des origines en rapport avec l'environnement social. Certains informateurs trouvent que l'angine est une maladie, ce n'est pas l'affaire d'une divinité (*vɛ́gomɛ́nu ɔ azɔn wɛ́, e ma nyi vodun nu*). Cependant, la sorcellerie est rentrée dedans (*amɔ aze wa byɔ mɛ́*). « *L'angine n'est plus une maladie de l'eau, mais plus une violence de la sorcellerie. La fréquence d'une maladie est récupérée par les sorciers, les malfaiteurs, etc. et on peut casser* vɛ́gomɛ́nu *tout de suite et ça revient* »[308]. Une preuve rapportée par le même interlocuteur informe qu'« *il y a quelqu'un qui casse* vɛ́gomɛ́nu (*e nɔ gba ɛ́*) *à qui sa belle-mère a dit qu'il ne doit pas le faire. L'enfant amené à l'hôpital n'a pas survécu malgré les soins au centre de santé, la prière à l'église, etc.* ».

Malgré la reconnaissance sociale que le malade a transgressé les interdits[309], c'est la même communauté qui court pour sa guérison. Dans ce cas, plusieurs rituels sont accomplis dont celui de la purification. On va prendre la tisane pour le purifier (*e na yí amasìn, bo na sra wu n'i*). Le sacrifice isole et protège de la transgression ou de la violation « *Bɛ́ ɖo mɔ, bɔ é xo ɖɛ́, bɔ é trɔn mɛ́* »[310] a confié un informateur. Néanmoins, « *en cas d'adultère, la femme meurt si elle ne dit rien à son mari. Si c'est le mari qui autorise / encourage la femme à rester dans la maison il commence*

[307] Entretien individuel 5, 18 janvier 2012.
[308] Entretien individuel 12, 19 janvier 2012.
[309] Selon Caprara (2000 : 54) « *la maladie devient la manifestation, le signe de la transgression d'une règle fondamentale sanctionnée par la communauté ».*
[310] Entretien individuel 5, 18 janvier 2012.

par s'enfler des pieds jusqu'à la tête. Il meurt par la suite. Pas de cérémonie »[311] ajoutent d'autres interviewés en entretien de groupe. En cas de rituel libérateur, la composition de l'ordonnance thérapeutique est la suivante : poule (*koklo asi*), coq (*koklo asu*), haricot (*ayìví*), mouton, cabris (*gbɔ*), franc symbolique[312] (*akwɛ́*), poussin (*Koklovi*), farine de maïs (*lìnfín*), huile rouge (*amì vɛ́*), une eau qu'on va chercher à *Ajohun* qu'on appelle *tɔgbomasìn*[313].

Ce qu'on peut retenir en conclusion liminaire c'est que le transgresseur est dans beaucoup de cas lavé de son péché puis récupéré de son forfait. Cette démarche répond à la loi divine. Selon Esaïe 44 verset 22 Dieu dit ceci « *j'efface tes transgressions comme un nuage, et tes péchés comme une nuée ; reviens à moi, car je t'ai racheté* »[314]. Ainsi, à l'instar du tribunal pénal, le pécheur peut être libéré sous caution (*E na jo agbàn*). De ce point de vue les dispositions éthiques répondent au type de société et du mode de son fonctionnement en rapport avec la rupture des normes.

6.7. Rupture des normes versus risque restaure l'ordre

L'organisation[315] de toute société humaine définit le mode de « *fonctionnement de l'organisation sociale et le comportement de l'individu* » (Georges, 1978 : 25). Dans ces deux cas, on retrouve l'état de la société et l'état de l'individu (Georges, 1978 : 25). La société *Ayízɔ* en observation dans ce travail est à l'image des anciens royaumes du Bénin (ex Dahomey) aujourd'hui influencée par le pouvoir administratif. On y retrouve deux Etats : l'Etat moderne représenté à l'échelle de l'Arrondissement par un chef et les Villages dirigés par un chef également ; l'Etat traditionnel dirigé par le roi de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*, l'autorité morale. Le fonctionnement de la royauté en milieu *Ayízɔ* est inspiré des dispositions des quarante-et-une lois de *Hwegbaja* dont l'article 2 stipule que,

> « *(…). l'ensemble de terrain nécessaire à l'habitation des membres d'une famille constitue ce que je veux désigner désormais sous le nom de* To *(mortier). A chaque famille ainsi, logée, je concède une parcelle de terrain aux alentours de sa demeure afin de lui permettre de faire les cultures vivrières dont elle a besoin pour son alimentation. Ce domaine prend le nom*

[311] Entretien de groupe 8, 18 janvier 2012.
[312] Il s'agit de *ɖɛ̃xodo* en *fɔn.*
[313] Nous ne savons pas ce qu'on y ajoute, entretien individuel 13, 19 janvier 2012.
[314] *La Sainte Bible*, version Segond Louis, 1910, Belarus : Printcorp. 2009 : 714
[315] Bouguerra (2006 : 3) a déjà prouvé qu'« *en Inde comme ailleurs ; l'eau est un révélateur de bien des préjugés, des présupposés des hommes et de leur organisation sociale* ».

> *de* Apazun*. L'ensemble des* Apazun *constitue un village ou* Dohun *à la tête duquel je placerai dorénavant un chef. Ainsi donc, les subdivisions territoriales de mon royaume sont :* Dohun *(villages),* Apazun *(quartiers),* tata *(concessions d'habitations)* » (Alladayè, 2008 : 15).

Dans chaque village, les familles (*Hɛ́nnu*), groupes familiaux ou lignages (*Akɔ, Akɔta*) désignent en leur sein un chef de famille ou de lignage appelé *Hɛ́nnugan*. Les chefs de famille sont choisis parmi les aînés dans certaines familles et peu importe l'âge dans d'autres. Le mode de désignation du chef de famille se fait par le *fá.* Par contre, les chefs d'Arrondissement et de Village sont élus aux élections municipales et locales. Comme l'exprime certains informateurs « *Hɛ́nnugan e nɔ sɔ ɖo yɔkpɔvumɛ́, ɖo mɛ́xomɛ́. Fá wɛ́ nɔ ɖɔ*[316] » (on choisit le chef de famille parmi les jeunes et les aînés, à tout âge. C'est le *fá* qui le dit). Ce mode de fonctionnement[317] répond à la pensée de *Hwegbaja*[318] en son article 10 :

> « *à la tête de chaque* tata*, il doit y avoir un chef, un responsable. L'ensemble des* tatas *habités par les descendants d'un même ancêtre doit être placé sous les ordres d'un même chef de collectivité familiale choisi en principe, parmi les membres les plus âgés de la collectivité* » (Alladayè, 2008 : 17).

Le mode de mariage dans la société *Ayízɔ* repose sur la dot appelée *agbàn* comme le confirme un informateur « *chez nous ici la femme est dotée avant d'aller chez son mari* »[319]. *Hwegbaja* a institué cette organisation à l'article 21 de ses quarante-et-une lois à travers lequel il donne néanmoins la possibilité de concubinage à certains, notamment,

> « *jusqu'à présent, seuls pouvaient se marier les hommes ayant la faculté de payer une dot. J'ordonne que désormais ceux qui n'ont pas les moyens de payer une dot aient la faculté de s'unir aux jeunes filles qui acceptent de vivre avec eux »* (Alladayè, 2008 : 19).

Au même moment, *Hwegbaja* proscrit l'adultère à l'article 22 « *je permets même le mariage par échange de femme et lalibre amitié. Mais celui qui ne voudrait user d'aucune des facultés que je mets à sa disposition et préférerait commettre l'adultère doit être impitoyablement excécuté* » (Alladayè, 2008 : 10).

---

[316] Entretien de groupe 9, 19 janvier 2012.

[317] « *Dans le modèle de base de cette organisation, la communauté et les individus avaient des droits sur le sol. Il y avait des propriétaires éminents, à savoir la famille, le village ou la collectivité de la chefferie traditionnelle* » (Bouguerra, 2006 : 43).

[318] Article 5 : Il faut laisser chacun s'installer où bon lui semble, à condition de ne pas vouloir prendre la place d'un premier occupant. Dans ce dernier cas, l'usurpateur doit être jeté en prison.
Article 6 : Toute parcelle de terre portera le nom de son premier occupant (Alladayè, 2008 : 16).

[319] Entretien de groupe 6, 18 janvier 2012.

En effet, dans toute les sociétés contemporaines on observe un éclatement des cultures et de ce fait « *l'ordre social idéal* » (Douglas, 1992) n'est pas toujours maintenu. Les individus sont partagés entre une pluralité de normes et de repères socioculturels et religieux. L'hégémonie du corps social pris dans son ensemble subit l'emprise du corps individuel. L'individu se croît alors supérieur à la société et du coup on assiste à ce que Georges (1978 : 23) appelle les « *symptômes de rupture culturelle* ». La société est vouée à des actes anomiques et aliénés. Les individus ne sont toujours plus ce qu'ils doivent être. Pour Georges,

> « *l'anomie sera vue dans ce contexte comme l'effet d'une dissolution culturelle due à l'impact de certains modèles de comportements relevant de l'idéologie dominante, d'abord sur les modèles de comportements traditionnels, finalement sur les modèles de fonctionnement des institutions relevant de l'idéologie dominante elle-même* » (: 23).

L'auteur ajoute qu'« *une idéologie présente donc deux types de modèles : ceux qui se réfèrent aux qualités exigées du système social et ceux qui se réfèrent aux qualités individuelles exigées par le fonctionnement de ce système social* » (Georges, 1978: 21). La société vit ce que Georges désigne sous le vocable *conflit de valeurs* tandis que l'individu est assujetti au *conflit de besoins* (Georges, 1978 : 18). Les aspirations de l'individu paraissent au-dessus de la volonté collective. A partir de cet instant, les normes établies ne sont plus respectées. Un interviewé illustre bien cette analyse,

> « *ce qu'il faut faire pour réparer les torts faits aux divinités : tuer des moutons pour faire des libations, pour invoquer la grâce des divinités. Mais il faut noter que les voix ne sont pas unanimes pour cette cause compte tenu de l'influence des religions importées. Il y a ceux qui sont acquis pour la cause d'un côté et qui ne sont pas nombreux, puis il y a les* yísenɔ[320] *qui ne veulent plus en parler de l'autre côté. Il y a une situation de déséquilibre, de tension et de point de vue divergent entre les deux catégories d'acteurs* ».[321]

De fait, « (…), *l'ordre social idéal est maintenu grâce aux périls qu'entourent les transgresseurs* » (Douglas, 1992 : 25). Cette réflexion permet d'évoquer le *risque sanction* au prix duquel se rétablit l'ordre inversé. Dans cette perspective, les actes relevant de la transgression dans le milieu de recherche sont :

- balayer la nuit ;
- une femme en étant sous la douche ne répond pas à un homme autre que son mari ;

[320] Ce mot désigne les fidèles des religions évangéliques.
[321] Données d'enquête, entretien individuel, septembre 2012.

- la femme ne doit pas s'asseoir sur le même banc avec un homme en écartant ses jambes ;

- deux coépouses ne doivent pas se battre ou se disputer violemment.

Et leur transgression se vit au su et au vu de tout le monde. Certains informateurs ont fait des rappels à l'ordre en précisant qu'il y a des choses qu'on appelle interdit (*Nu ɖe bo nyí su*). Le mot interdit est désigné par "*su"* en langue *Ayizɔ* et *Fɔn*. Son équivalent en français, la lune, traduit certainement la dimension du temps entre le sacré, les divinités et les interdits et la survenue du risque représentée par le mal, le malheur ou la maladie. Il s'agit bien de problèmes sociaux (Rinaudo, 1995).

> *Néanmoins, aujourd'hui on ne respecte plus les interdits car il y a beaucoup d'églises (vɔ loɔ egbe din ɔ e sɔ ɖo su nyi wɛ̀ ǎ, ɖo amisa wa sukpɔ). Les jours des marchés* Tɔkpa *et* Sɛ̀jɛ̀-Denu *on ne doit pas aller semer, sarcler à la houe, s'il y a un décès, on ne doit pas travailler au champ avant l'enterrement (*Sɛ̀jɛ̀-Denu xigbe*,* Tɔkpagbe*,* e nɔ donu a, e nɔ xwanu ǎ, cyɔ ku ɔ, e nɔ yi glemɛ̀ co bo nɔ ɖi mɛ̀ ǎ*. Aujourd'hui, le décès reste là et on va cultiver la terre pour trouver de l'argent pour ses funérailles*) »[322].

Le rapport de ce verbatim avec une réflexion antérieure empruntée à Rinaudo (1995 : 74) explique que « *(…) les problèmes sociaux sont le résultat d'un décalage entre les normes et la réalité sociale* ». Sèhouéto (2006 : 132) avait fait ces mêmes observations dans le cadre des savoirs agricoles liés à la production vivrière chez les *Fonnu* et les *Lokpanyima*. Selon lui,

> « *(…) le jour de certains marchés est considéré comme férié. Chez les* Fɔnnu *de la Lama, le jour du marché* Mínyɔxí *est considéré comme sacré : personne ne doit exécuter de travaux agricoles, notamment le labour, les semailles et le défrichage. Les paysans assurent que les travaux exécutés ce jour, en violation de l'interdit, sont infructueux (…). Chez les* Lokpanyima *une telle institution existait et concernait le* cila*, jour suivant immédiatement le marché de* Kondè*. (…). Aujourd'hui, (…) les mardis, jour où s'anime le principal marché du milieu, les paysans évitent généralement d'aller au champ pour des travaux importants* » (Sèhouéto, 2006 : 132).

Une contrainte de travailler ces jours amène à la « *négociation sociale des interdits ou des croyances* » (Sèhouéto, 2006 : 132). Le retour aux informateurs renvoie à un autre qui évoque le bienfait des divinités quand leur volonté était encore faite. « *Il y a de divinité ici, s'il y a sécheresse, si on y verse de l'eau, il pleut (vodun ɖelɛ̀ ɖe bɔ ji ma ja a, e da sin bo kɔn ɖejiɔ ji na ja). Les églises à profusion nous gâtent la vie*

[322] Entretien individuel 12, 19 janvier 2012.

(Amisa ehɛ́n wa tomɛ́ lɛ́ ɖo nu hɛ́n gble nu mi wɛ́) »[323]. Un dernier interviewé fait allusion à ce qui freine la perpétuation des pratiques ancestrales[324]. Il précise que,

> « *nous sommes cinq ici, dont 4 sont évangéliques. Si tu tardes dans nos pratiques, on dira que tu implores la sorcellerie et tues leurs enfants. Donc on n'arrive plus à faire les sacrifices dans les normes. Tout ceci a d'incidence sur l'espérance de vie, la pluviométrie, la production de la richesse, etc* »[325].

Les observations dans les trois villages de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*, mettent en exergue une fragilisation des normes établies avec celles liées à l'environnement, notamment l'eau au cœur des débats. Il en résulte une rupture des normes que le risque vient restaurer par le prix que paie le transgresseur. Les informateurs reconnaissent qu'il y a des rituels[326] qui se font aux sources d'eau, notamment celles sacrées et qui ne se font plus. Hèdiblè (2008) dans sa réflexion citée plus haut confie à ce sujet,

> « *avec l'évolution actuelle, nous assistons à la négligence et à l'abandon des savoirs endogènes relatifs à la protection de l'environnement. Les causes en sont multiples ; on a : la perte de l'autorité traditionnelle, le changement de repères éthiques, la pression démographique* » (Hèdiblè, 2008 : 127).

Ces réflexions témoignent que « *(…) la perception des problèmes sociaux dépend de la structure des relations sociales entre les gens* » (Rinaudo, 1995 : 74). Deux réalités fondent cette structuration selon Rinaudo : la désorganisation sociale et le comportement déviant (Rinaudo, 1995 : 75).

En conclusion liminaire, on retient que les mesures sociales et culturelles constituent les bases du système pénal local. Il s'agit bien de *l'éthique sociale*. Ainsi, « *(…) bienfaisant et dangereux, le sacré s'exprime à travers des entités qui suscitent autour d'elles peurs et fascinations, interdits et transgressions* » (Fabre, 1998 : 88). Selon les données discutées, les normes identifiées ont perdu leur pouvoir de sacralité, de saleté ou d'impureté. Ce qui justifie la place du désordre dans l'ordre idéal. Ainsi, « (…) *la saleté est essentiellement désordre. (…) C'est pourquoi la connaissance des règles relatives à la pureté est une bonne façon d'entrer dans l'étude des religions* » (Douglas, 1992 : 24-25). La dernière partie du travail discute des représentations symboliques de l'eau et du risque en santé publique.

---

[323] Entretien individuel 10, 18 janvier 2012.
[324] « *la symbolique de l'eau a souvent permis la mise en place d'une structuration sociale primitive* » (Bouguerra, 2006 : 24).
[325] Entretien individuel 09, 18 janvier 2012.
[326] « *(…) aujourd'hui avec l'avènement des religions importées comme l'islam et le christianisme, ces pratiques tendent à disparaître* » (Boko, 2013 : 121).

QUATRIEME PARTIE :

ARTICULATION ENTRE LES REPRESENTATIONS SOCIALES DE L'EAU ET DU RISQUE EN SANTE PUBLIQUE

CHAPITRE VII : REPRESENTATIONS SYMBOLIQUES DE L'EAU EN PAYS *AYIZƆ*

L'eau comme objet de représentations symboliques, mythiques et mystérieuses est présente dans toutes les cultures et dans toutes les cosmogonies du monde. Elle fait partie du fondement des croyances, des mœurs et des religions. « *La croyance en des divinités et génies des eaux est universelle. Les études sur la perception humaine montrent que ce que nous percevons dépend de ce que nous nous attendons à percevoir* » (Brelet, 2012 : 72). Ainsi, ce chapitre discute du sens de l'eau dans l'aire culturelle *Ayízɔ* concernée par cette recherche. Il s'agit notamment de partir des significations de l'eau pour aborder la littérature orale[327] qui expose les éléments du monde animal, végétal et minéral qui ont fondé son existence en pays *Ayízɔ*. Il est aussi abordé ici l'aspect sacré de l'eau en rapport avec les contre indications de ses usages. Le chapitre finit par une présentation du caractère bipolaire ou ambivalent de l'eau.

7.1. Quête de sens de l'eau chez les Ayízɔ

Le concept de la *quête de sens de l'eau* est inspiré de la littérature d'anthropologie de la maladie où on parle de la *quête de sens de la maladie*[328], de la *quête de soins* et de la *quête de significations* (Benoist, 1996 : 495). En effet, parler du sens et de la signification de l'eau, c'est analyser la valeur de cette ressource à partir du langage, des mots ou expressions utilisés pour la désigner chez les *Ayízɔ*. L'exercice a permis d'apprécier différentes significations qu'elles soient religieuses, sociales, culturelles, cosmogoniques, etc. Pour Bouguerra (2003),

> « *les significations religieuses de l'eau sont innombrables, ambiguës et mystérieuses, mais néanmoins cohérentes : elles font référence à l'origine de la vie humaine et spirituelle par la grâce de l'eau, à ses propriétés nettoyantes, purificatrices, transcendantes, de passage* » (Bouguerra, 2006 : 24).

L'auteur ajoute que l'eau est souvent le vecteur sinon l'interprète des problématiques majeures de la vie, de la mort et du devenir comme celles du sacré, du profane, de l'interdit et du licite (Bouguerra, 2006 : 4).

---

[327] « *La littérature orale comprend une vaste gamme d'expressions verbales comprenant chants, mythes, cosmogonies, épopées, contes, légendes, paraboles, dictons, devinettes, énigmes, récits de vie et comptines, ces dernières parfois accompagnées de jeux de doigts. Ce patrimoine immatériel se transmet de générations en générations* » (Brelet, 2012 : 72).

[328] Il s'agit bien du sens du mal selon les termes de Herzlich et Augé (1983).

Dans la perception populaire *Ayízɔ*[329], plusieurs mots désignent l'eau. Il s'agit de « *tɔ, sìn, asìn* » pour restituer une approche générale et « *gbà, gbàtɔ, gbàsìn* » pour désigner l'eau de source naturelle et « *dotɔ, pɔnpì* » pour parler de l'eau de puits et de pompe. On retient que l'eau a un nom générique "*asìn* ou *tɔ*" en langue *Hwɛ́zunmɛ́* parler des *Ayízɔ* du champ d'investigation. L'usage de "*sìn*", forme contractée de "*asìn* "est empruntée à la langue *Fɔn*. Il est noté également une certaine catégorisation dans l'appellation de l'eau en langue *Ayízɔ*. C'est par exemple "*Gbà*, *Gbàtɔ* ou *gbàsìn*[330]" (eau de source naturelle) et "*Dotɔ*[331]" pour désigner l'eau de puits provenant de la nappe phréatique. "*Pɔnpí*[332]" vient s'ajouter pour nommer l'apelation de l'eau du forage équipé de pompe à motricité humaine. Pour les acteurs interviewés l'eau de la pompe est la meilleure (*pɔnpísìn ɔ sìn ɖagbé wɛ̀*).

Le champ lexical de l'eau en langue *Ayízɔ* s'est élargi aux expressions recoupées à des usages à travers lesquels se cachent différents signifiés. Celles obtenues au cours des entretiens sont entre autres : *jikun* = pluie, eau de pluie ; *Takin syɔ* = piment noyé (en cas d'inondation) ; *jikun ja ɖe syɔ bi* = l'abondance de pluie a noyé la culture ou le champ de piment. Dans le cas des inondations récurrentes auxquelles les acteurs sont très familiers, le langage utilisé précise *zo*, *zotɔ* pour dire eau d'inondation, eau de crue, etc. Mais également *ayisun* désignant une eau de ruissellement stagnante après la pluie et *tɔsísà* pour évoquer les sources et rivières qui coulent. Ce que les gens pensent et disent de l'eau s'exprime mieux par les proverbes, panégyrique et chanson ci-après.

Proverbe 1 :

« Tɔfinu nɔ ɖekɔ ă, alɔ ce ɖo sìnmɛ » (l'homme *tɔfin* ne se prosterne pas, j'ai ma main dans l'eau). Ce proverbe traduit les bonnes manières de salutations[333] chez les populations lacustres ou semi-lacustres du Bénin par opposition aux communautés vivant sur terre ferme.

[329] La variante *Ayízɔ* parlée dans l'aire d'étude est le *Hwɛ́zunmɛ́*.

[330] *Gbà*=bas-fond, marécage ; *Gbàtɔ* ou *Gbàsín*=l'eau de marécage, de bas-fond.

[331] *Dotɔ* comporte deux phonèmes : *do*=trou et *tɔ*=eau. *Dotɔ* signifie alors l'eau de trou pour se référer au fait qu'il faut creuser un trou pour avoir l'eau.

[332] *Pɔnpí* désigne eau de la pompe en *Ayízɔ* et en *Fɔn*.

[333] La salutation en terre des *Hwegbajavi* est le signe d'une grande déférence. Pour l'accomplir, il faut se prosterner les deux genoux sur le sol, le tronc courbé de manière à faire toucher le front au sol avec appui sur les deux mains affichées au sol à l'image d'un athlète qui veut pratiquer une roulade avant simple.

Le proverbe 2 est une illustration de cette cosmogonie au Bénin. « *Agenu nɔ sɛkpɔ tɔ ă, tɔfinnu wɛ nɔ wa tɔnu* » (celui qui habite sur terre ferme ne se rapproche pas de l'eau, c'est l'habitant de l'eau qui a l'habitude de l'eau). Ceci laisse comprendre qu'à travers l'eau s'identifient les groupes socioculturels et leurs modes de vie.

Proverbe 3

« *Nuwanumɔnɔ wɛ́ mɔ tɔsísà ; e ko wa yi lɛ́ bi ko wa yi ; e kpo ja welɛ́ bi wɛ́ɖo xo ce mɛ́ na yi wɛ́* ». La traduction en français de ce proverbe donne : « Le fou est allé à la rencontre d'une rivière ; les eaux qui sont passées sont passées ; celles qui viennent vont toutes dans mon ventre ». Autrement dit, le proverbe signifie « tout coule, on ne se baigne pas deux fois dans le même cours d'eau ».

Un regard sur les formes d'expressions relatives à l'eau en pays *Ayizɔ* rencontre le panégyrique présenté en encadré ci-dessous.

Encadré 6 : Panégyrique des *Yɔkɔnnu*	
Langue *Ayizɔ*	**Langue française**
Lasuvi yɔkɔnnu	*Lasuvi yɔkɔnu*
Tɔbula mabu lazo	L'eau envahit Kob, n'a pas envahi ses cornes.
Tɔdonu ma ku ɖio	Le bord de l'eau n'est jamais sale.
Oku tɔdonu	Bonjour ! bord de l'eau.
Tɔkangbe va kpɛdɛkpɛdɛ	A la fouille de l'eau, plume mouillée.
Koklo kannu makan tɔ.	La poule gratte, ne gratte pas l'eau.

Source : Entretien de groupe à Misɛ́bɔ, 28 septembre 2012

Ce panégyrique met en exergue le fait que l'habitant de l'eau est naturellement bien propre. Il met aussi l'accent sur les activités prioritaires dans le milieu de recherche en rapport avec l'eau. Cette considération est renforcée par la chanson en encadré qui exprime l'eau troublée en cas d'usage.

Encadré 7 : Chanson de pêche	
Version en langue *Ayízɔ*	**Traduction en français**
Aja yi tɔxwe ɖe ma no ba hwe kpo	La nasse placée dans l'eau ne peut manquer de poissons
Aja ma xu hwevi e a na mo tɔ ɖo fanna fanna.	Si la nasse n'a pas capturé de poissons, on trouvera l'eau stable, clair. Au cas contraire, l'eau est trouble, polluée.

Source : Entretien individuel à Ayahunta, 05 mars 2013

Le message véhiculé par le contenu de ce texte rapporté en encadré laisse comprendre que l'usage trouble l'eau. De ce fait, il résulte que la pollution de l'eau est une œuvre anthropique permanente liée aux usages de l'eau.

Du panégyrique à la chanson, on retrouve chez les *Ayízɔ* une constance confirmée par la triangulation des informations avec la littérature exploitée. La référence à une contribution de Agossou-Voyêmê (2006b) présente un extrait du panégyrique des *Dɛ́xwinu* dont l'ancêtre fondateur est *Tɔgbo-Lasu*[334] et deux proverbes forts intéressants. Notre panégyrique ou *mlany*i s'énonce comme suit précise Agossou-Voyêmê.

Encadré 8 : Panégyrique des *Dɛ́hwinu*	
Version en langue *Ayizɔ*	**Traduction en français**
Oku ! Ku Azanvɔvi, Dɛ́xwinu, Lasuvi, Hwɛ́mɛ́nu	bonjour ! Bonjour *Azanvɔvi*, *Dɛ́xwinu, Lasuvi, Hwɛ́mɛ́nu*
Azo bu lazo ma bu Lasuvi Adanjɔ Ku Gbɛ́jrovi Godoe kanlin Oku !	Corne perdu, Kob n'a pas perdu sa corne *Lasuvi Adanjɔ* Bonjour l'enfant désiré de la nature *Godoe kanlin* Bonjour !

Source : Agossou-Voyêùê, 2006b. p. 7

Ce panégyrique *Dexwinu* et celui *Yɔkɔnnu* ont en commun *Lasuví* (descendant, fils de *Lasu*) traduisant leur descendance unique *Tɔgbo-Lasu*. Abordant les deux proverbes annoncés plus haut on rencontre chez Agossou-Voyêmê (2006b) « *Ajayitɔ bɔ lo ma lɔn* » ce qui veut dire "la nasse posée en eau rencontre le harcèlement du crocodile", puis « *Hwetɔn ahunbɛ́* » veut dire "le soleil apparaît et la rosée s'éclipse" (Agossou-Voyêmê, 2006b : 7).

Cequ'on retient de ces formes d'expressions empruntées à la littérature orale *Ayizɔ* est que l'eau est présente dans les réflexions et fait objet de diverses significations. Les signifiés obtenus en entretiens traduisent mieux certains comportements illicites à ce propos. A titre d'exemple « *Nyaɖe wɛ sɔ amlɔ bo yi dɔ ɖo tɔto, bɔ lo wle* » signifie "un homme est allé se coucher au bord d'un cours d'eau et le crocodile l'a avalé". On retient de ce dicton *Ayízɔ* que celui qui a dormi à la rive d'un cours d'eau a mal agi, il est en position d'adversaire, l'eau et ses alentours immédiats faisant partie de la résidence du crocodile. Ce dernier l'avale en légitime défense.

[334] « *Nous avons tous quitté la maison de Tɔgbo-Lasu* » (Entretien individuel, 17 janvier 2012).

D'autres proverbes sont souvent utilisés pour désigner des objets précis. Deux obtenus au cours des entretiens sont rapportés ici. Le premier dit ceci « *Nigi nigi simɛ nigi = akle* » signifiant que le citron dans l'eau reste toujours en surface, ne se noie pas. Ce proverbe rencontre une réflexion de Bachelard au sujet de l'alchimie « *si l'on essaie avec la main d'enfoncer un morceau de bois dans l'eau, il résiste. On n'attribue pas facilement la résistance à l'eau* » (Bachelard, 2004 : 21). Il ajoute que « *(…) le corps qui émerge et le corps complètement immergé obéissent à la même loi* » (Bachelard, 2004 : 21). Le citron et le bois ont ici la propriété équivalente à la loi des forces flottantes. Cette analyse est corroborée par un adage populaire *fɔn* qu'on retrouve aussi chez les *mahi* au centre du Bénin. « *Nyaɖe wɛ́ hɛn tɔ cyɔ bɔ tɔ yi. E ɖɔ nyɛ wɛ́ a nɔ mɔ bo nɔ kpɛn* » (A la traversée d'une source d'eau, un homme se heurte à la résistance de l'eau qui lui arrache la dépouille de son père. Il dit, c'est avec moi que tu es lourd). Cet adage explique que le corps au contact de l'eau répond aussi à la loi des forces flottantes évoquée par Bachelard (2004).

Le second proverbe annonce que « *Dida sɛgbo vi ɖokpo wɛ tìín bɔ e mɔ nɔ nyɔ fiɖe asin gbɔn yi xoetɔn mɛ ɖeɛ = gɔnkɛ́* ». Ce proverbe signifie qu'il y a un enfant de *Dida sɛgbo* (Dieu suprême) dont on ne sait pas par où l'eau est rentrée dans son ventre pour désigner la noix de coco. Ces représentations émiques rencontrent les réflexions de certains auteurs. Pour Bouguerra (2006) *« (…) lorsque Dieu,* Nommo*, s'accouple avec la terre, il répand sa semence qui n'est autre que l'eau* » (Bouguerra, 2006 : 12). Auchet (1997) rapporte une citation significative datant de 1855 « *je suis comme la surface de l'eau, tout me met en mouvement, tout se reflète en moi* » (Morali, 1997 : 61). Et Bouguerra (2006) d'ajouter que « *(…) Dieu fit le premier homme en mélangeant l'eau à la terre* » (Bouguerra, 2006 : 20).

Ces assertions données à l'eau témoignent la familiarité de l'homme avec cette ressource qui est indispensable à la vie mais aussi peut causer la mort dans certaine mesure. Ceci permet d'aborder par la suite la valeur sociale de l'homme et l'eau ou la socialisation de l'homme avec l'eau.

7.2. Eau : un espace de socialisation

Le fait que l'eau soit un produit de la nature et de l'environnement, mieux de l'univers ou du cosmos est bien partagé au plan universel. Sa valeur sociale est démontrée de maintes manières. A partir de la valeur sociale de l'eau les hommes entretiennent

des rapports de différentes natures. « *L'eau est liée à l'homme, plus, à la vie, par une familiarité de toujours, par un rapport de nécessité multiple en vertu duquel son unicité se dissimule sous le vêtement de l'habitude* » (Primo L. repris par Bouguerra, 2006 : 22). Un adage populaire *fɔn* résume cette pensée « *sin ma ɖo Kintɔ* »[335] (l'eau n'a pas d'ennemi) pour expliquer que tout le monde utilise l'eau qui n'a *a priori*, pas de rancune contre l'utilisateur.

Les déclarations suivantes justifient cette réflexion à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* : "l'eau, c'est la vie" ("*sín wɛ̀ nyí gbɛ̀* "). Un autre informateur ajoute que « *l'eau, c'est ce qu'il y a de plus important pour l'homme, elle intervient dans tous les usages*[336] ». Et à un troisième interlocuteur de préciser qu'« *on boit l'eau pour vivre. L'eau, c'est donc la vie. Si un enfant naît, c'est l'eau qu'on lui donne*[337] ». Bouguerra renchérit ces expressions *« l'eau symbolise la vie ou la naissance est réducteur »* (Bouguerra, 2006 : 39). Ces observations rencontrent la réflexion de Aholou (2013) qui a porté un regard sur le régime alimentaire des enfants chez les *Ayízɔ* de *Tɔfɔ*. Pour elle,

> « *le jour de la naissance, les* Ayízɔ *ont l'habitude de faire boire au nouveau-né, environ une cuillère à café d'eau. Cette eau est nommée eau de bienvenue. Car affirment-ils, dans les pratiques locales, c'est par l'eau donnée à boire que l'on souhaite la bienvenue à un hôte. C'est pourquoi l'eau est le premier aliment qui lui est servi à sa naissance. Cette eau permet également une purification intestinale avant l'entrée de quelque aliment dans son ventre* » (Aholou, 2013 : 53).

Ce qu'il importe de retenir à l'issue de ce verbatim, c'est que l'eau de bienvenue est aussi "*une eau de vie*" (*gbɛ́sin*), puisque l'eau c'est la vie dans l'entendement des informateurs. Aussi, dans la conception populaire des acteurs interrogés « *quand on a faim, c'est l'eau qu'on boit avant que la nourriture ne soit prête* ». L'eau étanche de ce point de vue la soif et la faim. L'eau continue de prouver à partir de cet instant qu'elle reste et demeure la source de vie.

Comme l'ont fait observer les acteurs sociaux, puis confirmer par les observations de Aholou (2013) à propos des nouveaux nés à *Tɔfɔ*, un étranger est accueilli par l'eau qu'on lui présente. Mais, celui qui l'apporte doit d'abord boire pour rassurer son hôte. « *On dit soyez la bienvenue par l'eau servie à tout étranger quelle que soit son*

[335] A c*ontrario* on dit en *fɔn* « *azɔn wɛ́ nyin mɛ́ kintɔ* » (la maladie est l'ennemi de l'homme). L'eau est donc « l'ami de l'homme ».
[336] Propos d'un enquêté pris en entretien individuel, 11 juin 2010.
[337] Propos d'une responsable des femmes à *Axɔzɔnnùqɛ̃*, 27 mai 2010.

origine» *c*onfirme un interviewé. Dans ce contexte, ne pas donner l'eau est une valeur proscrite au Nord du Bénin. Boko (2013) rappelle l'interdit de « *(…), ne pas refusez l'eau aux étrangers* (…) » (Boko, 2013 : 120). Aussi, pour tuer un animal, notamment le coq, le mouton, le bœuf, etc. l'eau lui est-elle donnée à boire. Ceci est couvert de sens et on retient chez les groupes socioculturels *Fɔn* et *Ayízɔ*, que l'eau est perçue comme un symbole qui maintient le lien social entre les vivants d'une part, mais également entre les vivants et les morts d'autre part. C'est pourquoi, la culture de l'eau voudrait qu'une infime quantité soit versée sur le sol en signe de donner à boire aux êtres invisibles et surnaturels. L'étranger n'ayant pas fait seul le chemin, il donne l'eau à ses compagnons, les esprits ("*núɖoyèmɛ*").

On retrouve ces réflexions chez Bouguerra (2003 : 39) « *donner de l'eau a toujours été une reconnaissance du lien social et une marque de non exclusion ».* Ces analyses soutiennent que « *(…), les règles du savoir-vivre en Afrique font que l'offrande de l'eau de bienvenue est un élément clé de la culture de l'eau des peuples et trouve son origine dans l'organisation même de la communauté voire sa conception de la propriété privée* » (Bouguerra, 2006 : 43).

Par ailleurs, l'eau apparaît comme un symbole de paix, de succès (*fífà, nyɔnná ɖágbé*, etc.). Sa symbolique traduit plus l'état de bonne santé et la réussite que la maladie. C'est pourquoi, lorsque la pluie surprend quelqu'un pendant qu'il va à une épreuve, son aventure est interprêtée comme un couronnement de succès « *fífà kplá wé dó* », « *á hɛ̀n fífà wà »*. Les propos suivants illustrent à suffisance ces différents aspects. « *Mǐ byɔ ɖɔ sín élɔ ní kɔn fífà dó Alo Mɔbilu sín xwé ɔ jí*[338] ». Ainsi, l'eau fortifie les rapports sociaux et renforce la sociabilité humaine. A travers l'eau les hommes se parlent et se rapprochent davantage l'un de l'autre. Bouguerra raffermit ces propos « *(…) l'eau peut être aussi facteur de rapprochement et catalyseur de la compréhension de l'autre* » (2006 : 23).

Cependant, « *la pluie est une malédiction pour le touriste et une bonne nouvelle pour le paysan* » rapporte le philosophe Alain, repris par Bouguerra (2006 : 39). Ce qu'il faut retenir de ces informations triangulées, c'est que bien que la culture de l'eau soit universellement partagée, il y a des aspects spécifiques à chaque peuple ou culture

[338] « Je demande que cette "eau" apporte bonheur et paix à cette nouvelle agence de Allo Mobile à Bohicon », propos recueilli à la télévision nationale lors de la cérémonie de mise en service de l'agence Allo Mobile Bohicon, ORTB, *Journal Télévisé,* 13 h, 17 août 2010.

pris isolément. Chez un groupe culturel du Cameroun lorsqu'on sert de l'eau à un étranger, il se lave les mains et attend un repas[339]. Aussi, Tonutti (2007) précise-t-elle que,

> « *les sources, les fleuves, les cours d'eau (…) sont des centres vitaux du point de vue de la socialisation (…) : jusqu'à une époque récente, près des puits et des fontaines on s'arrêtait pour se désaltérer, se rafraîchir, puiser de l'eau ; étapes quotidiennes obligatoires, là on se rencontrait, on échangeait des nouvelles, on partageait les ragots et on nouait des amours et des amitiés* » (Tonutti, 2007 : 26).

Ce qui résulte du développement ci-dessus c'est la familiarité qui s'établit entre une ressource minérale (l'eau) et un être humain (l'homme). L'homme ne pouvant vivre sans l'eau. On en déduit que la vie de l'homme est intimement liée à l'existence de l'eau. Là où il n'y a pas d'eau, il ne peut y avoir de vie humaine. C'est pourquoi toute implantation de l'homme dans un milieu donné est conditionnée par la présence de l'eau à l'instar du sang dans l'organisme humain. De ce point de vue, l'eau a une diversité d'origine selon les cultures et les peuples d'hier à aujourd'hui. Que dit la littérature orale sur l'eau ?

7.3. Eau, légendes et personnages mythiques

Les figures légendaires autour desquelles se construit l'eau sont d'une variété multiple selon les cultures, les peuples et les époques. En effet,

> « *les mythes d'origine des peuples sont très souvent associés à l'eau, aux fleuves, aux lacs, aux puits. Au Ghana ancien, la légende du Ouagadou parle d'un ancien-totem de la famille royale, le Dieu Serpent, à qui l'on faisait des sacrifices et qui était le gardien d'un puits et le garant de la fécondité. Son extermination marquera, dit-on, le déclenchement de la sécheresse* » (Bouguerra, 2003 : 46).

Au regard de cette contribution de Bouguerra, les mythes[340] de l'eau dans le milieu de recherche abordent différents éléments en rapport avec des sources d'eau sacrées et des situations vécues ou imaginées. Respectivement, quatre sources d'eau ont des origines mythiques, notamment : *Godro* à *Akpomɛ́*, *Nɛ́we* à *Axɔzonnuɖe*, *Ahwannya* à *Ayahunta-Fifaji*, *Dovi* et *Anamɛ́nu* à *Misɛ́bɔ*.

A propos de *Dovi*, l'encadré ci-dessous annonce les représentations mythiques rapportées par les informateurs.

[339] Rapporté par le professeur Iroko Félix lors de la conférence du tronc commun aux auditeurs DEA en octobre 2009.

[340] A en croire Malinowski (1933) le mythe est une réalité vécue.

Encadré 9 : Le mythe de création de *Dovi* à *Misɛ́bɔ*	
Version en langue *Ayízɔ*	**Traduction en français**
Tɔɔ sɔn Xwehunta ɖo kɔtamɛ.	L'eau a quitté *Hwehunta* dans une termitière.
Kɔta ɖaxo ɖevo ɖo Hwɛ́gudo gbaàmɛ́, bɔ ɖe sɔn deɔ nɔ sayì.	Il y a une autre termitière dans le bas-fond de *Hwɛ́gudo* et l'eau qui coule par ici va là-bas.
Fiɖe ye kpleɖele ɔ, hun nɔ gbɔn eji ă.	Là où ils se rencontrent, la pirogue n'y passe pas.
E nɔ ylɔ ɖɔ Golimɛ.	On l'appelle *Golimɛ*.
Gbɛtɔ wɛ nyí sin ɔ.	C'est l'homme qui est l'eau.
Xwehun wɛ e ylɔ ɛɖɔ.	On l'appelle *Xwehun*.
E ma dasi gɛ.	Il ne s'est pas marié.
Mɛ enio wa huzu kɔta bɔ sin trɔn ɛ mɛ.	Celui-là s'est transformé en termitière, puis l'eau s'en est sortie.
E wɛ́ na nyikɔ tɔn toɔ bɛ́ nyi Xwehunta.	Le village porte son nom : *Xwehunta*.

Source : Données d'enquête, Entretien de groupe à *Misɛ́bɔ*, 28 septembre 2012

Cet encadré, qui plante le décor de la littérature orale *Ayízɔ* met l'accent sur un élément primordial. Selon cet extrait mythologique, l'homme est l'eau. L'encadré ci-après évoque le cas particulier de *Godro* à *Akpomɛ́.*

Encadré 10 : Le mythe de création de *Godro* à *Akpomɛ́*	
Version en langue *Ayízɔ*	**Traduction en français**
Tɔɔ e ylɔ ɖɔ Godro, e ɖo Akpomɛ́.	L'eau, on l'appelle *Godro*, elle est à *Akpomɛ́*.
Ahlɔndisema Hwɛ́gudo tɔn mɛ́ wɛ́ eɖe.	*Godro* se trouve dans l'Arrondissement de *Hwɛ́gudo*.
C'est-à-dire Gudunɔ wì wɛ́ é ylɔ ɖɔ mɔ. Mɛ́ɖaxo ɖe wɛ́ bo jɛ́ gudu ɖo Hwɛ́do.	C'est-à-dire le lépreux qu'on appelle comme ça. C'est un monsieur qui a souffert de la lèpre à *Hwɛ́do*.
Bɔ e ka jɛ́ gudu ɔ e nɔ nɔ xwegbe ă.	Le lépreux ne reste pas à la maison.
Hun, e wa ze é sɔ do zun ɔ mɛ́, zunkan ɔ mɛ́.	Donc, on l'a isolé dans la forêt, dans la brousse.
Bɛ́ ɖo finɛ kakaɔ mɛ́ɖe nɔ sɛ́ kpɔ ɛ́ ă.	Il est resté là-bas pendant longtemps et on ne se rapprochait pas de lui.
Đó gudu blo azɔn ɖe bɔ mɛ́ɖe nɔ sɛ́ kpɔ azɔɔ ă.	Car la lèpre est une maladie dont on ne se rapproche pas souvent.
Bɛ́ ɖo finɛ kaka ɔ, e ɖɔ emi na huzu tɔ bɔ e na danu.	Après un long séjour, il a décidé de se transformer en eau de boisson.
Finiɛ ɔ mɛ́lɛ́ wa gbe ɖokpo bo wa ba ɛ kpo, bɔ fiɔ bi zun tɔ, e sɔ mɔ ɛă.	Là, les gens sont allés un jour l'absenté, il y a eu une masse d'eau à sa place, on ne l'a plus retrouvé-là.

Source : Données d'enquête, 26 septembre, 5 et 6 octobre 2012

La particularité qu'on retrouve dans cette séquence de la création de l'eau à *Akpomɛ́*, c'est la pratique de l'isolement ou de la mise en quarantaine en cas de maladie grave ou contagieuse (Fabre, 1998 : 10-11) reconnue par toutes les communautés du monde. Ce mythe renforce celui de *Dovi* avec une spécificité qui rapporte la maladie à la création de l'eau. Le cas de *Dovi* mettant l'accent sur un homme qui ne s'est pas marié. L'homme malade, dans l'impossibilité de trouver le sens de sa maladie (Saillant, 1988), s'est métamorphosé en eau de boisson pour les "autres", confirme le

mythe. D'une source d'eau à une autre, la présence de l'homme à l'origine de l'eau évoque la question du genre dans les rapports d'alliance matrimoniale. L'exemple de *Nɛ́w*e à *Axɔzɔnnuɖe* est un modèle illustratif.

Les informations rapportées laissent comprendre que *Nɛ́w*e est la femme de *Godro*. *Godro* est un homme de teint noir élancé. *Nɛ́we* est une femme de teint clair effilée. L'un dans l'autre les deux sources d'eau sont personnifiées et divinisées. Le mythe dit ceci.

Encadré 11 : Du mythe de création de *Nɛ́we* à Axɔzɔnnuɖe	
Version en langue *Ayizɔ*	**Traduction en français**
Nɛ́we ɔ, dan wɛ́ nyi Nɛ́we, e wɛ́ nyi asi nu Lɛnji Godro ɔ	*Nɛ́we* est une divinité, c'est elle la femme de *Lɛnji Godro*.
Lɛnji Godro wɛ́ nyi dan asu ɔ, bɔ Nɛ́we nyi dan asi ɛ́.	*Lɛnji Godro* est la divinité *dan* mâle, *Nɛ́wé* est la divinité *dan* femelle.
E wɛ́ zɔn bɔ, tɔ ɖi ɖo dɔn gbede ɔ, bo byɔ Godro mɛ́ ɔ e nɔ wa fi jɛnwɛ́.	C'est pourquoi, s'il y a crue là-bas, et que *Godro* connaît la crue, l'eau vient toujours ici.
Nɛ́we ɔ yi kpe Godro ɔ ɖo dɔn.	*Nɛ́wé* rencontre *Godro* là-bas.
Lɛnji Godro ɔ ɖo Akpomɛ́, Nɛ́we ɔ ɖo Axɔzɔnnuɖe, bɔ ye zɔn mɔ kaka bo yi.	*Lɛnji Godro* est à *Akpomɛ́, Nɛ́we* se trouve à *Axɔzɔnnuɖe*. Les deux cheminent vers là-bas.
Lɛnji lɔ wɛ́ɖo dɔn bɛ́ nyi Godro, e blo mɛ́ wiwi gɛ́gɛ́.	*Lɛnji* est là-bas, c'est lui *Godro*, c'est un homme de teint noir, taille élancée.
Nɛ́we ɔ blo mɛ́ vɔvɔ, bɛ́ jloeɔ, Awaya gbe ɖayï ɔ, Tɔkpa xigbelɛ́ ɔ e nɔ yi tɔ ɔ ji ɖaï ă.	*Nɛ́wé* est une personne de teint clair, et ce qu'elle aime, tous les jours de *Awaya* ou *Tɔkpa*, on n'allait pas sur l'eau.
Nu e ka ɖo Axɔzɔnnuɖe lɛ́ɖebu nɔ yi glemɛ́ɖo azan e nɛ ɔ ji ă.	Aucun fils d'*Axɔzɔnnuɖe* ne va au champ ce jour-là.
Tɔkpaxi gbe ɔ, e nɔ yi gleta ɖo gbeenɛ́ gbe ă.	On ne va pas au champ le jour du marché Tɔkpa.

Source : Entretiens individuels, 26 septembre, 5 et 6 octobre 2012

A l'analyse de cette séquence mythologique, l'homme devenu eau est une divinité. Celle-ci se rapporte à la divinité dan, symbole du bonheur, de la bonté, de la fécondité, de la félicité et de la bienveillance. De ce point de vue, les sources d'eau sacrée méritent déférence, obéissance et respect. C'est le signe sous lequel l'homme bénéficie de toutes les grâces de l'eau. En outre, de *Dovi* à *Godro* en passant par *Nɛ́we*, qu'en est-il de *Ahwannya ?* Les séquences du mythe créateur de cette eau rapportées sont présentées par l'encadré ci-dessous.

Cette équence du récit mythologique de la création d'*Ahwannya* à *Ayahunta-Fifaji* rejoint les origines de l'eau *Godro* à *Akpomɛ́*.

Encadré 12 : La création de *Ahwannya* à *Ayahunta-Fifaji*

Ahwannya est un fils du village qui souffrait de la rougeole qu'on a éloigné de la maison. Ses parents lui amenaient à manger dans la brousse. Un jour il leur a refusé de ne plus venir le voir. Soixante-douze heures après, les parents se sont rendus sur les lieux et ont trouvé à sa place un petit cours d'eau qui les a chassés. D'où le nom d'*Ahwannya*. Et il leur dit venez vous en procurer du poisson, mais comme pendant ma maladie vous m'aviez privé d'huile rouge et d'alcool, vous aussi n'en amenez pas au cours d'eau et n'en prenez pas en venant pêcher.

Source : Données d'enquête, 18 janvier 2012

Il reprend la pratique de la mise en quarantaine en cas de maladie contagieuse comme c'est le cas de la rougeole[341]. En même temps, le mythe évoque les valeurs et interdits qu'il faut respecter à cette eau pour bénéficier de ses œuvres de salut et de bienveillance. C'est dire que le caractère sacré de toute source d'eau est renforcé par le respect d'interdits dont la transgression n'est pas sans conséquence fâcheuse pour l'individu d'une part et pour la communauté toute entière d'autre part. Cette analyse rencontre une réflexion de Brelet (2012) à travers le mythe de la création chez les *Dogon* (*cf.* encadré 13).

Le mythe des *Dogon* ainsi rapporté marque une particularité singulière. C'est le sacrifice humain, en l'occurrence d'une jeune fille vierge sur une périodicité bien connue. La fin de ce sacrifice précipitée par la "fusillade de la divinité" a entraîné la sécheresse, signe du malheur du peuple. Il s'agit bien d'un peuple maudit depuis cet instant. Cette analyse de la pensée mythique rencontre une réflexion de Racine (1985) qui précise qu'« *au temps de l'origine et de la création, a prévalu pour l'humanité un état de bonheur, d'harmonie et de perfection, état ensuite aboli à la suite d'une faute rituelle quelconque* » (Racine, 1985 : 9). Cette contribution de Racine (1985) réaffirme une fois encore la rupture de l'odre à travers une faute rituelle marquant le début du désordre.

En effet, la constance qu'on retrouve dans ces mythes c'est l'eau, élément fascinant et marquant le mystère de l'œuvre divine d'un côté et l'homme consacrant la transcendance de l'eau de l'autre. L'eau et l'homme devenant un à travers l'œuvre sacrificielle quelle que soit sa nature.

[341] *Cf.* Fabre (1998 : 11).

Encadré 13 : La création chez les *Dogon*

Chez les *Dogon* du Mali, le Dieu créateur, omniprésent et immatériel, créa les planètes de notre système solaire en lançant des boulettes de terre qui deviennent les étoiles. Il créa le Soleil (femelle), la Lune (mâle), puis la Terre en pétrissant un boudin d'argile qu'il étira dans les quatre directions pour en former une femme allongée sur le dos dans le sens nord-sud. *Amma* s'unit alors à l'œuf du monde au double placenta, à la Terre-Mère, afin d'engendrer les créatures qui peuplent le monde. Fécondés par son souffle-parole divin, des jumeaux naquirent : *Nommo* et *Yurugu* ou le « renard pâle ». Ce dernier, un être imparfait, ne connaissait que la première parole, la langue secrète des origines qu'on appelle *sigi so*, « la parole volée » -celle que l'on peut voir apparaître dans les signes que laissent ses pattes dans le sable et qui prédisent l'avenir. Puis la terre donna à *Amma* d'autres jumeaux, les *Nommo*, à la fois mâles et femelles, qui deviennent des maîtres de la parole et l'enseignèrent à ces quatre couples de jumeaux ou huit premiers ancêtres des humains. Les *Dogon* nomment *Arou* l'un des fils de leur grand ancêtre commun qui mourut au combat, puis ressuscita sous la forme du Serpent. Ce grand Serpent les protégea pendant leur migration, au XIV^{è} siècle, depuis le Mandé jusqu'à la falaise de terre Bandiagara, alors qu'ils fuyaient l'islamisation de leurs terres d'origine. Le Grand Serpent est au centre de la fête du *Sigui* qui a lieu tous les soixante ans. La prochaine aura lieu en 2027 ; chaque fois le *Sigui* célèbre une nouvelle génération d'hommes. Un grand masque, taillé dans toute la longueur d'un arbre, représente l'esprit du grand ancêtre-serpent. Tel un énorme phallus, il est fiché dans le sol afin de rappeler la création, tandis que les hommes portent, avec leurs crosses-sièges symbolisant la force masculine, des bijoux féminins évoquant ou, plutôt, invoquant leurs ancêtres jumeaux androgynes.
Le Grand Serpent nommé *Bida* (mot signifiant « boa ») est l'ancêtre de la famille royale du royaume *Soninké*, situé entre le Sahara et la vallée du Niger, fut fondé au IV^{è} siècle. Garant de la prospérité, *Bida* exigeait qu'une jeune vierge lui fût sacrifiée tous les sept ans, sept mois et sept jours. Afin de sauver la bien-aimée de son fils, un homme fit fabriquer par le forgeron de son clan une lance avec laquelle le jeune homme tua le serpent, mais une grande sécheresse s'ensuivit.

Source : Brelet, 2012. p. 71

Ce parcours dans la mythologie *Ayízɔ* comparé à celle *Dogon* renseigne et confirme la puissance de l'Homme. C'est dire que l'homme est omniprésent, omniscient et omnipotent. Son nom divin *Gbɛ́tɔ*, le père de la vie met en valeur toute sa transcendance à côté du *Gbɛ́ɖotɔ*, le Dieu Suprême, propriétaire de l'univers. Vivant ou mort l'homme est la vie et la vie est dans l'homme. Comme le précise Bachelard (2004), « *ce qui est occulté est fermé. En analysant la référence à l'occulte, il est possible de caractériser ce que nous appellerons le mythe de l'intérieur, puis le mythe plus profond de l'intime* » (Bachelard, 2004 : 118). Le mythe étant selon Malinowski (1933 : 12) l'expression d'un « *état social idéal* ». Cette réflexion situe les origines de l'eau et met en exergue les liens de rapprochement ou de familiarité que l'homme entretient avec cette ressource.

En outre, dans beaucoup de cosmogonies africaines l'eau a servi à la création de la vie et du monde. Même la création de la terre dépend de l'eau. Une séquence du mythe des origines chez les *Bakuba* donne les prémices de cette réflexion « *au commencement, Mbombo, le dieu blanc, régnait alors que la terre n'était rien et que l'eau s'étendait sur l'obscurité* » (Sene, 2004 : 265). Le mythe de la tradition d'*Ile-Ife* emprunté à Assaba (1997) explique mieux ce retour aux origines mythiques.

Encadré 14 : La création de la terre dans la tradition d'*Ile-Ife*

Au commencement (…) il n'y avait que l'eau et le ciel. (…). L'eau, la grande eau, c'est-à-dire la mer, avait son "propriétaire", *Olokun* (*Olo*=propriétaire, responsable, *Okun*=mer). Le ciel avait également le sien, *Olorun* (*Olo* ou *Olu*=propriétaire, *Orun*=ciel). Ainsi étaient réglées les choses jusqu'au jour où *Olodumare* (Être Suprême) décida de créer de la terre ferme sur l'espace occupé par les eaux. Il fit part de ses intentions à son fils aîné *Oricala* ou *Obatala*. Il lui demanda alors d'aller en bas créer la terre. (…). Le mythe rapporte qu'il refusa, avant d'entreprendre son voyage pour aller créer la terre, de faire certains sacrifices et offrandes à *Ecu*, *Elɛ́gba*, qui, entre autres fonctions, a celle de garder la porte entre l'au-delà et le monde. *Ecu* ne tarda pas à lui payer son arrogance. A peine franchi le seuil de l'au-delà, qu'il lui fit éprouver, une soif intense. *Oricala* fut ainsi amené à étancher sa soif avec le liquide qui avait jailli d'un palmier à huile dont il avait percé l'écorce à l'aide de sa canne. Ce liquide était du vin de palme. (…). Il sombra dans un état d'ivresse qui lui fit oublier, sur l'heure, la mission qu'il avait à accomplir.

Source : Assaba, 1997. pp. 12-13

De l'analyse de ces récits mythologiques, l'eau a une diversité d'origine selon les cultures et les peuples depuis la nuit des temps. Ceci est d'autant plus vrai et les données obtenues dans la superstructure *Ayízɔ* les confirment assez. Qu'il s'agisse du sacrifice humain ou de l'homme devenu eau, on observe que le caractère sacré des sources d'eau est emprunté à la force humaine. Il résulte une construction symbolique mettant en interaction l'homme et l'eau. C'est dire que l'eau fait objet de représentation sociale et symbolique dans tout corps social. Pour Fischer (1987),

> « *la représentation sociale est un processus d'élaboration perceptible et mentale de la réalité qui transforme les objets sociaux (personnes, contextes, situations) en catégories symboliques (valeurs, croyances, idéologies) et leur confère un statut cognitif permettant d'intégrer les aspects de la vie ordinaire par un recadrage de nos propres conduites à l'intérieur des interactions sociales* » (Fischer, 1987 : 118).

Jodelet (1989 : 36) affirme « *qu'il n'y a pas de représentation sans construction par le sujet d'une interprétation de l'objet (personne, chose, événement, idée, …)* ». L'objet en débat ici, c'est l'eau. L'eau dans l'imaginaire *Ayízɔ*, est une ressource imaginée et couverte d'images. Quatre catégories d'images apparaissent dans les différents

récits mythologiques résultant des représentations émiques en terre *Ayízɔ*. Il s'agit de l'homme, de la femme, de la maladie et de la divinité. Ces images sont l'expression vitale de « *l'imaginaire sociale* » (Sene, 2004) dans la société *Ayízɔ* et de la vie qu'on y mène. A en croire Fabre (1998 : 34), « *les imaginaires sont (…) des lieux de production du social, où se constitue l'idée de société, de vie en commun* ». Du point de vue des récits légendaires et mythiques illustrant le passage de l'homme à l'eau et *vice versa*, il ressort que l'eau est totem et protégée par le tabou dans cette cosmogonie *Ayízɔ*. Il s'agit bien du "*sacre de l'eau*" (Mêliho et *al.*, 2013) d'où résulte la force transcendante de l'eau divine.

7.4. Du mythe au sacré : vraisemblance ou réalité à propos de l'eau

Le mythe est une forme d'expression de l'origine même de l'existence. *« (…) il exprime, réhausse et codifie les croyances ; il sauvegarde et favorise la morale ; il garantit l'efficacité du rituel et contient des règles pratiques pour la conduite de l'homme* » (Malinowski, 1933 : 9). La lecture des séquences mythologiques met en débat le caractère sacré de l'eau par la toute puissance divine. L'Homme a servi au sacrifice humain des eaux qui ont acquis une force transcendante qui se manifeste à travers plusieurs divinités. On retient que toutes les eaux sont divinisées (*Tɔ lɛ́ biɔ dan wɛ́*). Le mythe fondateur de l'eau est rapporté en encadré 15.

Le message de ce récit est unique et un, l'eau c'est "l'Homme" et cet Homme c'est la divinité *Dan* (serpent). La divinité *Dan* représentative ici est le *Sakpatá*, une divinité des divinités dont le nom mâle est *Ana* selon les termes du conteur. Une étude précédente réalisée par Saulnier (2002) renchérit l'objectivité de cette littérature. Pour Saulnier (2002) « *les* vodunsi *de* Sakpatá *s'y font appeler du terme générique "*Anago*" ou "*Anagonu*" du nom d'un groupe de locuteurs de parler* yoruba*, le* nago » (Saulnier, 2002 : 18). Le conteur a bien spécifié que ce sont les adeptes de *Sakpatá* qu'on appelle *Ana* (*Sakpatá si lɛ wɛ e nɔ ylɔ ɖɔ Ana*). Ce qui recoupe très bien la réflexion de Saulnier (2002) dans laquelle le radical *Ana* se retrouve très bien.

On peut déjà retenir que du mythe au sacré, l'eau n'est qu'une réalité[342] à la fois sacrée et mythique. Ainsi, les interlocuteurs rapportent-ils que tous les bas-fonds qui les entourent sont divinisés (*Gbaá bi wɛ́ ɖo vodun*).

[342] Et non une apparence, mieux de l'irréel ou utopie. Racine (1985) a fait une réflexion intitulée « *Du mythe à l'utopie : éclaircissements typologiques et analyse d'un cas* ».

Encadré 15 : Du mythe des eaux divinisées	
Version en langue Ayízɔ	**Traduction en français**
Nu e ko nyi tɔ, bɔ mi gbɛ nɔ ba lɛ ɔ, gbetɔ wɛ.	Tout ce qui est eau, et que nous allons chercher, c'est l'homme.
Anasí gbɛgu wɛ nyì nu e ko nyì sìn lɛ bì.	*Anasi gbɛgu* est tout ce qui est eau.
Anasi gbɛgu ɔ, vodun Sakpata sín asì wɛ e nɔ ylɔ ɖɔ mɔ. Sakpatá sì lɛ wɛ e nɔ ylɔ ɖɔ Ana.	*Anasi gbɛgu*, c'est l'adepte de la divinité *Sakpata* qu'on appelle comme ça. Ce sont les adeptes de *Sakpata* qu'on appelle *Ana*.
Nu ɖe zɔn bɔ mɛ enɛɔ wa nyì tɔ kaka gbɔn nɔxwe lɛ bi ji ɔ, nu ɔ ɖokpo jɔ dìn bɔ mì ɖo xo kanbyɔ déwu wɛ.	Ce qui a fait que celle-là est devenue de l'eau qui passe partout, quelque chose de cette nature s'est passée actuellement et nous sommes en train d'y questionner.
Anasi gbɛgu ɔ, nɔ etɔn ku, bɛ nɔ nɔ sisi gɔn.	La maman de *Anasi gbɛgu* est décédée, elle a vécu avec sa marâtre.
ɖě nɔ sisi wa ze avɔ wiwi bo sɔ jo ni, bo ze avɔ vɛ bo sɔ jo ni, bo ɖɔ ni nya avɔ vɛ ni nyi wewe, bo ci ala, bo lɛ nya avɔ wiwi ni lɛ nyi wewe.	La marâtre lui a remis du tissu noir, du tissu rouge, lui demanda de laver le tissu rouge jusqu'au blanc et le tissu noir jusqu'au blanc.
Mɔ hwe enɛ ɔ nu ɔ, afin wɛ nɔ nya avɔ.	En ce moment-là, on utilise la cendre pour faire la lessive.
Hwe enɛ ɔ nu ɔ, tɔ ɔ nɔ vi kpɛɖe kpɛɖe. Eɖo dun zɛwu ɔ, e nɔ vɔ. Mɛvo lɛ wa ɔ, e na nɔ te, bɔ e na tɔn kpɛɖe, kpɛɖe. Hun din ɔ, tɔ enɛ ɔ nu wɛ vi mɔkɔ tɔn na yi, bo na nya avɔ enɛ ɔ lɛ do mɔ, e vɛ awu. Hun hwe enɛ ɔ nu ɔ, vi ɔ bɛ avɔ lɛ bo jɛ tɔ ɔ to, bo ɖo nyinya wɛ (bis).	En ce moment-là, l'eau sort un peu un peu. On puise beaucoup, l'eau tarit. Si quelqu'un d'autre vient, il va attendre, l'eau va couler un peu un peu. C'est au bord de cette eau que cet enfant ira laver ces tissus comme voulu, c'est difficile. En ce moment-là, l'enfant est allé au bord de l'eau avec les tissus et commence par les laver (bis).
ɖèé vi ɔ bɛ avɔ lɛ jɛ tɔ ɔ to bo ɖo nyinya wɛ ɔ ;	Quand l'enfant a amené les tissus au bord de l'eau et a commencé par les laver ;
tɔ ɖokpo ɖě dan na lɛ wɛ nyi xavi ɖe nu ɖɔ xun ɖe le. Nu ɖe zɔn bɔ e nɔ ylɔ tɔ ɖɔ xavi ɔ, xa vi ce lɛ kpɔn na mi wu wɛ e ɖo. Dan ɖě ɖo tɔ enɛ ɔ wa sɔ mɛɖɛ, mɛɖɛ, b'ɛ na kpe nukun tɔ ɔ wu.	la seule eau que *Dan* a donné est le *Havi* dont je parle. Ce pourquoi on appelle cette eau *Havi*, compte moi mes enfants, c'est ça qu'on a dit. La divinité mère de cette eau a désigné de dignitaire pour s'occuper de l'eau.
Tɔ lɛ bi ɔ, dan vodun wɛ ye nɔ ɖo. Afa du ɖe ɖɔ xo do sin wu "lɛtɛfɔ" (lɛtɛfɔ gbeun gbeun). Egbɛdo nɔcyɔvi bɛ ɖɔ nɔ ce, nae, wa yi nya nu mi.	Toutes les eaux ont la divinité *Dan* (serpent). Le signe divinatoire qui parle de l'eau, c'est "l*ɛtɛfɔ*" (*lɛtɛfɔ gbeun gbeun*). Fatigué de la souffrance, l'orphelin dit : « oh mère !, mère !, vient prendre ma souffrance ! »
Lɛtɛfɔ wɛ nyi ɖɔ, adan wɛ ɖo gbigbo mi wɛ, bɔ xun ylɔ nɔ ce ku tɔn, bo ɖɔ, ni wa hɛn xa mi.	*Lɛtɛfɔ* veut dire, je suis en souffrance et je fais appel à ma mère de l'au-delà pour qu'elle me sauve, vienne à mon secours.
Ni nyɛ ɖɔ akuwɛ, jɛ, gan wɛ e byɔ, hwe enɛ ɔ nu ɔ, vi nɔ mɛgɔn, ma na lɛ do akuwɛ, jɛ, gan hu do.	S'il avait demandé de l'argent, de la richesse, en ce moment-là, l'enfant placé n'aurait plus besoin d'argent, de richesse.
ɖe ɖɔ emi ni huzu sin e wɛ zɔn bɔ, vi enɛ ɔ lɛ, ye nɔ wa nu bɔ mɛɖevo nɔ ɖu.	Tel qu'il a choisi de se transformer en eau, c'est pourquoi, l'enfant placé donne de la richesse à autrui ;
vi nɔ mɛgɔn ɔ, é nyɔn ă.	l'enfant placé n'est pas une bonne chose.

Source : Données d'enquête, entretien individuel, 7 mars 2013

Même pour faire un puits on demande de mettre un autel de divinité à côté avant de trouver une eau pure (*atɛ́ kun dotɔ din ɔ, e nɔ ɖɔ e ni li vodun xwe do fiɛn hwɛ́ kpo do tɔ na ɖí*). Aussi, pour mettre la pompe fait-on de rituel aux *vodun* ou cultes des morts. Un informateur rapporte « Tɔgbo *dans le village* Tɔgbota *est l'ancêtre qui porte le nom de l'eau du village. Quand on a voulu creuser une pompe, il n'y a pas eu d'eau et le* fá *a été consulté.* Tɔgbo *a dit qu'il ne rend personne malade donc pas besoin d'une autre eau que le* Tɔgbo »[343].

Le panthéon des divinités associées à *Sakpatá* tel que présenté par Saulnier (2002) met en relief le *vodun Dan* et explique ses rapports avec *lui*. *Dan* représente les ancêtres[344] les plus éloignés tandis que le *vodun Sakpatá* est un *vodun* de lignage (Saulnier, 2002 : 17). Le conteur a matérialisé la divinité *Dan* des eaux par la figure ci-après.

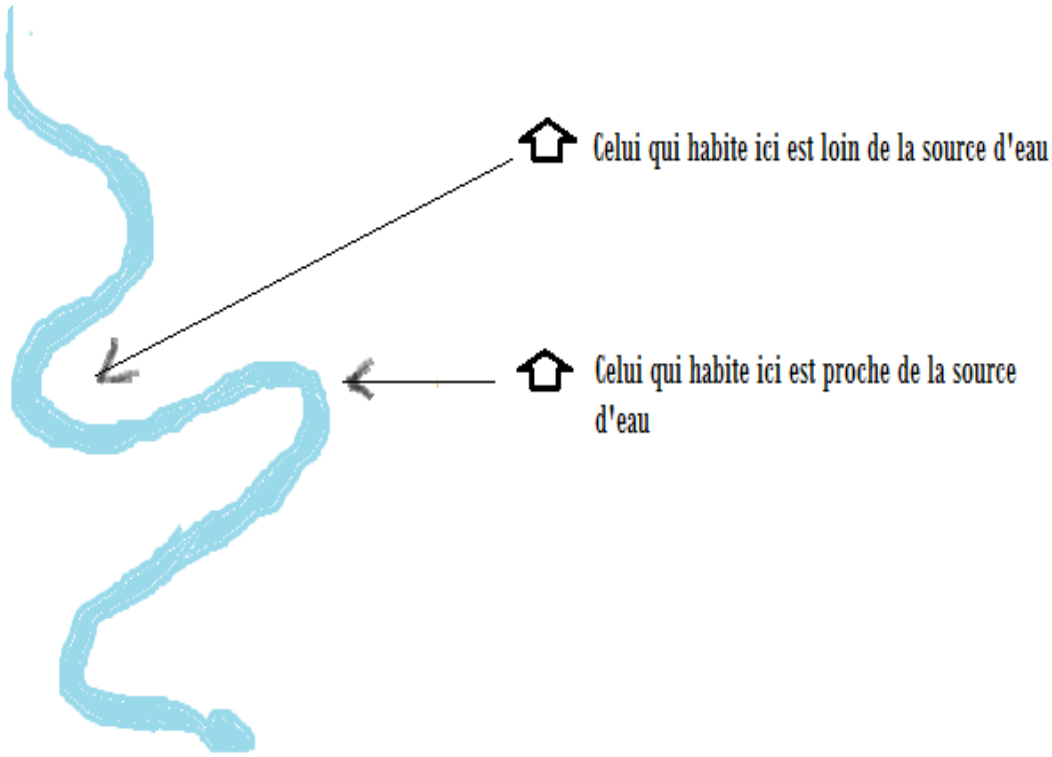


Figure 5 : **Eau, symbole de la divinité *Dan***

Source : **Proposé par un informateur, entretien individuel, 07 mars 2013**

[343] Données d'enquête, entretien individuel, 19 janvier 2012.

[344] En 2003 Bouguerra a fait une réflexion selon laquelle « *la terre est la mère de l'indien… les fleuves sont ses frères, ils étanchent sa soif. L'eau scintillante des ruisseaux est le sang de ses ancêtres* » (p. 49).

A en croire Bouguerra (2003),

> « *pour les anciens égyptiens, la source de toute vie, qu'elle soit humaine ou divine, est la masse d'Eau primitive qu'ils personnifiaient sous le nom de* NU *et qui est à l'origine des deux fleuves sacrés : le* Nil *qui donnait la vie et le ciel qui flottait sur le bateau de* Râ*, le soleil. Le berceau de* Râ *est un lotus qui sort de l'eau, au premier matin du monde* » (Bouguerra, 2003 : 30).

De la réflexion de Bouguerra au symbole de l'eau représentée par la figure ci-dessus, l'eau traverse des milliers de cosmogonies à travers le monde. La figure met en valeur la position géographique des localités traversées par l'eau. Ainsi, celui qui se trouve proche du creux est distant des cours d'eau tandis que celui qui habite à côté de la partie en courbe est proche. L'eau exprime de cette manière l'inégale répartition et suscite en ce début du XXIè siècle le stress hydrique au regard de sa mauvaise gestion par les utilisateurs et les décideurs. Un aspect important de cette mauvaise gestion est pour les informateurs la rupture des pratiques qui renforcent la sacralité de l'eau.

7.5. Eau des sacrifices et sacrifices de l'eau

L'eau reçoit des sacrifices plusieurs millénaires avant notre ère. L'eau « *(…) est devenue une divinité capricieuse que l'homme vénère avec amour et crainte* » (Bouguerra, 2003 : 42). Plus loin, il ajoute que « *pour les anciens égyptiens, le Nil est Dieu* » (Bouguerra, 2003 : 29). Les dieux de l'eau auxquels sont accomplis des sacrifices dans le cadre de cette thèse sont *Dovi*, *Nɛ́we* et *Godr*o.

Les sources d'eau sacrées répertoriées sont *Nɛ́wé* à *Axɔzɔnnùɖé*, *Godro* entre *Axɔzɔnnùɖé* et *Akpomɛ̀*, *Ahwannya* à *Ayahunta-Fifa*ji et *Doví*, *Havi* ou *Anamɛ́nu* à *Misɛ̀bɔ*. Selon un interviewé, « *il y a deux Dòví dont un répond à des interdits et l'autre est sans interdits* »[345]. Les propos recueillis en entretien de groupe précisent que la divinité se fait représenter par endroits le long du cours d'eau (*Dan nɔ ɖo vikanɖo ɖo tɔxwyɔ ji*). La divinité qui est ici maintenant est *Anamenu*, c'est une divinité représentée (*Dan ɖĕ ɖo fi din ɔ, nyi Anamɛnu -vikanɖo wɛ-*). Le mâle est *Dovi* (*Asuɔ nyi Dovi*), la femelle est *Anamɛnu* (*Asiɔ nyi Anamɛnu*).

Dans le cadre des sacrifices à *Dòví*, un interlocuteur déclare : «*Dòví ɖó yɛ̀su* »[346]. Sa divinité est "*Dàn Anamɛ̀nú*[347]", c'est un "*Tɔvodún*[348]" qui a deux adeptes dont un est

[345] Données d'enquête, entretien individuel, 11 juin 2010.
[346] Propos d'un informateurà Misɛ̀bɔ, entretien individuel, 11 juin 2010.

décédé. Ses adeptes portent le nom de "*Dànsì*" (la femme de *Dan*). Dans le cadre des sacrifices, les acteurs impliqués sont le "*Dànsì*" entouré des "*Tòmèxó* "[349]. Selon les responsabilités devant *Dàn Anamènú*, *Tòmèxólè* (les sages du village) ordonnent et surveillent les rituels et "*Dànsì*" (les adeptes) accomplissent les sacrifices et les rituels. « *Les cérémonies sont encore organisées quelquefois de nos jours*[350] ». Il ressort ici des relations hiérarchisées sans une structure ascendante. Le pouvoir conféré à *Dànsì* n'est pas lié à l'âge mais plutôt à une responsabilité que les ancêtres lui ont confiée. Dans l'accomplissement des rituels, les sages du village jouent le rôle de garant du respect des normes préétablies.

A propos de *Néwé*, il y a un sacrifice de trois moutons chaque année pour traduire la dîme que les hommes doivent à cette eau dans le cadre des succès issus des activités de pêche. « *Suite aux succès obtenus dans la pêche de l'année, on tue le nombre d'animaux au vœu des hommes et des dignitaires (poulet, mouton, riz, et tout ce qu'il faut pour faire la fête* »[351]. Cet acte s'inscrit dans une prescription divine que la Bible[352] précise,

> « *apportez à la maison du trésor toutes les dîmes, afin qu'il y ait de la nourriture dans ma maison ; mettez-moi de la sorte à l'épreuve, dit l'Eternel des armées. Et vous verrez si je n'ouvre pas pour vous les écluses des cieux, si je ne répands pas sur vous la bénédiction en abondance* » (Malachie 3 verset 10).

Cette prescription biblique situe l'œuvre de la dîme à une époque antérieure à notre ère. Payer sa dîme c'est se préparer à recevoir la bénédiction en abondance, en quantité suffisante. Il en résulte que l'homme ne fait rien qui ne soit inscrit dans un ordre idéal donné. Le plus ancien de cet ordre idéal est prescrit par Dieu lui-même et rapporté par l'homme à travers la Bible. Les rituels qui sont accomplis à *Néwé* sont signes de remerciements et de reconnaissance aux puissances tutélaires que représentent les divinités. En d'autres termes, les divinités de l'eau sont l'intermédiaire entre l'Homme et Dieu dans le cas d'espèce. *Néwé* rayonne sous l'autorité de trois divinités *Dan*[353]. C'est pourquoi, les trois moutons sont tués lors des

---

[347] Le nom utilisé pour désigner la divinité responsable de cette source d'eau en langue *Ayízɔ*.
[348] Divinité qui réside dans l'eau (*Tɔ*=eau, *vodun*=divinité).
[349] Les sages du village en langues *Ayízɔ* et *Fɔn*. Le pluriel s'écrit " *Tòmèxólè*".
[350] Propos du même interviewé, entretien individuel, 11 juin 2010.
[351] Propos d'un interlocuteur, entretien individuel, 11 juin 2010.
[352] Voir la page 922.
[353] "*Dàn*" est utilisé pour désigner le serpent en langue locale. Dans le cas d'espèce, il désigne une divinité appartenant au panthéon religieux du sud-Bénin.

sacrifices annuels pour satisfaire chacune des divinités protectrices. Les dignitaires de *Nɛ́wé* sont les aînés du village, souvent désignés par les sages et les personnes ressources.

L'information aux populations pour annoncer l'organisation de ces rituels se fait par l'expression « *Mîì na hu gbɔ nú* Nɛ́wé[354] », signifiant par là qu'on va faire les sacrifices à *Nɛ́wé*. Une fois les sacrifices réalisés, les hommes peuvent encore s'attendre à la bienveillance des divinités protectrices de l'eau. Le sacrifice termine par le jet de feuilles sèches se trouvant sur les lieux par l'officiant[355] dans l'eau, symbole de poissons à fructifier pour la saison prochaine de pêche. Un propos vivant illustratif vient d'un informateur qui apprécie « *autrefois, nos aïeux tuaient de moutons à Nɛ́wé pour qu'il donne beaucoup de poissons* »[356]. Le sacrifice est le lieu où s'entretiennent davantage les relations et les bonnes manières entre différents acteurs dont les aînés et les sages (représentant les *Tòmɛ̀xó*) autour de qui les autres interagissent. Il s'agit de relations hiérarchisées dans l'ordre ascendant.

Godro porte le nom de sa divinité. L'annonce de ses rituels se fait par l'expression « *Mîì jeyì nû wá gbe ɖò Godro hɔnto*[357] ». Godro a un dignitaire autour de qui les autres dignitaires de culte *vodun* et les sages du village se réunissent pour l'organisation des sacrifices. Dans le cadre du déroulement de ces sacrifices, le dignitaire est le principal acteur, viennent ensuite les autres dignitaires de culte *vodun,* les sages et les notables qui représentent l'œil de personnes averties. Les relations entre ces différents acteurs sont aussi hiérarchisées sans que cela ne suive un ordre ascendant.

En effet, selon les faits rapportés par les informateurs, il y a un dignitaire de *Godro* du nom de *Bosu* qui était allé faire de sacrifice sur les lieux. Il a traversé la source pour aller dans la maison du *vodu*n (*tɔsa*). Là-bas, il a vu le *Dan Godro* et sa femme *Nɛ́wé* qui l'ont instruit de ne rien dire à son retour. Mais, ce dernier a expliqué ce qu'il a vu aux siens dès son retour. A la suite de cette profanation, un crocodile était allé le chercher dans sa chambre pour l'emmener dans l'eau. *C'est pourquoi chez nous,*

[354] Nous allons tuer de moutons pour la divinité *Néwé*.
[355] Ceux qui s'occupent des sacrifices de *Nɛ́wé* sont les *Wakannu*.
[356] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.
[357] Nous voudrions organiser les rituels et sacrifices devant la porte (la maison) de *Godro*.

les Ajomɛnu *ne donnent pas le nom* Bosu *à leurs enfants*[358]. Cette réflexion confirme un fait unique, le tabou violé se venge immédiatement bien que *« (…) la violation de l'interdit ne représente pas une profanation (…)* » (Signorelli, 1992 : 10). Donnant la preuve de la symbolique de l'eau, Ki-Zerbo cité par Bouguerra raconte « *dans ma langue maternelle, on dit qu'il y a dans l'eau plus que le crocodile* » (Bouguerra, 2006 : 12).

Cet incident marque une rupture des sacrifices à *Godro*. Ce comportement est renforcé par l'influence des religions monothéistes sur celle traditionnelle (religion plutithéiste). « *Aujourd'hui, les religions révélées ont fait que tout le monde fait ce qu'il veut, comme il veut et la divinité s'est fâchée et plus rien ne marche* »[359]. Vu le poids du christianisme dans les croyances religieuses en Afrique et au Bénin en particulier, certains acteurs non initiés conservent davantage leur statut de profanes et ne s'intéressent guère à ces rituels. Mêmes les initiés se convertissent selon les principes du système métrique en mathématique. Ainsi, beaucoup d'adeptes de culte *vodun* sont-ils devenus fidèles des religions révélées (y*isenɔ*).

C'est pourquoi, ces sacrifices ne se répètent plus annuellement au rythme des "anciens". Certains acteurs ne se reconnaissant plus en tant que partisans des principes légiférés par la loi[360] des coutumes et des mœurs ne s'y intéressent guère. Pour preuve, « *avec l'arrivée des religions révélées, on a laissé les cérémonies annuelles. Il y a environ vingt ans qu'on a tué la dernière fois de mouton à* Nɛ́wé*. On n'a plus jamais tué de mouton, c'est pourquoi, le poisson manque chez nous ici* »[361] confie un informateur. On retient alors une perte de la sacralité des eaux sacrées à *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* du fait de la forte profanation des anciennes pratiques ancestrales résultant de la christianisation des peuples endogènes. Le cas des *Bambara* et des *Dogon* du Mali rapporté par Talkeu et repris par Bouguerra (2006) est assez évocateur,

> « *Nommo*[362] *est un esprit aux pouvoirs fort mystérieux et extraordinaires, parfois redoutables, auxquels les êtres humains témoignent une vénération*

[358] Propos d'un informateur, entretien individuel, 26 septembre 2012.
[359] Propos d'un informateur, entretien individuel, 26 septembre 2012.
[360] Il s'agit de la loi de la nature et le code moral selon les termes de Douglas (1992).
[361] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.
[362] « *Les Dogons assimilent l'eau, semence fécondante, à la lumière et à la parole, au verbe générateur. Eau sèche et parole sèche expriment la pensée, c'est-à-dire la potentialité sur le plan de l'humain comme du divin. Ils attribuent la genèse du monde au dieu suprême ouranien* Amma *lorsqu'il créa son double* Nommo » (Bouguerra, 2006 : 12).

> *absolue, car il peut décider de la venue des pluies et assurer la prospérité comme il peut causer sécheresse et souffrance, si les hommes s'avisaient de négliger son culte* » (Bouguerra, 2006 : 12).

Ce qui revient avec force dans la pensée africaine, c'est que la tenue des cultes ancestraux est une preuve de bonne conduite assujettie aux comportements licites. Les rituels qui les accompagnent étant institués pour la reconstruction des liens sociaux. Comme le précise Racine (1985) « *depuis lors dominent les conditions de vies coutumières à l'humanité actuelle : mort et sexualité, travail et souffrance, destruction et dégénérescence dues au passage du temps. Périodiquement, rites et cérémonies viennent abolir symboliquement ces effets dévastateurs* » (Racine, 1985 : 9). Les sacrifices sont réalisés quelque fois dans des circonstances spécifiques. Les « *(…)* Maoris *exécutent une danse pour faire pleuvoir la pluie* » tandis qu'« *(…), en vue d'obtenir l'arrêt de la pluie et des catastrophes naturelles, des chèvres sont rituellement sacrifiées sur l'autel d'*Inda*, dieu de la pluie chez les* Hindous » (Bouguerra, 2006 : 16). Aussi,

> « *traditionnellement, les gens se lancent de l'eau les uns les autres avec des feuillages qui symbolisent les bons souhaits en cette période de l'année. A l'époque moderne, la fête de l'eau s'est transformée en une aspersion collective. Plus un individu reçoit d'eau, meilleure sera son année. De plus, recevoir beaucoup d'eau est une marque de respect* » (Bouguerra, 2006 : 20).

Le boycott des cultes au profit des pratiques des religions révélées est une preuve de violation des lois coutumières et punie par l'éthique sociale. On observe que les religions révélées ont une forte emprise sur celles traditionnelles. Ceci a une influence sur les interdits qui protègent les eaux à partir des comportements des "acteurs". Certaines eaux du milieu de recherche avaient un caractère providentiel et dispersait la richesse dans la population. Mieux, au besoin, chaque membre de la communauté pouvait demander et avoir ce qu'il veut auprès des sources d'eaux sacrées.

7.6. Eau providentielle et contre-indication des usages des eaux sacrées

Dans l'imaginaire africain, l'homme n'est pas possesseur de la richesse. Tout ce qu'il possède est une propriété divine protégée par des divinités, intermédiaires entre Dieu créateur et l'Homme. Celui qui n'a rien fait recours aux divinités en cas de besoin. Dans cette perspective, les informateurs ont rapporté que dans les temps les

plus anciens, lorsque quelqu'un a besoin de parures, vêtements, chaussures, etc. pour effectuer une sortie il va à la source demander. Le dieu protecteur de l'eau lui offre tout ce qu'il lui faut pour accomplir sa volonté. Mais au retour l'intéressé doit remettre ce qu'il a pris à la divinité avant de rentrer chez lui.

Dans la pratique, il a été rapporté que certains hommes indélicats, de leur retour rentrent et ne retournent plus ce qu'ils sont allés chercher auprès de la divinité. Les sources d'eau qui avaient ce pouvoir sont *Godro* à *Akpomɛ́* (Arrondissement de *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*) et *Xwehun* à *Xwehunta* (Arrondissement de *Xɛ́kanmɛ́*). Il s'agit de source d'eau providentielle bien sûr. Leur œuvre providentielle va jusqu'à la fécondité.

Ainsi, la femme qui souffre d'infertilité et ne peut procréer va demander à avoir d'enfant et la divinité eau lui en donne. De la même manière, les femmes n'ont pas accès à certains endroits spécifiques de la source d'eau. Une des conséquences les plus immédiates est la rupture des menstrues et donc de la *fécondité féminine* (Jaffré, 2012). Dans ce cas précis, les informateurs ont souligné que si une femme le sachant voudrait volontairement arrêter de procréer et va à ces endroits, elle sera plus féconde qu'auparavant. Le jour même où la femme a enfreint à cette règle, si elle tient un rapport sexuel avec son mari, elle va tomber enceinte de plusieurs jumeaux à la fois. C'est dire que l'eau *Godro* ne peut être utilisée à une fin contraceptive. Puisque c'est Dieu qui donne l'enfant. La divinité accomplie une œuvre divine par délégation de pouvoir. Et celui qui assume un rôle de pouvoir délégué ne fait pas ce qu'il veut. Ses actes sont sous le contrôle de celui dont il exerce le pouvoir. De ces exemples on retient que l'eau a toujours une double face comme la monnaie, l'envers et le revers. L'eau donne et reprend en cas de transgression. Ceci amène à interroger son caractère bipolaire.

7.7. Bipolarisation de l'eau

Cette partie discute du caractère ambivalent de l'eau à savoir que l'eau est source de vie mais également source de mort[363]. Bachelard (2004) a fait une réflexion sur le caractère ambivalent en ces termes « *(…), les obstacles à la culture scientifique se présentent toujours par paires. C'est au point qu'on pourrait parler d'une loi psychologique de la bipolarité des erreurs* » (Bachelard, 2004 : 23).

[363] Vogel (1983 : 383) parle des eaux curatives merveilleuses et des eaux minérales toxiques.

Dans toutes les cultures du monde l'eau est à la fois vénérée et crainte[364]. Ainsi, « *l'ambivalence de l'eau dans les pays de la ceinture tropicale est forte. Source de vie, l'eau est également à l'origine du développement de nombreuses maladies et conditionne l'état sanitaire des populations* » (Grisorio, 2005 : 2).

La question qui a introduit cette préoccupation est de savoir si l'eau peut-elle faire objet de malheur ou de danger[365]. Les informateurs au cours d'un entretien de groupe répondent *« Non ! L'eau que nos ancêtres ont bu et que nous connaissons ne fait pasdu mal* ». Les propos d'un informateur rapportés par Hèdiblè dans sa réflexion renchérissent ces points de vue « *notre eau ne nous rend jamais malade parce que cela ne renferme pas de microbe* » (Hèdiblè, 2007 : 119). A contrario, les participants à l'entretien de groupe ajoutent : « *Sìn mɔ nɔ do azɔn mɛgɛ* ; *cɔ ɔ e ka nɔ dɔ azɔn mɛ »* (l'eau ne donne pas la maladie, pourtant l'eau donne la maladie). Un autre interlocuteur de Hèdiblè justifie l'apparition de la maladie à la consommation de l'eau de puits « *en buvant l'eau de puits, certains peuvent faire la diarrhée. Mais, nous sommes déjà habitués à l'eau de puits ; si jamais nous consommons l'eau courante à une dose élevée, nous faisons immédiatement la diarrhée* » (Hèdiblè, 2007 : 119). Ces réflexions traduisent bien la reconnaissance du caractère ambivalent de l'eau par les informateurs dans divers univers de recherche. Leurs perceptions mettent l'accent sur le type d'eau qui rend malade au regard des habitudes hydriques. De leurs réflexions on retient que l'habitude conditionne le choix et la préférence liés à l'usage d'une source d'eau.

Plusieurs auteurs ont prouvé ce caractère de l'eau. Hounsou et *al.* (2008) reprenant Desjardins (1997) prouve que « *l'eau, source de vie, peut être aussi source de mort. (…), la mauvaise qualité de l'eau est à l'origine de nombreuses maladies* » (Hounsou et *al.*, 2008 : 38). Azonhê et *al.* (2008) citant Salem (2008) ajoutent, quant à eux, que « *l'eau est un facteur pathogène souvent associé au développement des maladies diarrhéiques surtout dans un milieu où elle manque* » (Azonhê et *al*., 2008 : 60) Tonutti (2007: 37) indique que « *l'eau qui régénère, soigne, rééquilibre peut aussi*

[364] Bouguerra (2006 : 45) signale que « *(…) les chinois vénèrent et craignent l'eau : leur pays n'est-il pas une terre de sécheresse et d'inondations ?* ». Pour Vogel (1983 : 381) « *çà et là des indiens sont happés par ces poissons carnassiers, mais dans ces régions on ne semble pas prendre un tel événement trop au tragique* ».

[365] Vogel (1983 : 383) rappelle qu'« *on reconnaît le danger de telles sources grâce au changement de couleur (…)* ». Il explique la toxicité de l'eau ainsi qu'il suit, *« il se peut que des cours d'eau traversent des gisements minéraux contenant de l'arsenic, du cuivre ou d'autres minéraux et les dissolvent, l'eau devenant ainsi toxique et dangereuse à boire* ».

faire tomber malade, reconduire au chaos, porter à la folie les mortels (…) ». Et Bouyer (1997) de conclure « *que « (…) l'eau est pour l'homme la meilleure et le pire des choses, intimement liées dans une œuvre de vie et de mort (…)* » (Bouyer, 1997 : 14).

Ces observations sont renforcées par une chanson *Ayizo* recueillie par Agossou-Voyêmê (*cf.* encadré ci-dessous).

Encadré 16 : Pensez à un plus puissant que vous (chanson *Ayizɔ*, *Zɛ̀ɛ́*)	
Version en langue *Ayízɔ*	**Traduction en français**
Mi nɔ flín ganhúmɛ́tɔ	Pensez à un plus puissant que vous
Handídó 1	**Couplet 1**
Mi ɖo nu na wa, Mi ka gbɛ́ nɔ flin sɔgodo Bo do wa.	Au moment de poser un acte, prenez soin de songer à après-demain avant d'agir.
Hanyiyi	**Refrain**
Mi ɖo nu na wa Mi nɔ flin ganhúmɛ́tɔ.	Au moment de poser un acte, Pensez à un plus puisssant que vous.
Handídó2	**Couplet 1**
O tɔ nɔ hu mɛ́, O tɔ ɖokpo Wɛ́ nɔ ɖanu bɔ ye nɔ ɖu. O zo nɔ hu mɛ́, O zo ɖokpo Wɛ́ nɔ ɖanu. O mɛ́ e ɖɔ milɛ́ Ma nyi mɛ́ɖe Aéé ! Mɛ́ e ɖɔ milɛ́ Ma nyi mɛ́ɖe, O jonɔ godo Wɛ́ e nɔ su ahan xɔ ɖe.	L'eau tue, C'est pourtant la même eau Qui sert à cuire le repas que l'on mange. Le feu tue, C'est pourtant le même feu qui sert à cuire le repas. Celui qui dit que nous autres, Nous sommes moins que rien, Aéé ! Celui qui dit que nous autres, Nous sommes moins que rien, C'est après le départ de l'invité Qu'on paie la dette de la boisson.

Source : Agossou-Voyêmê, 2004, pp. 60-61

De cette chanson, il se dégage que l'eau qui tue est en même utilisée pour l'alimentation des hommes. La constance qui résulte de ces informations triangulées de différentes sources et de natures distinctes qu'il s'agit de chanson, de résultats de recherches précédentes et de matériaux issus de ce travail, est que l'eau, à la fois, fait du bien et du mal. Cette caractéristique de l'eau est liée à l'usage qu'en fait l'homme.

En conclusion partielle, il faut retenir que l'eau occupe une place de choix dans « *l'univers des représentations symboliques* » (Mêliho et *al.*, 2013) en Afrique. Son pouvoir ontologique provient de l'homme par le sacrifice humain. De fait, à partir de

ces significations et des rapports de sociabilité qu'elle entretient avec les hommes, l'eau acquiert une force divine par l'Homme. Ainsi, des rituels sont accomplis à l'eau en vue de la reconstruction symbolique du cosmos au regard des actes humains de destruction. Il s'agit bien de ce que nous appelons des *œuvres anthropiques illicites*.

Quelle est alors la perception du risque lié à l'eau au regard de son caractère sacré, de son pouvoir mythique et mystérieux et de son œuvre de salut en contexte *Ayízɔ* ? La réponse à cette question fera l'objet de la discussion ci-dessous à travers un regard croisé sur l'analyse du risque lié à l'eau entre les sciences sociales et la santé publique.

<u>CHAPITRE VIII :</u> PERCEPTION DU RISQUE LIE A L'EAU : ENTRE SANTE PUBLIQUE ET SCIENCES SOCIALES

La réflexion sur le risque fait l'objet de recherche en anthropologie depuis plusieurs décennies (Becerra et Peltie, 2009 ; Saillant et Genest, 2005 ; Leca et Vialla, 2003 ; Fabre, 1998 ; Douglas, 1992). Ainsi, la préoccupation des risques est-elle l'une des principales questions de société du début du XXI^{è} siècle associée aux débats publiques (Gilbert, 2010 : 481). En fait, que l'homme soit dans un monde risqué et / ou il côtoie chaque jour le bien et le mal, le bonheur et le malheur, l'envers et le revers, le danger et la bienséance, il subit ou reproduit lui-même les conditions favorables au risque. A l'origine de la notion du risque, on retrouve la notion de danger dont une des manifestations concerne le risque de naufrage auquel sont exposés les navigateurs des grandes découvertes. « *Ainsi, les savoirs, les croyances, les valeurs d'une société déterminent des perceptions originales des risques pathogènes, des états morbides et des remèdes* » (Amat-Roze, 2006 : 543). Fabre (1998) ajoute que « *si le risque est affaire de perception, il est ramené dans la vie courante à ce que les individus considèrent comme une menace propre à leur groupe d'appartenance (la famille, les enfants, les réseaux d'amis et de relations)* » (Fabre, 1998 : 23).

En effet, l'eau a été depuis longtemps une ressource bienfaisante mais en même temps elle est dangereuse pour l'homme. Cette conception binaire de l'eau nourrit la réflexion dans ce chapitre. Il a été question d'articuler la manière dont l'homme se représente le malheur, mieux le danger auquel il est assujetti dans ses rapports avec l'eau. C'est de ce point de vue que le présent chapitre aborde la perception du risque à partir de l'expérience des usages de l'eau par l'homme. Il s'agit au fait de scruter comment l'homme pense, dit et agit devant le risque lié à l'eau. Pour cet exercice le travail a consisté au prime abord à recueillir dans la superstructure la littérature orale (Brelet, 2010) sur le risque. Ensuite, il est décrit les modes d'actions de l'homme dans les circonstances du risque auquel il est exposé. Enfin, l'exemple de la maladie de l'eau a servi de cadre d'analyse à la notion de *risque de l'autre*. De fait, l'analyse repose sur les construits sociaux sous-jacents du risque dans deux univers de représentations : la santé publique et les sciences sociales.

8.1. Origines mythiques du risque : du danger au malheur

Les mythes ont été depuis longtemps une manière pour l'homme de s'expliquer la vie, la nature, la présence des êtres, des végétaux et des minéraux, etc. « *(…) le mythe comme une expression symbolique et imaginaire des phénomènes de la nature, se situe (…) dans la légende sacrée des souvenirs historiques, se rattachant à des événements du passé* » (Malinowski, 1933 : 6). Benoist (1991 : 104) dira que « *le mythe se présente comme un exemple logique d'action, de passion ou de spiritualité, dont les buts poursuivis permettent de distinguer les trois voies de réalisation métaphysique que sont l'action, l'amour et la connaissance* ». Une contribution de Bouguerra (2006) reprenant lui aussi Cusset précisait que,

> « *comprendre la place que l'eau peut tenir dans une certaine culture, "c'est en fait jeter une lumière sur l'imagination commune à l'œuvre dans une culture : imagination matérielle, imagination dit Bachelard, "anthropocosmique », où se rejoignent l'humain et l'ordre naturel élémentaire de l'univers »* (Bouguerra, 2006 : 9).

Le risque se situant entre les deux extrêmes de l'action, un mythe *grec* permet de situer son origine dans les rapports de l'homme à l'eau. L'encadré 17 ci-dessous restitue le message de ce mythe.

Le *déluge*, titre de ce mythe est assez évocateur. Le texte illustre les comportements humains et leurs revers à plusieurs titres. Le fait que l'homme doit faire du mal[366] à l'homme, le sabote ou le destitue est ancré dans l'origine de la race humaine. L'homme désobéit et va toujours désobéir. Il va aussi subir les atrocités de ses œuvres comme la grande inondation provoquée par *Zeus* dans ce récit. « *Le recours, par les systèmes de pouvoir, à la peur pour discipliner la population intérieure a laissé un long et épouvantable sillage de carnage et de souffrance que nous ignorons à nos risques et périls* » (Chomsky, 2005 : 1). Donc, l'eau en abondance ou en manque est une source de punition pour l'homme qui aurait désobéi à ses dieux, aux principes de l'*éthique sociale*. « *En quantité adéquate, l'eau leur assure le bonheur. Insuffisante ou excessive, elle provoque sécheresse ou inondations* » (Bouguerra, 2003 : 42). Et Bachelard (2004 : 29) d'ajouter « *(…) quand le tonnerre éclate, le danger est passé, puisque l'éclair seul peut tuer* ». C'est de cette manière que sont nés le danger et le malheur, deux formes d'expression du risque, l'un conduisant à l'autre. Comme l'envisage Grisorio et *al.* (2005), « *le risque*

[366] Krapiec (1967) a réfléchi sur les causes du mal dans une approche philosophique qui a valu le titre « *Pourquoi le mal ?* ».

est un produit arithmétique d'un aléa par une vulnérabilité. (…) Toujours lié à une présence humaine, est-il sans contexte une construction sociale » *(*Grisorio et *al.*, 2005 : 1-5).

Encadré 17 : Le déluge

Il vint un jour aux oreilles de *Zeus* que les hommes étaient devenus tout à fait corrompus et commettaient beaucoup de crimes. Aussi pensa-t-il qu'il devait descendre sur la terre : il voulait voir de ses propres yeux si réellement les hommes volaient, tuaient, se moquaient des dieux et disaient des mensonges au lieu de la vérité.

Il vit avec peine et irritation que les hommes étaient encore pires que dans les récits qu'on lui avait faits. Un individu volait un autre en lui mentant, les hôtes attaquaient et massacraient leurs invités endormis, les enfants impatients d'hériter attendaient la mort de leurs parents, les femmes donnaient du poison à leurs maris et les frères s'entre-tuaient.

Zeus se sentit soulagé lorsqu'il atteignit des régions rocailleuses où il n'y avait aucun signe de vie : pas d'hommes, pas de villes ni de villages.

Une nuit, il parvint au palais d'un roi arcadien nommé *Lycaon*. Le peuple, s'étant rendu compte de la présence d'un dieu, se mit à prier. Mais *Lycaon* se moqua de son peuple : « Nous verrons bien, » pensa-t-il, « si ce passant est un dieu : je vais l'éprouver». Et, comme il avait au palais des otages de la race des Molosses, il en tua un et le fit cuire. Il allait offrir un festin au voyageur, et lorsque celui-ci se serait gavé de chair humaine et aurait sombré dans le sommeil, il le tuerait aussi.

Les serviteurs déposaient des plats fumants devant *Zeus* qui, comprenant l'atrocité du festin qu'on avait préparé pour lui, se mit, dans une violente colère. Il envoya sa foudre sur le palais de *Lycaon* et un vacarme assourdissant se répandit dans tout le royaume. Des flammes s'élevèrent de toute part et brûlèrent avec avidité tout ce que le roi possédait. Saisi d'une terreur mortelle, *Lycaon*, lui-même, s'échappa du palais et s'enfuit loin de la colère de *Zeus*. Il ouvrait la bouche, mais l'horreur l'avait rendu muet et quand enfin il retrouva la voix, il ne put qu'hurler. Il tomba à genoux et sentit ses membres et son corps se couvrir de poil et sa tête s'allonger. Il était transformé en loup, toujours assoiffé de sang. Depuis ce jour-là, il décima les troupeaux paissant dans les prairies ; ses yeux étincelaient avec autant de férocité que lorsqu'il était encore un homme.

Zeus retourna dans les cieux et convoqua les dieux à un conseil. Tous se pressèrent de rejoindre par la Voie Lactée, le palais de marbre où *Zeus* trônait, préoccupé et furieux. Dès qu'ils furent rassemblés, la voix du dieu suprême tonna décrivant les horreurs de la terre.

« J'ai déjà foudroyé un palais, » dit-il, « mais tous les mortels sans exception doivent être punis. Je voudrais brûler toute la terre par la foudre, mais je crains qu'un tel incendie atteigne les cieux. Nous connaissons tous la prophétie selon laquelle le monde entier périra par les flammes. C'est pourquoi j'ai choisi le déluge pour laver la surface de la terre des démons et de l'indigne race humaine qui l'habite.

Alors *Zeus* enferma dans une caverne le vent du Nord ainsi que les rafales qui dispersent les nuages et libéra le vent du Sud. Celui-ci déploya ses ailes ruisselantes et s'élança, un épais brouillard au front, sa barbe grise dégoulinante de pluie. De sa main droite il tressait et tordait des nuages noirs, exprimant des torrents d'eau. *Poséidon*, dieu des flots, aidant son frère *Zeus* dans sa tâche : il appela les dieux de toutes les rivières et de tous les fleuves et leur ordonna de laisser les cours d'eau sortir de leurs lits, briser les digues et inonder les habitations. Les eaux envahirent les villages et les villes, recouvrant les champs, les buissons et les arbres. Bientôt le niveau atteignit les toits et même le sommet des tours. Les gens essayaient de se sauver en nageant mais la pluie les assommait. Quelques-uns parvinrent à gagner le sommet des montagnes, mais bientôt l'eau les submergea, entraînant leurs corps dans les profondeurs infinies de la mer nouvelle. Ceux qui montèrent dans des barques et des bateaux pour essayer de sauver leurs

vies firent naufrage sur les anciennes montagnes transformées en récifs. Des poissons étranges nageaient dans les profondeurs -au sommet des arbres-, passaient çà et là à travers les maisons et les temples dont les fenêtres et les portes avaient été arrachées par la tempête. Les cerfs, les loups et les sangliers luttaient en vain contre les vagues et les forêts étaient peuplées de dauphins. La terre devint une mer immense. Même les oiseaux, épuisés par leurs vols finissaient par tomber dans l'eau faute de pouvoir se percher. Celui qui ne fut pas englouti par les vagues, mourut de faim. Dans le pays de *Phocide*, le Mont Parnasse s'élevait encore au-delà de l'eau. Un petit bateau, dans lequel s'étaient réfugiés *Deucalion*, fils de *Prométhée*, et *Pyrrha*, sa femme, s'avançait dans sa direction. *Prométhée* les avait prévenu à temps et leur avait donné une robuste embarcation.

Lorsque *Zeus* vit que les seuls rescapés étaient *Deucalion* et *Pyrrha*, tous deux honnêtes, justes et pieux, il dispersa les nuages, montrant les cieux à la terre et la terre au ciel. De même, *Poséidon* posa son trident qui avait soulevé la mer, appela son fils *Triton* et lui demanda de souffler dans sa conque. *Triton* sut souffler avec une telle force que le bruit emplit toute l'atmosphère. Il souffla et les eaux se mirent à refluer, les rivières retournèrent dans leurs lits et la mer revint à ses anciens rivages.

Deucalion et *Pyrrha* arrivèrent au Mont Parnasse, se mirent à genoux et remercièrent les dieux de les avoir laissés en vie. Puis ils regardèrent autour d'eux et ne virent qu'un désert. Les forêts retenaient encore dans les branches des arbres quelques parcelles de terres ; tout était silencieux et privé de vie. *Deucalion* soupira doucement :

« Chère *Pyrrha*, » dit-il, « nous sommes les seuls survivants ; qu'allons-nous faire ? Si seulement je pouvais comme mon père créer un homme avec l'argile ! » Les yeux pleins de larmes, *Deucalion* et *Pyrrha* se mirent à prier sur les marches pleines de mousse du temple de *Zeus*. Ils l'implorèrent de les aider à rendre la vie à la terre et le maître des dieux, ému, leur donna ce conseil :

« Quittez ce temple, voilez vos têtes et jetez derrière vous les ossements de votre grand-mère. »

Perdu dans leurs pensées, ils quittèrent le temple sans parvenir à comprendre pourquoi ils devaient ainsi troubler la paix de leurs ancêtres. Ils réfléchirent longtemps quand soudain, *Deucalion* comprit que la grand-mère dont parlait le dieu était la Terre.

« La Terre est notre grand-mère à tous, » dit *Deucalion*, « et ses ossements ne peuvent être que les pierres. »

Ils doutaient que des cailloux puissent faire revenir la vie sur terre. Pourtant, aidé de *Pyrrha*, il en ramassa et les jeta par-dessus son épaule. C'est alors que le miracle se reproduisit : à peine touchaient-elles la terre que les pierres perdaient leur dureté et qu'elles se transformaient en corps humains. La partie la plus dure devenait les os, quant aux veines de la pierre, elles sont à l'origine des veines du corps humain. Les pierres que *Deucalion* jetait se transformaient en homme, celles que jetait *Pyrrha* se transformaient en femmes ; c'est ainsi que vint au monde une nouvelle race d'homme, actifs et résistants au travail et à la souffrance, race issue de la pierre et dure comme elle.

Source : Petisk, 1971. pp. 13-15

Dans le discours résultant des entretiens avec les informateurs, diverses expressions sont utilisées pour désigner le risque. Etant donné que c'est dans l'action que la pensée prend un sens original, on retrouve une première expression forte liée à l'eau : *a ɖo tɔ xo lɔ, tɔ táá ze we* = si tu bats l'eau, l'eau va te prendre. Cette expression traduit le risque de noyage dans le cadre de la nage par les enfants. Le monème *xo*=battre traduit une certaine offensive à l'eau qui pouvait se venger en

légitime défense par noyade[367] de l'agresseur. La forme plurielle de cette expression dit ceci : *mi go sin tɔmɛ́, bo gbɔ tɔxo, mi a bɛ́ dovɔ tɔmɛ́ tɔn* = quittez l'eau, cessez de battre l'eau, vous risquez de ramasser le ver de l'eau. L'expression signifie, quittez l'eau, sinon vous serez infestés de maladie de l'eau. Cette expression met en exergue le risque de maladie liée au ver (ver de guinée, etc., par exemple). A l'antipode du risque de noyade, on retrouve cette fois-ci le risque de maladie de l'eau. Dans ces deux expressions le risque est traduit par *táá* dans le premier cas et *a bɛ́* dans le second. Rassinoux (2000 : 323) dans *Dictionnaire français-fon* présente l'expression *risque de* = *táá* (*tá wá*). On retrouve ici le même mot pour dire risque en langue *Fɔn* et *Ayízɔ* : *táá*.

Aussi, a-t-il été noté différents aspects du risque au terme des entretiens. Le risque eau lié à l'eau, le risque de profanation, le risque persécuté et le risque de l'autre. Il s'agit bien des risques dont la finalité a un rapport étroit avec l'eau et ceux issus des relations fidèles entre les deux entités, l'une humaine et l'autre minérale (l'homme et l'eau respectivement). Sous quels aspects se présente le risque eau lié à l'eau ?

8.2. Risque eau lié à l'eau

La notion de "risque eau lié à l'eau" évoquée ici renvoie aux interprétations sous-jacentes du risque directement inhérent à l'eau. L'eau étant considérée comme un territoire hydrique à risque. *« L'espace à risque bilharzien est un milieu aquatique, des eaux douces où vivent les mollusques hôtes intermédiaires infestés d'embryons libérés par les œufs au contact de l'eau* » (Amat-Roze, 2006 : 545). De ce point de vue le risque eau lié à l'eau présente différents aspects. D'abord, les informateurs ont reconnu que l'eau peut être objet de danger et donc de risque pour les usagers.

> « *L'eau peut être objet de danger. L'eau qui est dans une jarre remplie et qu'un petit enfant s'amuse à côté de la jarre au point de casser cette dernière, il peut tomber dedans et en mourir. Quand les fleuves sont en crue, ils peuvent renverser la pirogue et causer la noyade* »[368].

Au-delà du risque de mort, ce verbatim évoque aussi le risque de noyade du fait que la barque chavire des suites de la montée des eaux et de leurs flots. Cette réflexion renvoie à l'origine où le risque de noyade est suscité par la coupure de la coque des

[367] Dans sa réflexion sur les peuples du nord Bénin, Boko (2013 : 120) rapporte deux interdits à ce sujet : « *ne jouez pas avec l'ea*u » et *« ne laissez pas les enfants jouer autour des puits, car les dieux de l'eau peuvent se fâcher et tuer quelqu'un* ».

[368] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.

navires dans le cadre des grandes découvertes maritimes. Le même informateur poursuit en incluant les manifestations des inondations récurrentes dans le milieu.

> « *Les récoltes sont envahies par l'inondation et cela crée la famine, il y a aussi des maladies en ces moments d'inondation. Les gens ont l'habitude de boire l'eau du bas-fond, mais ce n'est pas après l'avoir bu systématiquement qu'on a la maladie selon les faits qui nous sont rapportés* ».

Ces propos sont d'autant vrais que l'organisme humain déploie toujours les globules blancs, défenseurs acharnés contre tout microbe. Aussi, certains développent-ils une grande immunité en cas d'infestation pendant que d'autres ont une faible immunité. L'abondance des eaux de surface qui traduit une aisance hydrique à *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudò* est aussi évoquée comme source des origines de la maladie en rapport avec les comportements d'évitement.

> « *Il y a assez de bas-fonds, de marécages chez nous, alors que les vers responsables de la transmission de cette maladie (ulcère de buruli) sont dans ces milieux. Donc il faut se laver avec du savon chaque fois qu'on vient de ces milieux* »[369].

Ce verbatim laisse comprendre l'éveil de conscience relatif à l'eau qui rend malade. De cette conscience résulte le besoin de se laver après contact avec les bas-fonds et les marécages. Un retour dans la littérature orale *Ayízɔ* rapporte un conte à propos du risque de noyade.

Encadré 18 : Conte sur le risque de noyade

Mon conte parle d'un monsieur qui s'est marié à deux femmes. Un jour, les femmes devaient se rendre à la rivière pour chercher de l'eau à boire. Arrivée à la rivière, la première femme demanda à sa coépouse d'évoluer dans la rivière pour chercher l'eau. La dame fit ce qu'elle lui demanda. Mais la première coépouse persista en demandant à sa coépouse d'évoluer davantage avant de prendre l'eau. Cette dernière aussi ne refusa pas de faire la volonté de sa coépouse au point où elle s'enfonça dans la partie profonde de la rivière. Quand elle s'était enfoncée, noyée dans l'eau, la coépouse la laissa et rentra seule à la maison.
Quand quelqu'un vient chercher de l'eau à la rivière, la femme noyée dans l'eau entonne cette chanson :

« *Nyi kpodo asisi ce ahwanwili kpo nyi kpo wɛ́ zɔn yi tɔ (bis),*
un ɖɔ na da ɖo fi, e nɔ ɖɔ nyi vɔ sɛ́ yi bo yi da, (bis),
bɔ unto sɛ́yi kaka bo yi jɛ́ lodomɛ́, lodomɛ́ dodo glilidomɛ́ »
« Je suis partie à la rivière avec ma coépouse *Ahwanwli* (bis).
J'ai dit de prendre l'eau proche de la berge, elle me conseilla d'aller plus loin (bis). Et j'avançais au point de tomber dans l'eau profonde, l'eau très profonde où vivent les crocodiles ».
Quand ceux qui viennent prendre de l'eau écoutent cette chanson, ils rebroussèrent chemin.

Source : Données d'enquête, entretien du 27 septembre 2012

[369] Données d'enquête, entretien individuel, 06 octobre 2012.

Le commentaire qui se dégage de ce texte, c'est que l'eau bienfaiteur, devient objet de crainte, de menace et de danger dans certaine circonstance. La conclusion qu'on retient de ce conte est que les cours d'eau, rivière ou marigot n'ont pas les mêmes configurations de profondeur partout. Il y a des endroits plus dangereux, plus profond qui peuvent causer la mort par noyade. On retient que la jalousie est humaine et se manifeste sous plusieurs aspects, notamment chez la femme, et ce, à travers l'eau cette fois-ci. Dans d'autres cas, au lieu de faire noyer sa coépouse, c'est par la transgression d'interdit que la jalousie se manifeste introduisant le risque de la désacralisation de l'eau.

8.3. Risque lié à la désacralisation ou à la profanation de l'eau

Le risque de désacralisation renvoie à tout acte anthropique qui ôte le caractère sacré de l'eau, mieux qui traduit la violation d'un interdit lié à l'eau. Un exemple probant cité par les informateurs est le cas du dignitaire de *Godro*.

> « *Il y a un dignitaire de* Godro *du nom de* Bosu *qui était allé faire de sacrifices sur les lieux. Il a traversé la source pour aller dans la maison du* vodun *(*tɔsa*). Là-bas il a vu le* Dan Godro *et sa femme* Nɛ́we *qui lui ont intimé l'ordre de ne pas venir le dire, une fois venu à la maison. Mais, il n'a pas respecté les ordres des divinités en se livrant à la profanation. Il a écopé de la sanction des divinités qui lui a coûté la mort, car un crocodile était venu le chercher dans sa chambre pour l'emporter dans l'eau. C'est pourquoi chez nous, les* Ajomɛ́nu *ne donnent pas le nom* Bosu *à leurs enfants* »[370].

Un autre informateur donne des explications approfondies sur les raisons du non passage des membres de la famille *Godonu* à pirogue à la traversée de *Godro*.

> « *La famille* Godonu *est de la collectivité* Hwɛ́do*,* Hɛ́vinu*. L'histoire de la source d'eau sacrée* Godro *est liée à l'un de leur grand ancêtre. En effet, l'ancêtre souffrait de la lèpre, et aucun membre de sa famille ne s'était occupé de lui. Il est isolé dans une grande brousse et laissé à lui-même. C'est seulement sa femme qui allait le voir pour s'occuper de lui. Dépassé par les peines que lui causait la maladie, il décida de se transformer en une source d'eau pour servir la communauté ; ce qu'il fit. Un jour sa femme de teint clair était allée le voir, ceci pour lui apporter à manger, mais elle se rendit compte de ce que son mari s'est transformé en une source d'eau. Quand elle retourna à la maison, elle se transforma elle aussi en une source d'eau appelée* Nɛ́we *à* Axɔzɔnnuɖe*. Pour manifester son mécontentement face à la maltraitance dont il a fait objet lors de sa maladie, il est interdit à tous les membres de la collectivité dont l'ancêtre est issu de faire usage de cette eau. Si un membre de cette collectivité tente de traverser ce cours*

[370] Données d'enquête, propos rapportés conjointement par deux informateurs différents, entretien individuel, 26 septembre 2012.

d'eau à pirogue, il meurt par noyade. Ils ne boivent pas non plus l'eau de cette source »[371].

Ces verbatims complémentaires laissent comprendre que depuis la nuit des temps les hommes ont toujours désobéi à l'ordre du sacré institué par eux-mêmes. De ce fait, ils en subissent les punitions correspondantes qui se manifestent sous plusieurs aspects. De la mort du dignitaire de *Godro* à la noyade au cours d'une traversée à pirogue, on retient que celui qui enfreint à une règle reçoit les retombées immédiates comme l'expose le conte ci-après.

Encadré 19 : Conte sur le risque de noyade par transgression

Il y avait un chasseur. Un jour, sa femme décida de le suivre pour aller à la chasse et ce dernier refusa. Mais, la femme insista au point qu'il accepte sous la condition de ne point voir quelque chose là-bas et de le dire. Arrivés dans la brousse, ils virent des gombos élancés. La femme s'étonna en disant si des gombos peuvent être élancés de la sorte. Les gombos se sont mis à leur poursuite.
Son mari entonna cette chanson :
« *asie Dosonue, unma ɖonawea (bis), dosodosodo nɔ so jɛn jɛn, unma ɖɔ, nɛnu nɔɖi cɔɖo nɔɖi cɔɖo, unma ɖɔ* », puis les gombos se sont retournés. Ce qui signifie, « femme je t'ai pourtant interdit de ne rien dire ».

Le couple continue son chemin quand la femme vit des mouches en train de préparer de la boisson. La femme s'écria et les mouches les poursuivirent.
Son mari entonna la même chanson :
« *asie Dosonue, unma ɖonawea (bis), dosodosodo nɔ so jɛn jɛn, unma ɖɔ, nɛnu nɔɖi cɔɖo nɔɖi cɔɖo, unma ɖɔ ; bɔ sukpɔ nɔ nɔ gbɛn ji nɔ ɖ'ahan e ɖɔ, unma ɖɔ* » ; puis les mouches se sont retournées.

Ils arrivèrent quelque part où la drosophile « *jɛ́xli* » était en train de rouler par terre. La femme réitère son étonnement. La drosophile les pourchassa.
Son mari entonna la chanson :
« *asie Dosonue, unma ɖonawea (bis), dosodosodo nɔ so jɛn jɛn, unma ɖɔ, nɛnu nɔɖi cɔɖo nɔɖi cɔɖo, unma ɖɔ ; bɔ sukpɔ nɔ nɔ gbɛn ji nɔ ɖ'ahan e ɖɔ, unma ɖɔ ; jɛ́xli nɔ dogo nɔ bli gbɛn e ɖɔ, unma ɖɔ* » ; puis la drosophile se retourne.

Les deux continuèrent leur chemin. La femme vit à nouveau, une tête d'homme coupée en train de vendre du pagne et s'écria. La tête coupée les suivit et le mari entonna encore la chanson :
« *asie Dosonue, unma ɖonawea (bis), dosodosodo nɔ so jɛn jɛn, unma ɖɔ, nɛnu nɔɖi cɔɖo nɔɖi cɔɖo, unma ɖɔ ; bɔ sukpɔ nɔ nɔ gbɛn ji nɔ ɖ'ahan e ɖɔ, unma ɖɔ ; jɛ́xli nɔ dogo nɔ bli gbɛn e ɖɔ, unma ɖɔ ; mɛ́ta kòlu nɔ nɔ gbɛnji nɔ sa avɔ eɖɔ, unma ɖɔ* », puis la tête coupée s'est retournée.

Ils continuèrent leur chemin pour arriver au bord d'une rivière qui coule de l'eau blanche et de l'eau rouge. Etonnée comme d'habitude, la femme s'écria. La rivière se mit à leur poursuite.
Son mari entonna la chanson :

« *asie Dosonue, unma ɖonawea (bis), dosodosodo nɔ so jɛn jɛn, unma ɖɔ, nɛnu nɔɖi cɔɖo nɔɖi cɔɖo, unma ɖɔ ; bo sukpɔ nɔ nɔ gbɛn ji nɔ ɖ'ahan e ɖɔ, unma ɖɔ ; jɛ́xli nɔ dogo nɔ bli gbɛn e ɖɔ, unma ɖɔ ; mɛ́ta kòlu nɔ nɔ gbɛnji nɔ sa avɔ eɖɔ, unma ɖɔ ; tɔ ɖe nɔ sa we, nɔ sa vɛ́, unma ɖɔ* » ; mais la rivière ne se retourne pas. Elle a noyé la femme du chasseur.
Cette fois-ci la chanson n'a pas donné d'effet.

Source : Données d'enquête, entretien du 27 septembre 2012

[371] Données d'enquête, entretien individuel, 06 ocobre 2012.

Ce qu'il faut retenir de ce texte est que le langage ou le verbe constitue un acte de violation d'interdit par excellence. Celui qui est doué dans l'usage du verbe dans l'espèce humaine, c'est la femme. C'est pourquoi quand quelque chose est interdite, les hommes se doivent de la faire respecter. Cependant, certaine personne échappe à leur vigilance comme c'est le cas de la femme du chasseur dans ce conte. En conclusion, l'eau, qu'elle coule du blanc et / ou du rouge, véhicule un ensemble de prohibitions. Cela veut dire que l'eau est capable de faire du bien, comme du mal tant que sa quiétude est perturbée ou pas.

Dans ce conte, la source d'eau, pour manifester son mécontentement de sa profanation par la femme s'est mise à sa poursuite. Le succès de cette volonté de punir s'est soldé par la noyade de la femme du fait qu'elle a violé un interdit. Car un des interdits liés à la source d'eau, c'est de ne rien dire quand on se retrouve à sa rive. Cette eau coule à la fois du rouge et du blanc. Le message de ce texte est corroboré par les entretiens selon lesquels, l'eau de *Dovi* par exemple change de couleur en cas de violation des normes propres à elle. L'expression qui le dit bien est *sin ɔ nɔ jɔ vɛ́ɛ́* (l'eau change de couleur, ici le rouge[372]). Dans d'autres cas l'eau tarit d'elle-même (*tɔ nɔ ɖáyi bo nɔ xu*), la pluie cesse aussi (*ji nɔ gbɛ jija*).

De la perception populaire à la conception savante on observe du point de vue de la réflexion de Ahamidé (2007) qu'il y a une typologie des couleurs de l'eau. Et chaque couleur d'eau traduit son origine et l'usage auquel elle est destinée dans les activités humaines. Les deux points de vue ne s'accordent pas sur une quelconque violation d'interdit. Ce qu'on peut déjà retenir est que l'eau a différente couleur selon les intérêts qu'elle va servir chez l'homme. On retient à l'issue de ce conte que même si on doit transgresser les interdits, ceux liés à l'eau doivent être respectés sous peine de sanctions morales rudes. Car l'eau est une ressource mystérieuse et miraculeuse pourvue d'une charge vénérable et transcendante issue de son sacre par l'Homme. Les informateurs ont reconnu que le problème de l'homme dans la vie c'est

[372] Une réflexion de Ahamidé (2007 : 99) publiée sous le titre « La gestion intégrée des ressources en eau : concepts, principes et applications pratiques » décrit les différentes couleurs de l'eau en ces termes « *l'eau bleue est constituée de la ressource eau qui alimente les nappes phréatiques, à laquelle s'ajoute l'eau qui ruisselle en surface. L'eau verte est une ressource très importante pour la production alimentaire mondiale. Elle est issue de l'eau transpirée. L'eau virtuelle (eau ultra-violette ou l'eau invisible) est la quantité d'eau nécessaire pour produire une denrée particulière. Le commerce de cette denrée (eau virtuelle) constitue un processus important de la sécurité alimentaire. L'eau grise est utilisée pour caractériser les eaux usées en général* ».
Sturma et Becerra (2012 : 218) corroborent la couleur de l'eau après usage « *(…), les lavoirs participent à collecter les eaux grises -sans pour autant les traiter- et ainsi à concentrer spatialement les pollutions* ».

l'Homme. Ils l'expriment par ces propos rapportés lors d'un entretien de groupe « *nu nyɔna ɖe manyi ɖɛgbo hu do kpo wu* gɛ́ » (on ne trouve aucun bonheur à tuer l'hippopotame au bâton) ; *« hɔn wɛ wle koklo, bɔ gbɛtɔ wa yi* » (l'épervier a attrapé un poulet et l'homme le lui a arraché). Leur conclusion, c'est que l'homme par ses actions et ses œuvres a transformé le cours normal de la vie et en vit assez les retombées dont une des formes sur laquelle porte ce travail est la maladie.

8.4. Maladie : un risque persécuté

Le risque de maladie tel qu'exploré à travers cette thèse donne lieu à une multiplicité d'interprétations selon les interlocuteurs. La conception selon laquelle les acteurs du milieu prennent ou courent de risque de maladie n'est qu'une réflexion exogène à leur pensée. Une première réflexion des interviewés renvoie à la survenue de la maladie à une inconduite liée au non respect des pratiques ancestrales. Un informateur rapporte :

> « *la divinité que ton père avait vénérée, tu y as versé de chose, la divinité va se transformer en ver pour pénétrer l'organisme (vodun ɖe tɔwe sin ɖ'áyi é ɔ, a kɔn nu déji, vodun na huzu wanvu, bo na byɔ lanmè). L'ulcère de buruli peut être une maladie divinisée, car le fait de ne plus accomplir les rituels aux divinités entraîne les maladies dont l'ulcère de buruli. Il y a trente ans, il n'y avait pas trop d'ulcère de buruli ici. Cette maladie fait qu'on coupe bras, pied aux malades* »[373].

Cette perception des interviewés rencontre une réflexion de Racine (1985) « *(…) le rôle de l'humanité se borne à réactualiser rituellement la destruction symbolique du cosmos* » (Racine, 1985 : 10). En l'absence de rite de réparation ou de reconstruction de l'ordre pré-établi, la conséquence immédiate est la maladie comme moyen d'avertissement mais également comme sanction.

D'autres en entretien de groupe mettent l'accent sur la destruction de l'environnement. Ils rapportent : « *atin ɖe nɔ ja ama do sinmɛ́, bɔé nɔ gbɔ azɔn, mi ko gbo, bo ko sa nake etɔn* » (les arbres qui laissent tomber des feuilles dans l'eau et qui guérissent les maladies, nous les avons tous coupés et vendus en bois de chauffe). « *Emɛ akan na* » (on en a fait du charbon), bois de coffrage, etc. Un autre aspect évoqué en rapport avec l'environnement fait intervenir la destruction des forêts sacrées (*vodunzun)*.

[373] Données d'enquête, entretien individuel, 19 janvier 2013.

Cette réflexion rencontre à juste titre une étude de Houngnihin et *al.* (2012) qui évoque les fonctions des forêts sacrés. Pour eux « *une des fonctions écologiques des forêts sacrées est la protection des sources d'eau (…), plantes médicinales ou alimentaires* » (Houngnihin et *al.,* 2012 : 45). Les lieux ou milieux d'inhumation, voire les tombes ne sont pas oubliées dans cette caractérisation du problème. Ainsi, « *là où on a enterré un de tes parents, tu rassembles les ordures et tu brûles, ça va donner de problème, la destruction de la cohésion sociale, de morts de volailles, la maladie, etc.* » confient d'autres informateurs en entretien de groupe.

Le fait que l'eau symbolise la vie revient sous d'autres aspects pour illustrer la cause de la prolifération des maladies.

> « *L'eau, c'est la vie, nos aïeux ont bu les eaux de bas-fond mais n'avait pas souffert de ces maladies hydriques. A titre illustratif, au centre de dépistage de l'ulcère de buruli d'Alàdà, il y a une cinquantaine de personnes de la localité qui y sont pour traiter la maladie. Dans toute la commune de Zɛ̀ɛ́, Hwɛ́gudo est en tête dans les statistiques concernant l'UB* »[374].

Un point de vue contraire ressort que « *pour les maladies on dit que c'est la boisson de l'eau impropre, mais depuis 1990, Axɔzɔnnuɖe a une pompe, mais malgré cela, ces maladies hydriques sévissent et continuent encore de sévir dans la localité* »[375]. L'ulcère de buruli en tant que maladie de l'eau est sujet à plusieurs interprétations à ce propos :

> « *la guérison de l'UB dans la médecine traditionnelle*[376] *se fait avec les plantes. Cela est causé par les eaux, mais cela peut également avoir sa cause par rapport à un envoûtement. Si c'est causé par les eaux, cela se guérit à Alàdà ; mais quand la plaie est causée par un envoûtement "*cakatu*" on ne peut la guérir à l'hôpital* »[377].

Un autre informateur confirme ces propos et introduit une méconnaissance de l'ulcère de buruli par les populations,

> « *avant, nous ne savions pas que c'est l'ulcère de buruli, nous ne savions même pas que c'est les eaux sales des marécages qui sont la cause de cette maladie. Il y a deux sortes de maladie de plaie ulcère de buruli : il y a le cas de l'UB naturelle, mais l'autre cas provient d'un envoûtement. C'est le cas par exemple d'un gris-gris qu'on a mis dans un champ pour empêcher le voleur de voler les produits d'un champ* »[378].

---

[374] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.
[375] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.
[376] Selon Johnson et *al.*, 2004., *« le traitement traditionnel comporte quatre étapes : le diagnostic, l'ablation de la nécrose, le pansement et l'exorcisme* », p. 149
[377] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.
[378] Données d'enquête, entretien individuel, 06 octobre 2012.

Les propos de cet informateur sont illustrés par la photo ci-contre.



Photo 40 **:** Interdit mis dans une plantation de teck
Source : Cliché Mêliho, octobre 2012

Cette photo présente une sandalette attachée à une branche de palmier dans une position verticale. C'est bien un produit d'envoûtement mis pour protéger la plantation contre le vol. Elle corrobore assez les propos de l'informateur explicités ci-dessus.

Des verbatims ci-dessus, il ressort que l'ulcère de buruli, la maladie de l'eau la plus connue dans le milieu aujourd'hui, ne l'était il y a quelques années. Cette maladie est à la fois naturelle (*azɔn kpáá*), mais également provoquée (*azɔn ɖo nu mɛ́*)[379] selon les logiques étiologiques décrites ci-dessus. Fourn-Gnansounou et Hounsa (2008) rappelaient que « *(…), l'eau, l'air, le feu et la terre sont des symboliques sacrées si bien que face à une maladie quelconque, cela n'est jamais perçu comme un phénomène banal. L'interprétation étiologique est presque toujours de nature métaphysique* » (Fourn-Gnansounou et Hounsa, 2008 : 41). Et chaque étiologie donne lieu à un "*chemin de soins*" (Amat-Roze, 2006) bien identifié et connu des malades et de leur entourage.

Les interprétations abordent dans la suite, les formes de transgressions et les rites correspondants.

> « *D'abord, le fait de se laver avec l'eau de marigot est une faute, car il y a les vers dans cette eau qui transmettent la maladie. L'autre chose est la violation d'interdits, car il y a le plus souvent des divinités (dan par exemple) qui ont institué comme interdit de ne pas se laver avec du savon dans cette source d'eau. C'est pourquoi en cas de maladie, il faut consulter les oracles pour savoir quoi faire. Si c'est cette violation, alors il faut des rituels (wu sla sla) pour solliciter la grâce de la divinité. Si on trouve le signe géomantique tru*

[379] *Cf.* Kpatchavi., 2011, Mêliho, 2004.

> *kpin, celui au nom de qui la consultation du* fa *a été faite ne doit pas manger de papaye et de patate douce de peur de souffrir des maux de ventre* »[380].

Ce verbatim évoque trois aspects de construction du risque de maladie pour ce qui concerne toujours l'ulcère de buruli. D'abord la notion de ver résultant d'une interprétation de la biomédecine, ensuite la violation d'interdits et enfin le rite comme recours thérapeutique efficace. Les points de vue émiques ainsi décrits confrontés avec les réflexions étiques faites par d'éminents chercheurs corrobrent les interprétations ci-dessus sous d'autres aspects.

> « *(…) en Chine, la rougeole est considérée comme un épisode nécessaire à l'équilibre de la santé des enfants ; cette représentation de rite de passage d'une classe d'âge à l'autre, de l'enfance à la puberté, est susceptible d'aggraver l'affection par retard à la consultation* » (Huard, Lapiaire, 1981 rapporté par Amat-Roze, 2006 : 545).

La maladie comme rite de passage traduit le fait que l'enfant qui ne tombe pas malade ne grandit pas. L'enfant est donc reconnu comme traversant les mailles du système conduisant à sa maturité. Il s'agit bien du " développement affectif et psychique" de l'enfant défini en huit étapes selon la psychologie de l'enfant. Les troubles de maladie chez l'enfant sont la bienvenue pourvue qu'elles ne lui coûtent pas la mort. Le même auteur reprend Traoré pour dire que « *dans d'autres régions d'Afrique, l'urétrite gonococcique est perçue comme une maladie valorisante parce qu'elle est considérée comme signe de la virilité sexuelle du sujet qui en est atteint* » (Traoré 1996 repris par Amat-Roze, 2006 : 545). Mulot (2005) a aussi abordé cette notion de virilité sexuelle dans le cadre de la maladie du VIH/Sida chez le coureur[381] aux Antilles.

De ces interprétations résultant des signes persécutifs des maladies, on retient que la maladie a une cause plurielle en Afrique. La constance qui se dégage de ces analyses est que la maladie représente le tribut que le malade paie à une inconduite. Dans l'un ou l'autre cas, elle présente une étiologie non discernable pour les non-spécialistes. Amat-Roze (2006) ajoute ainsi,

> « *en l'absence de causes discernables, la maladie était considérée comme une sanction surnaturelle. Pathologie et mythologie étant liées, la médecine*

[380] Données d'enquête, entretien individuel, 06 octobre 2012.

[381] La notion de coureur selon lui s'applique à des hommes qui n'auraient de cesse de multiplier les partenaires, sans les "respecter" et sans se soucier des conséquences de leurs actes, dans ce qui est alors qualifié de "vagabondage (2005 : 10).

> *s'appuyait sur des pratiques magiques, la prière, la divination et seuls des êtres doués de pouvoirs exceptionnels, sorciers, devins, prêtres, pouvaient intervenir efficacement* » (Amat-Roze, 2006 : 544).

Un des êtres doués de pouvoirs exceptionnels reconnus au Bénin et rappelés par Fourn-Gnansounou et Hounsa (2008 :41) est le *Bokɔnɔ*[382]. Kpatchavi (2011 : 148) interrogeant le concept de thérapeute trouve dans le registre local Fɔn « *azɔngbélétɔ, azɔnwatɔ, azɔngbɔto, amawatɔ* »[383] qui font aussi partie de cette catégorie de soignants spécialisés.

On retient que l'eau comme objet qui cause la maladie est moins perçue directement par les acteurs. Kielland (2011) a rapporté les résultats de recherche de Hoogerveen et *al.* (2005) à ce propos. Elle précise que « *certaines personnes ne peuvent pas se rendre compte de certains risques en tant que tels (comme le risque d'origine hydrine pour la santé) parce qu'ils sont tout simplement trop habitués à ces derniers et parce qu'ils ont toujours été là* » (Kielland, 2011 : 9-10). Sa réflexion renvoie très bien à la théorie de l'habitude, un facteur « d'*effacement du risque* » (Mêliho, 2013 ; Egrot, 2001) à plusieurs titres. D'abord, l'eau comme le risque est une construction sociale (Grisorio E. et *al.,* 2005) à l'instar de la maladie selon Augé (1975) et Zempleni (1982). Ceci renvoie à la sélection du risque (Kielland, 2011). Jacob (1994) dans un article intitulé « *Les usages sociaux de la maladie et l'exemple africain du Sida* » confirment ces réflexions,

> « *les rapports traditionnels des sociétés africaines à la maladie se caractérisent par l'inscription de son interprétation dans une logique à la fois identitaire et sociale, ou socio-politique. En Afrique les maladies ont une utilisation large puisqu'elles servent à (re)construire simultanément les identités individuelles, les rapports sociaux et l'environnement social. En Afrique, la maladie est l'occasion de rapporter l'histoire de l'individu malade à l'histoire collective de sa communauté d'appartenance* »[384].

De ces réflexions on retient que le risque de maladie de l'eau est une construction sociale. Le risque est considéré ici comme un problème social en construction (Rinaudo, 1995). Trois notions fortes se dégagent de cette conclusion : les usages de l'eau, les usages du risque, les usages de la maladie de l'eau. Ainsi, le risque persécuté est un risque construit : d'où les usages sociaux du risque pour reprendre

[382] Le *Bokɔnɔ* est par tradition le seul détenteur des savoirs requis pour influencer dans le sens de la guérison une maladie de ces catégories.
[383] *Azɔngbélétɔ, azɔnwatɔ, azɔngbɔtɔ, amawatɔ* = sont des individus ayant de connaissances thérapeutiques et aussi de pouvoir sur le mal et les malheurs. Chacun d'eux tire son pouvoir de guérison de différentes sources.
[384] In revue *Ethnologica Helvetica* 17/18, 1993-1994, p. 192

Bodenmann[385] et *al.* Une matérialisation de cette réflexion donne la figure ci-dessous.

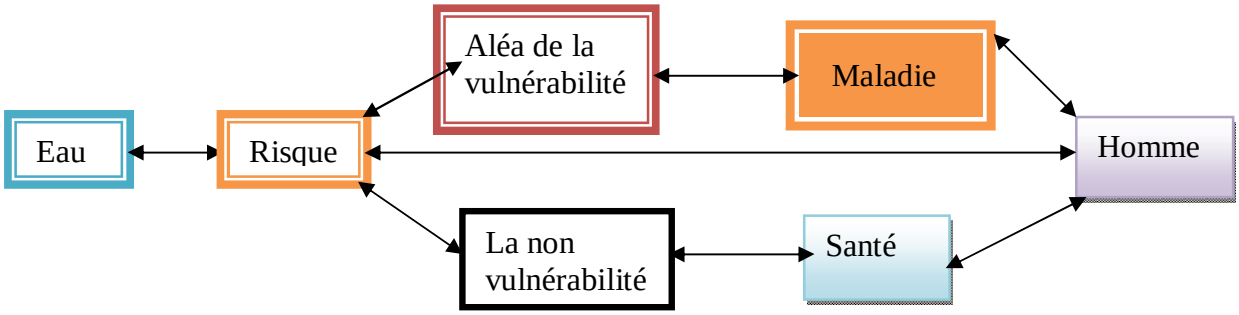


Figure 6 : Modèle de construction du risque persécuté
Source : Réalisée sur la base des données de terrain, mars 2013

Cette figure montre qu'en présence des aléas de la vulnérabilité[386] le risque devient positif et se traduit par l'apparition de la maladie des suites des usages de l'eau par l'Homme. En l'absence des aléas de la vulnérabilité ou lorsque leurs effets sont négligeables, le risque est nul et l'Homme retrouve la bonne santé. Etant donné que « *(…), le risque associe aléa et vulnérabilité* » (Veyret, Reghezza, 2006 : 9), il en résulte un rapport direct entre l'eau, le risque et l'homme où on parle de la « *chaîne de risques* » (Heitzmann, 2001). « *(…) lorsque les risques deviennent des chocs, ils touchent les individus, les communautés et / ou les régions de façon imprévisible, potentiellement réductrice de bien-être* » (Heitzmann, 2001 : 3). Vu sous cet aspect, Esterle-Hedibel (1997 : 84) parle de la vulnérabilité sociétale des personnes et des familles du fait qu'ils n'ont aucun contrôle sur les situations sociales.

En somme, tout est construit et rien ne vient du néant. Tout est pourvu de sens. Cette construction oriente les choix de préférence des points d'eau et des usages y afférents. De ces représentations, « *la perception de la gravité est d'autant plus importante que le risque est subi, inconnu, incontrôlable, incertain, nouveau, créé par l'homme, aux effets retardés et touchant les générations futures* » (Desclaux, 2010 : 6).

---

[385] « Perception du risque lié au tabgisme : données et interrogations ». in *Revue médicale Suisse*. N° 3072. Revue.medhyg.ch/article.php3 ?sid=31472

[386] « *La vulnérabilité est donc l'état d'anticipation d'effets attendus, qui sont en eux-mêmes déterminés par les biens d'un ménage, la corrélation, la fréquence et le timing des chocs et les instruments de gestion du risque appliqués* » (Heitzmann, et *al.*, 2001 : 16). « *Les ménages sont vulnérables si un choc est susceptible de les pousser au dessous (ou encore plus bas) d'un seuil de bien-être prédéfini. L'effet est le changement en matière de bien-être qui résulte de la réalisation du risque -le choc- et de la réussite ou de l'échec des instruments de gestion du risque utilisés* » (Heitzmann, 2001 : 5). « *La vulnérabilité étant la conséquence du risque, (…)* » (Rousseau, 2001 : 8).

Ces analyses rencontrent la réflexion de Fabre (1998 : 24) qui dit que *« la dilution du risque dans tout le corps social entraîne des réflexes de dénégation parmi les individus qui courent ce risque le plus souvent* ». Fabre renchérit,

> « *(…) conscientes ou non, les conduites risquées d'une personne ou d'une collectivité ne sont pas toujours vécues comme telles. Cela ne nie pas l'existence du phénomène, mais sa formulation en terme de risque n'en est qu'une version parmi d'autres* » (Fabre, 1998 : 25).

Rinaudo (1995 : 74) dira que *« (…) les problèmes sociaux ne sont pas pensés en fonction de leurs origines communes* » ; Il faut donc tenir compte de ces aspects pour « *mieux gérer le risque* » (Heitzmann, 2001 : 6) au bonheur des usagers de l'eau. Quelques récits de vie sur les maladies les plus fréquentes dans le milieu témoignent les réflexions ci-dessus.

8.5. Vécu du risque de maladie de l'eau : construction du risque santé publique versus risque profane

A cette étape de l'étude, le travail a porté sur la restitution dans sa version intégrale et originale des propos résultant du souvenir des informateurs à propos de leur vécu de la maladie de l'eau. L'encadré ci-dessous expose un vécu de l'ulcère de buruli.

Encadré 20 : Témoignage du vécu de l'ulcère de buruli

Quand j'étais écolier en 1984 à *Ajòhun*, j'étais venu en *week-end* et nous avons joué au ballon. Après le jeu, je me suis lavé dans le lac Akpó / Hlàn comme d'habitude pour tout le monde. Dans mon sommeil la nuit, j'ai senti de sévères brûlures au pied. J'avais informé mon père qui n'avait pas cru à mes propos. Quelques jours plus tard, la partie a donné un bouton puis une plaie. C'était le début de l'ulcère de buruli, mes parents et moi ne savions pas. Sur insistance d'un oncle, j'ai été conduit plus tard à l'hôpital "La Croix de *Zínvíe*" où j'ai été soigné et guéri. Personne ne savait que c'était un ver qui a été à l'origine de cette démangeaison qui a donné lieu à cette maladie. Au départ, on l'attribuait à une provocation (*azɔnɖonúmɛ̀* = maladie provoquée, *azé* = sorcellerie et autre maléfice). Après la guérison, j'ai repris les classes pour avoir mon CEFEB.

Source : Données d'enquête, Akpomɛ, 27 mai 2010

Ce qui ressort de ce récit de vie c'est la conception naïve des malades à propos de leur maladie et leur interprétation renvoie à des origines qui ressemblent à quelque chose dans leurs modes de penser, de dire et de faire. Rinaudo (1995) justifie « *(…) l'existence d'une conception naïve du problème social que l'esprit scientifique doit dépasser* » (Rinaudo, 1995 : 74). Dans ce récit, la construction de l'étiologie présente

la provocation, la sorcellerie et le maléfice humain. A en croire le message véhiculé par l'informateur la reconnaissance de ver est postérieure à la guérison et elle est certainement suscitée par les professionnels de la biomédecine comme le témoigne un autre informateur :

> « *l'ulcère de buruli est une maladie qui fait que celui qui en souffre est exclu socialement par exemple. Quand le traitement se fait traditionnellement, il y a des tisanes (décoctions, potions etc.) qui guérissent la maladie mais qui ont des odeurs insupportables d'une part, la plaie même a des tissus épais sur toute la surface de la peau qui est souffrante que beaucoup de personnes n'aiment pas voir. Ces tissus sont appelés en langue locale "ahɔ"*[387] »[388].

Ce verbatim confirme la méconnaissance de ver comme cause de l'ulcère de buruli. Il met en exergue le recours thérapeutique habituel des malades avec les contraintes relatives à la plaie elle-même et l'entourage de ces derniers. L'encadré ci-après restitue l'expérience de la bilharziose chez un enfant.

Encadré 21 : Récit du vécu de la bilharziose par un enfant

Un jour, après un bain au marigot, je suis rentré tout frissonnant. J'avais le corps chaud et je ne pouvais pas rester à l'air libre. Mes parents m'ont donné du paracétamol, mais je n'ai pas trouvé la guérison. La maladie a persisté pendant une semaine, le temps pour mes parents d'expérimenter les remèdes que proposaient les autres. Quelqu'un a même soupçonné une tante qui aurait provoqué cette maladie en moi puisqu'elle avait un différend avec mon père. C'est bien après que mes parents ont osé m'emmener au centre de santé où j'ai été soigné puis guéri.

Source : Récit d'un enfant à Ayahunta-Fífàjí, 11 juin 2010

Comme dans le cas de l'ulcère de buruli, la bilharziose n'est pas reconnue comme une maladie provoquée par l'eau. Le malade étant un enfant, ses parents ont soupçonné un maléfice humain. On retient qu'en réalité l'homme est tout pour l'homme : le bonheur, le malheur, la maladie, la santé, la vie, la mort, etc. Du coup, il se dégage que toute représentation sociale est formulée sur du vécu, renforcée par les habitudes qui prennent sens dans les us et coutumes institués par le corps social. De ce récit on retient que la construction des représentations peut être fatale pour le malade par raison de recours tardif aux soins adéquats.

[387] Il s'agit bien des tissus nécrosés qu'on enlève par des plantes spécifiques, *cf.* Johnson et *al*, 2004, p. 147.
[388] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.

L'encadré 22 expose un cas de traitement manuel de l'angine rapporté par un enseignant. Ce que la plupart des informateurs ont rapporté c'est que l'angine est la maladie la plus récurrente chez les enfants dans le milieu de recherche pendant que l'ulcère de buruli ne connaît pas de catégorie d'âge.

Encadré 22 : Traitement de l'angine selon le recours populaire

Ce que j'ai vu, c'est le cas de traitement de l'angine (*Vɛ̀gómɛ̀nú*). Ça commence souvent par la douleur dans la gorge accompagnée de fièvre et le malade n'arrive pas à manger facilement. A un stade évolué, le malade ne peut même pas prendre une gorgée d'eau. Elle est souvent guérie ici par une technique locale qui consiste à plonger le doigt dans la gorge du malade pour casser l'abcès que forme l'angine. Les soins à la tisane et à la prise de médicaments permettent de venir à bout d'une guérison parfaite après quelques jours.

Source : Propos d'un enseignant, Ayahunta-Fífàjí, 10 juin 2010

Un informateur confirme le récit de l'encadré 22.

> *« L'angine tue nos enfants et quand cela commence, les enfants ne mangent plus au point où tout le monde connaît cette manifestation. Cela peut commencer après avoir pris la banane, le sucre et autres aliments sucrés ; l'eau ne cause pas l'angine. Le corps chaud est aussi une de ses manifestations. La meilleure manière de la guérir est la technique du plongeon de doigt pour casser* »[389].

De ce verbatim, on retient que face à l'endémicité d'une maladie propre à un environnement écologique donné, les hommes définissent eux-mêmes des remèdes appropriés à leur contexte de vie. Ce dernier se justifie ici par l'absence de centre de santé public dans les villages de l'enquête. Les centres de santé privés étant aussi distant des habitations. A la question pourquoi l'angine dans le milieu ?, un agent des collectivités locales répond,

> « *il y a l'hygiène buccale. Je pense que si les mamans entretiennent bien la bouche des enfants cette maladie va diminuer. Tôt le matin, les enfants, sans brosser les dents mangent. Il y a aussi l'insuffisance de la dose de vaccin pour la prévention* »[390].

Les propos de cet informateur recoupent la vision émique de l'interviewé précédent qui reconnaît que l'eau ne cause pas l'angine. Un autre informateur, professionnel de santé explique alors,

[389] Données d'enquête, entretien individuel, 26 septembre 2012.
[390] Données d'enquête, entretien individuel, 02 octobre 2012.

> « *la première cause de l'angine c'est le manque d'hygiène bucco-dentaire. Parce que chez les enfants, jusqu'à 5 ans, on ne prend pas soins de la bouche. Les enfants ne brossent pas les dents. Les mamans ne prennent pas trop soins de la bouche des enfants. Ailleurs, l'angine est moins fréquente* »[391].

Les propos de ce professionnel de la santé lèvent le voile sur l'étiologie de l'angine selon le registre médical. Cette conception étique de la santé publique est corroborée par les deux informateurs précédents pour qui, l'eau ne cause pas l'angine d'une part, mais elle est assujettie à l'hygiène buccale d'autre part. Des manifestations de l'angine selon le registre populaire à la perception étique de l'étiologie de cette maladie, il n'y a aucun lien fondamental. Pendant que le regard étique des professionnels de la santé et de l'eau soupçonne l'hygiène buccale, le réflexe émique met l'accent sur le savoir local thérapeutique[392]. On comprend que « *la représentation du risque apparaît donc comme une construction socialement déterminée* » (Egrot, 2001 : 3). Il en résulte une construction sociale de cette maladie qui occulte les représentations biomédicales résultant de la santé publique. Ces représentations selon Egrot (2001) restent fortement marquées par la conception probabiliste de l'épidémiologie à propos de la transmission mère-enfant dans le cadre du VIH. Le récit de l'encadré ci-après prend le problème en amont et évoque la question d'hygiène puisque l'eau ne cause pas l'angine selon les informateurs. Et aux professionnels de confirmer que l'angine est une maladie de la mauvaise hygiène buccale.

Encadré 23 : Récit de la mauvaise hygiène

Il n'y a pas un suivi sanitaire, pas de prévention dans ce village. Les règles d'hygiène sont bafouées. C'est quand on tombe malade qu'on court. D'ailleurs, l'environnement du village est très favorable aux maladies : les animaux en divagation laissent leurs excréments partout, les hommes aussi. Le village est très pollué. Les enfants mangent tôt le matin. Il y a des enfants qui ne se brossent même pas les dents avant de manger. Pour la plupart, la population boit encore l'eau de la lagune du fleuve *Wemè*. L'eau dans laquelle ils pêchent sert en même temps pour la boisson. A la dernière crue, on voit des excréments humains dans l'eau, mais on la prend pour boire. Je connais 3 à 4 décès d'enfants malades cette année.

Source : Propos d'un enseignant, Akpomè, 27 mai 2010

[391] Données d'enquête, entretien individuel, 09 octobre 2012.
[392] Il s'agit bien du plongeon de doigt dans la gorge pour casser les amygdales.

A propos du texte de l'encadré 23 on découvre une multisectorialité de problèmes sous-jacents au risque de maladies résultant des « *contextes sociaux complexes* » (Jaffré, 2006 : 12). D'abord la notion de la prévention des maladies par l'adoption de « *comportements favorables à la santé* » (Mêliho, 2004). Cela repose sur « *l'éducation pour la santé* » (Mêliho, 2004 ; Tillard, 2000 ; Idrissou 1999 ; Sillonville, 1988 ; Agboton, 1981). Ensuite, la notion d'environnement malsain qui suscite la notion de « *territoire à risque* » (Amat-Roze, 2006). Enfin, les usages d'une eau qui souffre de la pollution[393] anthropique mais qui sert pour tout et le risque des inondations récurrentes.

Les propos des acteurs professionnels de santé, d'hygiène, etc. justifient mieux le message de ce texte. « *Les populations disent qu'aux vieux temps c'est cette eau qu'elles utilisent sans avoir problèmes de maladies* »[394]. De ces points de vue, ils courent plusieurs risques catégorisés par un autre informateur,

> « *le risque, c'est s'exposer à quelque chose, un danger qui peut arriver ou non. Pour certains le risque de maladie est volontaire. Par contre, là où il n'y a pas d'infrastructures d'eau potable, le risque s'impose à eux, non volontaire, involontaire* »[395].

Pour un autre informateur spécialiste des questions d'hygiène « *les populations ne comprennent pas les risques de maladies liées à l'eau. La négligence et l'ignorance font qu'elles n'utilisent pas les mesures d'hygiène enseignées* »[396]. Ces propos sont soutenus par Mercedes (2002), qui, sans justifier les comportements des acteurs met en relief les questions d'habitude et de symbolique. Pour lui,

> « *(…), le phénomène du risque est traversé par des construits symbolico-culturels des sociétés en tant que chose perçue ou non comme danger à un moment de l'histoire et dans un espace socio-environnemental donné. Il peut exister des sociétés exposées à un grand risque sans la moindre conscience sociale de ce risque (…)* » (Mercedes, 2002 : 2).

Cette réflexion montre que la perception du risque potentiellement vécu par un acteur résulte de la banalisation de ce dernier pour des raisons complexes fondées sur des rapports directs ou indirects entre différents éléments dans le corps social. Les individus qui courent le risque le plus souvent ne savent pas et ne peuvent

[393] Pour Keck (2006 : 8) « *(…), la souillure ou la pollution montre que les êtres considérés comme propres ne le sont que dans un système de classification donné et peuvent être considiérés d'un autre point de vue comme impropres* ».
[394] Phase enquête, entretien individuel, 04 octobre 2012.
[395] Phase enquête, entretien individuel, 02 octobre 2012.
[396] Phase enquête, entretien individuel, 09 octobre 2012.

s'expliquer réellement le pourquoi de leur comportement. C'est à ce sujet que la santé publique interpelle et pose les grandes interrogations sur le risque de santé au XXI^{è} siècle. On retient que le risque de maladie, au-delà d'être moins perçu comme engendré par l'eau, est un risque de l'autre selon les constructions profanes y afférentes.

8.6. Risque de maladie de l'eau : un risque de l'autre ?

A l'origine des recherches en anthropologie, « *l'autre* » (Rivière, 1995 : 9), mieux « *l'altérité* » (Rivière, 1995, Berque, 1973) a été l'objet premier des réflexions. Au regard du projet anthropologique « *saisir l'"autre et le même", le "local dans le global" dans la recherche des écarts différentiels et des invariants culturels, l'anthropologie de la maladie aborde la recherche sur l'homme dans ses états pathologiques* » (Mêliho, 2011 : 13). La maladie est considérée plus récemment comme « *le risque des temps modernes* » (Leca et Vialla, 2003). En rapport avec le « mal du siècle » beaucoup d'auteurs ont évoqué le concept du « *Sida de l'autr*e » (Micollier, 1999), mieux du « *Sida des autres* » (Fay et *al.*, 1999). Dans une réflexion qui pose le problème à partir d'une démarche littéraire, Jobert (1976) évoque le concept de « *L'autre regard* » qui fait le titre d'un ouvrage fort intéressant.

La notion du risque a été depuis longtemps une préoccupation transdisciplinaire et pluridisciplinaire. Beaucoup de travaux approuvent que le risque est une construction sociale. Massé (2007) disait qu'*« (…) un aspect moins bien analysé du risque est, (…), sa contribution à la redéfinition d'une nouvelle identité personnelle, d'un nouveau rapport à soi, aux autres et au monde, voire l'intégration du risque au cœur des habitus* ». S'inscrivant dans cette logique, Jaffré (2006 : 22) insiste sur l'analyse « *des rapports à soi, à l'autre et à la santé pour améliorer les connaissances à mettre en œuvre pour prévenir les risques* ». Fieulaine (2003) ajoute que,

> « *(…) les représentations sociales des risques se construisent en fonction de l'appartenance à un groupe qui a ses propres croyances, valeurs, opinions, et que ce groupe défend des intérêts identitaires dans des rapports de pouvoir et de domination avec d'autres groupes au travers de ces représentations* » (Fieulaine, 2003 : 13).

Massé (2011) en collaboration avec d'autres chercheurs revient en précisant que,

> « *(…) la construction populaire du risque épidémique est profondément influencée par un système local de valeurs, une dynamique de négociation entre les membres du réseau social restreint, d'attentes en termes de transparence et de cohésion de la part du savoir expert et d'une bonne dose*

> *de recul critique face aux "évidences scientifiques"* » (Massé et *al.,* 2011 : 17).

En effet, d'une manière générale, on peut observer que la réalité biologique de la maladie ne correspond pas à la réalité de celui qui en est atteint, encore moins du corps social (Fabre, 1998) d'appartenance. C'est d'ailleurs également vrai en France si l'on confronte "la maladie du médecin" et "la maladie du malade", pour reprendre Leriche cité par Fassin (1990). Egrot (2001 : 5) prouve, pour sa part, le glissement du risque iatrogène vers le risque propriété exclusive des femmes en cas de la transmission mère-enfant du VIH en France également. Pour Fassin (1990),

> « *lorsqu'un Africain de l'ouest souffre d'épilepsie ou d'hémiplégie, c'est moins l'idée de maladie qui est pertinente (et souvent on ne l'appellera pas ainsi) que celle de possession par un esprit maléfique (rab domestiques des* wolof, bisira *aquatiques des* Soninké*, etc.) ; plutôt qu'aux frontières entre le normal et le pathologique dont on sait qu'elles sont socialement et culturellement déterminées, cet écart renvoie à des différences entre les systèmes de représentation et d'ordonnancement du monde* » (Fassin, 1990: 10).

A propos du VIH, « *le risque iatrogène*[397] *est également perçu comme "le risque du médecin", car, simultanément, il est introduit par l'acte de prescription et il relève de la responsabilité médicale* » (Desclaux, Egrot, 2003 : 441). Dans le cadre de l'eau, Bouguerra (2006 : 43) dit que « *l'étranger, c'est l'eau…*» à propos de l'offre de l'eau de bienvenue. A ce sujet, dans la mesure où la maladie est perçue comme propriété du médecin, le risque auquel il est assujetti pourrait être qualifié du risque de l'autre à l'instar du risque iatrogène dans le cas du VIH. Le risque, c'est donc l'autre et on en déduit le « *risque de l'autre* ». Dans le cas présent le risque de l'autre se manifeste de diverses manières.

En référence à la « *maladie hydro-dépendante* » (Grisorio et *al.*, 2005), nous voudrions penser à l'homo-dépendance hydrique pour signifier que l'homme dépend de l'eau, mieux il vit en dépendance de l'eau. L'eau étant source de vie « *sin wɛ́ nyi gbɛ́* » appartenant à l'univers « *sin jɔ wa mɔ* » en milieu *Ayízɔ* et « *symbole de vie pour le Coran* » (Bouguerra, 2006 : 27). A travers l'approche systémique intégrant l'écologie de l'eau et la transdisciplinarité du risque, Grisorio et *al.* (2005) ont projeté cinq dimensions du risque à propos de l'expérience de la bilharziose au Madagascar.

[397] Le risque iatrogème est associé aux médicaments antirétroviraux. Il s'agit bien du risque de toxicité médicamenteuse (Desclaux et Egrot, 2003 : 440-442).

Il s'agit de la dimension spatio-temporelle, humaine, sociale, culturelle et sacrée du risque.

Mettant le pas dans leur démarche inspirée de la géographie du risque que nous avons adaptée à l'anthropologie, nous retenons que le risque de l'autre se conjugue du même point de vue. Dans cette analyse, l'autre occupe les circonstanciels à savoir : l'espace-temps, l'humain, le social, le culturel et le sacré. Pour nous, le risque de l'autre est cinq risques en un à l'instar de la trinité traduisant Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi se dégage :

- le risque espace-temps ;
- le risque humain ;
- le risque social ;
- le risque culturel ;
- le risque sacré.

Cette catégorisation de cinq en un et d'un en cinq est à l'origine de l'effacement et de la banalisation du risque dans les usages de l'eau par l'habitude. Bouguerra (2006 : 5) renchérit cette réflexion « *(…) l'eau est liée à l'homme, plus, à la vie, par une familiarité de toujours, par un rapport de nécessité multiple en vertu duquel son unicité se dissimule sous le vêtement de l'habitude* ». En référence à la psychanalyse, il résulte l'*autre soi*, l'*autre autrui*, l'*autre nous*, l'*autre transcendant (*Dieu ou Vodun*,* le sacré) et l'*autre mœurs* (la culture). Puisque l'homme est omnipotent, omniprésent et omniscient, il est à la fois l'espace et le temps. En d'autres termes, l'homme agit au regard de la société conformément à un fond culturel renforcé par la sacralité ou le sacré puis le social. Pour les populations, le risque est donc nul comme le confirment les professionnels de l'hygiène et de la santé[398]. Ce résultat est corroboré par Egrot (2001 : 6) pour qui le risque de transmission est de zéro chez les femmes séropositives en France. Grisorio et *al.* (2005) ont justifié cette réflexion à propos de la dimension sociale du risque. Ils démontrent que,

> « *l'homme intervient deux fois dans le cycle parasitaire avec deux niveaux d'ignorance et de responsabilité difficile à établir. Il a des comportements à risque pour lui-même en se baignant dans des points d'eau qui ne sont pas propres puisque contaminés par des larves infectantes. Il a aussi des comportements à risque pour les autres (et pour lui-même) en urinant dans*

[398] Selon la population le risque de maladie est 0 (données d'enquête, entretien individuel, 11 octobre 2012).

les mares et en souillant ainsi le milieu hydrique dans lequel son fils ou sa fille vont à leur tour peut-être contracter la maladie » (Grisorio et *al.,* 2005 : 12).

Micollier (1999) dans sa réflexion sur le *Sida de l'autre* précise que la campagne de prévention ne peut être efficace que si le « *soi contaminant* » apparaît dans le miroir de « *l'autre contaminant* ». Ce regard de ses auteurs laisse transparaître deux risques, notamment le risque pour soi ou *risque individuel* et le risque pour les autres ou *risque collectif*. Les comportements qui renforcent ces risques relèvent des croyances et donc du culturel, d'où le *risque culturel*. Ainsi, le risque culturel naît dans des circonstances où le milieu hydrique est sacré, d'où le *risque sacré*. Quelque soit l'aspect du risque, l'homme est en amont et en aval de son apparition et il est le premier auteur de sa maladie, d'où le *risque humain* qui apparaît toujours sur un territoire (Amat-Roze, 2006) et dans un temps précis : d'où le *risque spatio-temporel*. L'eau étant tout d'abord un habitat des mollusques d'eau douce, on parle généralement du *risque écologique* ou environnemental et l'apport des géographes le catégorise en termes de *géographie des risques* (Grisorio et *al.,* 2005). Les épidémiologistes ou professionnels de la santé lui ont attribué le concept de *risque sanitaire*.

Dans le cadre de cette thèse résultant d'un apport de l'anthropologie à la réflexion sur le risque lié à l'eau, j'ai opté pour le concept de "*risque de maladie"* auquel sont assujettis le *risque banalisé* ou le *risque effacé* pendant que, dans une perspective sanitaire Desclaux et Egrot (2003) ont parlé du *risque minime*. Cette réflexion est corroborée par Bodenmann (*sine datum*) dans une étude sur la perception du risque lié au tabagisme « *(…) si le risque est considéré comme volontaire, domestique, généralisé, familier ou d'origine naturelle, il sera perçu comme faible* » (in Revue médicale Suisse : 2). Un risque faible est négligeable et donc nul comme on l'observe chez les populations de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò*. C'est ce risque que nous qualifions de l'autre ou risque dérivé du risque de maladie de l'eau : d'où le *risque de l'autre*.

De ces analyses, on peut conclure que l'approche anthropologique, mieux l'ethnographie de l'eau et du risque apporte sa contribution à la lecture des *usages sociaux du risque* déterminés par diverses logiques pour construire le risque tantôt comme une menace, tantôt comme un élément maîtrisé par la médecine et une lecture étiologique et préventive profane (Desclaux et Egrot, 2003 : 8). Il résulte

d'une complexité de « *savoirs technico-scientifiques, standardisés, uniformisés et formalisés avec des savoirs techniques populaires, localisés, contextuels et empiriques* » (Jaffré, 2006 : 16). d'Alexandro (2012 : 13) dira que « *les changements d'espaces se traduisent par des changements de significations, et cette pluralité et cette opacité des représentations de chaque groupe d'acteurs construisent des risques* » comme nous venons de les décrire. Quelle est alors la valeur du risque de l'autre appréciée par une démarche mathématique ?

8.7. Vérification mathématique du risque de l'autre

Une approche mathématique du *risque de l'autr*e résulte d'une démonstration mathématique du qualitatif. En effet, le besoin de penser à une démonstration mathématique du qualitatif, et donc du risque de l'autre, dans le cas d'espèce, répond aux préoccupations récentes en anthropologiede la maladie. Ces préoccupations insistent sur la définition d'approche conceptuelle et de modèle d'analyse inédit faisant *fi* des référents traditionnels sans les négliger.

Dans cette perspective, le présent exercice repose sur une vérification[399] dans une démarche mathématique du risque de l'autre par spécification d'un modèle. Ceci répond à une préoccupation de l'OMS (2002) qui cherche « *(…) à quantifier quelques-uns des principaux risques pour la santé (…). Le but ultime est d'aider les autorités de tous les pays à abaisser ces risques et à allonger l'espérance de vie en bonne santé de leur population* » (OMS, 2002 : 3).

En effet, selon les informateurs, la notion de *risque de l'autre*, un des résultats les plus essentiels de cette thèse est négligeable et donc *nul*. Soit r le risque de maladie de l'eau ; r est une valeur comprise entre 0 et 1 : r inférieur ou égal à 1.

Si r = 1 ⟹ le risque est absolu.

Si r < 1 ⟹ le risque est relatif.

Si r = 0 ⟹ le risque est négligeable et donc nul.

La réflexion menée ici s'appuie sur la mesure épidémiologique d'usage généralisé du risque relatif défini par le rapport du risque chez les personnes exposées sur celui

[399] *Cf.* Tremblay (1968 : 24) qui parle de la « *vérification professionnelle* ».

observé chez les non exposés (Monnier J. et *al., 1980* : 56). Pour ces auteurs de la santé publique le risque relatif se calcule par la formule en encadré ci-dessous.

Encadré 24 : Formule mathématique du risque relatif

$$r = \frac{\frac{a}{a+c}}{\frac{b}{b+d}} = \frac{a(b+d)}{b(a+c)}$$

$$r = \frac{a(b+d)}{ab\left[1+\left(\frac{c}{a}\right)\right]} = \frac{b+d}{1+\left(\frac{c}{b}\right)}$$

$$r = \frac{\frac{1+d}{b}}{1+\frac{c}{a}}$$

Source : Monnier et *al.*, 1980. p. 56

NB : a = effectif de malade exposé au facteur ; b = effectif de personnes non exposées au facteur ; c = personnes non malades et d = malades non exposés au facteur.

En réalité le risque de maladie de l'eau r est une constance définie par le modèle spécifié par la formule $\mathbf{r = a_i}$ où a prend différente valeur qu'il s'agisse de l'espace-temps, de l'humain, du social, de la culture et du sacré. Le *risque de l'autre* est un *risque dérivé* du risque de maladie de l'eau quelle que soit sa valeur.

Soit r' le risque de l'autre ou le risque dérivé.

$\mathbf{r = a_i}$ $\Longrightarrow$ la dérivée d'une constante étant nulle, **r' = 0**.

En définitive r' est un élément neutre, le *risque de l'autre* est alors un *risque neutre*. Cette démonstration découle d'une analyse approfondie du problème objet de cette recherche et permet de conclure que l'hypothèse de travail est vérifiée : « *les sources et les usages de l'eau dans le contexte social induisent des représentations sociales complexes difficilement articulées avec la notion de risque lié aux maladies hydriques dans une perspective de santé publique* ». En d'autres termes, le risque

de maladie n'est par perçu chez les personnes interrogées et représente pour eux une variable négligeable et nulle. La figure suivante donne une illustration de la typologie du risque et des usages sociaux du risque de l'autre**.**

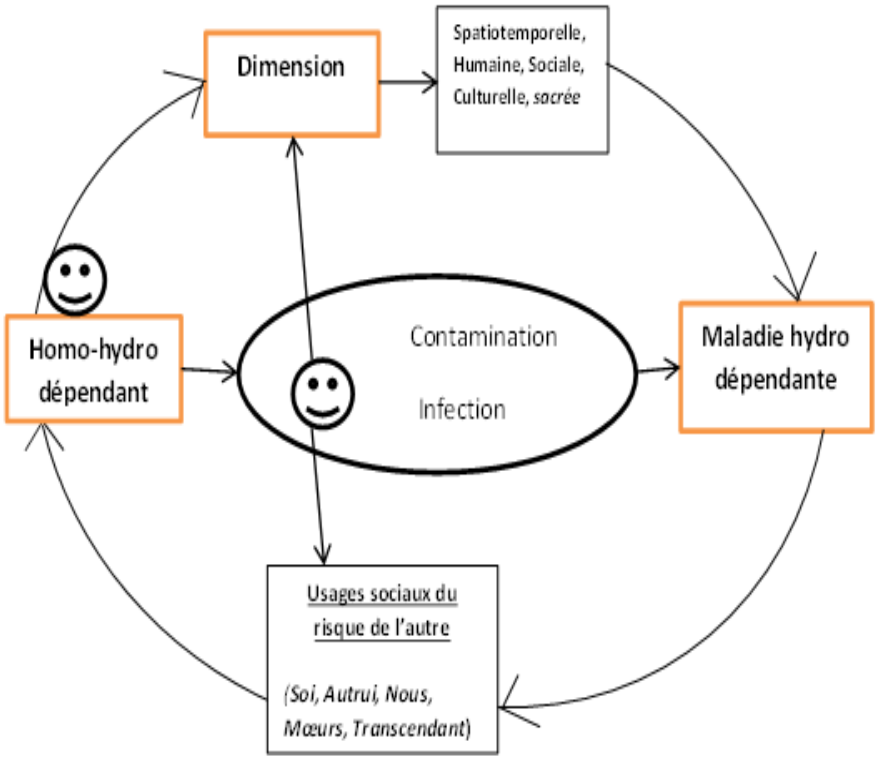


Figure 7 : Modèle de construction du risque de l'autre
Source : Réalisée sur la base des données de terrain, mars 2013

Cette figure met en exergue plusieurs significations. D'abord, l'homme, principal acteur du système est un *homo-hydro-dépendant*. Ensuite, il est le point de départ et celui d'arrivée de la contamination qui induit le risque de l'autre sous-jacent aux dimensions spatio-temporelle, humaine, sociale, culturelle et sacrée. Dans ce rapport construit fidèlement entre ces différents éléments apparaît la maladie (hydro-dépendante), un risque de l'autre, mieux un risque des temps modernes. Il en résulte une construction sociale de ce risque en pleine évolution relégant au second rang le risque appréhendé par la santé publique. C'est de ce point de vue que nous parlons en définitive des usages sociaux du risque de l'autre, un autre soi, autrui, nous, mœurs et sacré. Il s'agit bien de l'ethnographie du risque à travers les usages sociaux de l'eau.

CONCLUSION

Cette recherche intitulée "*Constructions sociales des risques de maladies autour de l'eau en milieu Ayízɔ de Sɛjɛ-Hwɛgúdò* à *Zèé (Sud-Bénin)*", a permis de mieux analyser la dépendance entre l'homme et l'eau (l'homme étant un homo-hydro-dépendant absolu). Elle a scruté en profondeur les représentations sociales de l'eau en rapport avec la nature des sources d'eau, leurs usages et la perception locale de la notion du risque de maladies liées à l'eau.

La réalisation de cette thèse a été inspirée des réflexions actuelles qui considèrent "l'eau, comme enjeux du XXI^{è} siècle". Ainsi la gestion durable de l'eau, bien commun de l'humanité a-t-elle été une préoccupation majeure des enjeux de l'eau. On parle de la rareté de "*l'or bleu*" ; ce qui suscite la révolution bleue. Le monde entier reconnaît que l'eau est assujettie à une pénurie au plan mondial. Elle engendre un "stress hydrique" du fait de sa rareté résultant de son inégale répartition d'une part et sa mauvaise gestion d'autre part. C'est dire que l'eau potable devient de plus en plus peu disponible et discontinue. Sa gestion optimale dans une perspective de durabilité s'avère indispensable pour un développement culturellement, socialement, humainement et politiquement durable.

Dans cette perspective, pour atteindre l'objectif de la décennie 2005-2015 qui prône "*l'eau, source de vie*", et récemment l'objectif mondial "*l'eau : bien commun de l'humanité, droit de tous*", il est attendu de la communauté scientifique des réflexions pertinentes résultant de l'interdisciplinarité, de la pluridisciplinarité et de la transdisciplinarité. C'est ce qui incite à cette recherche qui apporte une contribution de l'anthropologie sociale. Ainsi, cette réflexion a-t-elle croisé trois problématiques majeures et récentes. Il s'agit de : l'anthropologie de l'eau et du risque lié à l'eau, de l'anthropologie de la maladie et de la socio-anthropologie de l'environnement, notamment de l'eau dans une perspective de santé publique.

En effet, cette recherche s'est préoccupée d'utiliser la démarche ethnographique empruntée à Malinowski (1963), puis réaffirmée par Brelet (2010, 2012) pour scruter la culture de l'eau (Bouguerra, 2006) chez les *Ayizɔ* au Sud-Bénin. Elle s'est intéressée d'interroger la superstructure, la structure et l'infrastructure comme cadre de référence empiriques des connaissances liées à l'eau, ses usages et la

perception de la notion du risque lié à l'eau en milieu *Ayizɔ*. Cette démarche qui se situe en anthropologie de l'eau et du risque lié à l'eau a permis de comprendre ce que les acteurs pensent de l'eau, ce qu'ils en disent et ce qu'ils font de l'eau ou avec l'eau. De l'originalité de cette démarche, les résultats de la recherche mettent en exergue une pluralité de logiques de construction, mieux des logiques explicatives individuelles et collectives de l'eau, de la maladie et de la notion du risque lié à l'eau.

D'abord, l'eau est un espace de socialisation où se construisent les rapports sociaux de base. Les hommes ont établi au fil des années des relations sociales avec cette ressource minérale, naturelle, mieux un don de l'univers. Il résulte des matériaux obtenus que *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo* est une *aire sociohydrique* caractérisée par une *aisance hydrique*. Mais l'eau potable est peu disponible et discontinue au regard des contraintes technique, géographique, culturelle, relationnelle, etc. assujetties aux contextes sociaux complexes dans ce milieu. On retient des résultats empiriques une conception qui met en exergue diverses représentations liées à l'eau. Ressource mythique, mystérieuse et sacrée, l'eau fait objet de crainte et de déférence pendant qu'elle est vie, mieux la source de la vie. Elle est totem et tabou l'un n'excluant pas l'autre. L'eau est une variable constante de l'équation traduisant les rapports de l'homme à la vie ou au cosmos. Elle existe avant l'homme et avant la vie, puisque c'est l'Homme qui anime la vie en utilisant l'eau. L'eau est donc une réalité transcendante.

Ensuite, de ces représentations, on retrouve diverses manifestations de l'eau à savoir : l'eau symbolique, l'eau divine, l'eau esprit, l'eau divinité ou serpent (*Dan*, *Sakpatá*), l'eau source de vie (*sin wɛ́ nyi gbɛ́*), l'eau bienfaiteur, l'eau dangereuse, l'eau maléfique, l'eau propriété de l'univers et bien commun (*sin jɔ wa mɔ*), l'eau femme, l'eau homme et l'eau Homme (*gbɛ́tɔ wɛ́ nyi nu eko nyi sin lɛ́ bi*), etc. De cette réflexion transcendante, l'eau a une double valeur. Primo, elle est un totem. De fait, elle est protégée de tabous en second lieu.

L'eau est objet de plusieurs prohibitions dont la transgression est dangereuse pour son auteur. Ces interdits peuvent être vus sous quatre angles. Il s'agit de l'interdit qui frappe la femme et l'homme dans un état donné : femme en menstrues ou la nourrice de moins de trois mois lunaires, homme en état d'ébriété ; de l'interdit lié à certaines formes d'usage de l'eau : plonger des filets à plomb dans l'eau (le cas de

Godro), laver des marmites à suie, s'y laver avec du savon surtout local *Kɔtɔ* ; y conduire une pirogue (sur *Anamɛ́nu*), l'interdit lié à certaine couleur : port d'objet, d'habit, de vêtement, de pagne ou parure de couleur rouge et enfin l'interdit lié au temps : aller sur l'eau les jours de marché dénommés *Awayagbe*, tard la nuit, quand le soleil est au zénith. En réalité, *Awayagbe* désigne les jours des marchés *Dantɔkpa* à Cotonou et *Sɛjɛ-Denu* à *Zɛ̀ɛ́*. Ces deux marchés sont animés le même jour avec une périodicité de cinq jours (quatre jours à l'intervalle).

Ces interdits ont un double rôle. D'abord, protéger les usagers de l'eau et ensuite éviter la rencontre fortuite entre l'Homme et les divinités ou génies de l'eau. La raison étant que ces divinités du monde invisible se métamorphosent en êtres humains. Puisque c'est l'Homme qui fait la divinité de l'eau par le *sacre de l'eau*, la rencontre de l'Homme du monde visible avec eux (du monde invisible) met en action la loi des semblables. La divinité de l'eau va chercher à rétablir cette ressemblance. Cette action ne peut rester sans conséquences pour l'Homme. Il s'agit bien de conséquences pour l'individu (malheur, maladie, apparition étrange de semonce, hallucination, etc.) et pour la société (sécheresse, inondation, mauvaise récolte, les sources d'eau tarissent ou changent de couleur).

Un autre point des résultats fait état d'une diversité de sources d'eau parmi lesquelles certaines sont protégées par des interdits ou tabous. Il s'agit des eaux divinisées (*tɔsunɔ : Godro, Nɛwe, Anamɛnu, Ahwannya*), des eaux naturelles (*sin kpáá : Awasuka, Dosogba, Agbodo, Nɛ́kwin, gba, gbatɔ*), des eaux d'inondation (*zotɔ*), des eaux de ruissellement ou flaques d'eau (*ayisun, tɔsisa*), rosée (*ahun*), des eaux de pluie (*jíkun*), des puits (*dotɔ*), des forages et adduction d'eau villageoise (*ponpi sin*).

De cette multiplicité de sources d'eau, il en ressort deux grands groupes de catégorisation. Il s'agit en premier lieu des eaux traditionnelles qui regroupent les eaux de surface et les eaux de pluies d'une part, les eaux de puits résultant des eaux souterraines d'autre part. En second lieu, on retrouve les eaux modèles ou l'eau à la mode (forage et adduction d'eau villageoise). Plusieurs expressions ou langages servent à désigner l'eau en vue de mettre en lumière son sens et ses significations en langue *Hwɛ́zunme*, une variante du parler *Ayízɔ de Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*. Il s'agit de *sìn*, *asìn*, *tɔ* pour désigner l'eau dans une approche globale et *gba*, *gbatɔ*, *dotɔ*, *pɔnpí*, *jí*,

jísìn, *jíkun*, *ayísun*, *zotɔ* pour ce qui concerne les termes spécifiques reliant chaque source à une typologie particulière.

Quelque soit le type d'eau, il a été identifié une pluralité d'usages y afférents dans le champ d'étude. On distingue les usages ordinaires (domestiques, ludiques), les usages économiques, les usages thérapeutiques ou l'hydrothérapie, les usages sacrés ou rituels. Les usages s'interfèrent dans la pratique et il n'y a pas une eau réservée à un usage spécifique. Cependant, les eaux de surface sont recommandées à des fins thérapeutiques ou en cas de transgression. *Tɔgbomasìn* est une eau qui sert dans le rituel de purification en cas d'adultère. A *Misɛ́bɔ*, l'eau de *Dovi* est utilisée dans le traitement de la paralyse infantile, l'énurésie (le pipi au lit), et ce, en contexte social. *Godro* est une source d'eau qui donne la fécondité à la femme qui a de difficulté liée à la procréation, mieux infertile.

Les souces d'eau de la catégorie de *Godro* ont des contre-indications d'usage. A ce titre, l'eau de *Godro* ne peut être utilisée à une fin contraceptive. Si une femme se permet d'approcher les endroits interdits à une fin de limitation de naissance, cet acte de transgression augmente sa fécondité voire sa fertilité. Donc, la loi des contraires et des similitudes se vérifie à tout point de vue dans le cadre des usages de l'eau. Procréer étant un acte divin relevant de la compétence de Dieu dont les représentants connus dans le monde des hommes est avant tout les divinités. Ceux-ci n'existent que sur la volonté des hommes et consacrés par eux.

Les usages de l'eau observés dans le milieu de recherche induisent des usages à risque auxquels sont reliés des comportements à risque. Il s'agit de : uriner ou cracher dans l'eau, se promener pieds nus dans l'eau ou au bord de l'eau, faire la lessive dans l'eau en même temps qu'on se lave, etc. Ces comportements à risque sont tributaires des maladies de l'eau.

Au regard de la perception des acteurs concernés par cette recherche, la maladie est un risque persécuté. Cette notion de persécution reprend ce que les anthropologues appellent les "usages sociaux de la maladie". On retient donc que la maladie est une construction sociale. Elle est un risque des temps modernes, mieux un risque du XXI^{è} siècle, caractérisé ici par le "*risque de l'autre*". En effet, les acteurs interrogés persécutent la maladie de plusieurs points de vue recoupant la sorcellerie, l'envoûtement, l'esprit, la violation de tabou ou la trangression de l'eau totem, ou sa

profanation. Il en résulte que la maladie fait objet d'une construction qui occulte le risque lié aux usages sociaux de l'eau. En d'autres termes, le temps qui s'écoule entre le moment de la prise du risque et l'apparition des manifestations favorise la dissipation du lien entre le risque et la survenue de la maladie. Il est donc vrai que les acteurs sociaux ne font pas le lien entre l'apparition de la maladie et les usages de l'eau en premier lieu. L'eau comme objet affectant la bonne santé et le bien-être apparaît en dernier lieu.

Plusieurs exemples illustrent la notion de maladie construite à propos de l'eau. A *Tɔgbota*, l'eau *Tɔgbo* (ancêtre éponyme du village) ne rend pas malade, a confirmé un acte divinatoire à la recherche de lieu approprié pour un forage dans le village. Ainsi, le fait que l'homme soit un "homo-dépendant-hydrique" n'a pas de rapport avec la perception populaire du risque de maladie liée à l'eau. Bien que les informateurs reconnaissent le pouvoir de l'eau de guérir et / ou de rendre malade, le risque de maladie est diversement apprécié. Defait, la notion de risque est différemment perçue entre la conception savante et la perception populaire.

De ce qui précède, le risque de maladie est un risque de l'autre. Un autre, autre que soi, même si c'est le soi qui est malade ; un autre autrui ; un autre nous ; un autre mœurs ou culture, un autre sacré ou transcendant, un autre espace-temps. C'est dire que le fait que c'est "moi" qui ai contaminé l'eau, et que "je" peux revenir, des personnes proches de moi ou monsieur "tout le monde" (*mɛ́bì*) peut être infecté en présence de germe pathogène n'est pas perçu par l'acteur contaminant ou infectant. Cette conception résulte de la perception biomédicale. Dans la perspective étique, le risque de l'autre est un risque dérivé du risque de maladie. Le passage de l'état du risque absolu à un autre état dérivé du risque annule la valeur du risque du fait des liens sociaux entre cette ressource minérale (*asìn*) et l'homme (*Gbɛ́tɔ*) et le Dieu créateur (*Gbɛ́ʃotɔ*). Les habitudes constituent un facteur d'effacement du risque.

Cette perception populaire a permis de modéliser le risque de maladie de l'eau par la formuler = a_i d'où le risque de l'autre, r' = 0, un risque neutre. Dans cette formule, r désigne le risque de maladie de l'eau et r' son dérivé, le risque de l'autre. On retient que les usages de l'eau sont sujets d'une construction sociale en pleine évolution, mettant entre parenthèses la notion de risque véhiculée par la santé publique. La notion de risque de maladie reste une préoccupation des professionnels de la santé

et de l'eau à l'instar de la maladie du médecin et du risque iatrogène. Cette analyse permet de conclure que l'hypothèse générale de recherche est vérifiée à savoir que : « *les sources et les usages de l'eau dans le contexte social induisent des représentations sociales complexes difficilement articulées avec la notion de risque lié aux maladies hydriques dans une perspective de santé publique* ».

Ces réflexions méritent d'être connues par tous les intervenants du secteur de l'eau et de la santé dans une approche globale. Il s'impose une nouvelle *approche multisectorielle* des problèmes de développement inspirée des interventions de lutte contre le Sida. La multisectorialité dans la fourniture d'eau potable recouvre la prise en compte de l'ensemble des acteurs. Il est primordial que pour faire une gestion intégrée et socialement durable des ressources en eau, on y retrouve à la fois l'hydraulicien, l'hydrologue, l'environnementaliste, l'énergéticien, le géologue ou l'hydrogéologue, le géographe, le linguiste, le sociologue, l'anthropologue, le conteur ou le griot, le bénéficiaire de l'ouvrage d'eau potable, etc. Ainsi, trois niveaux de savoir vont s'interférer notamment : les savoirs locaux, les savoirs sachants et les savoirs savants ou professionnels.

En conclusion, offrir l'eau dans une approche humaine durable, c'est faire la trilogie des savoirs dans une démarche systémique. Ce faisant, le monde entier pourrait approcher les objectifs du millénaire pour le développement d'ici 2015 et atteindre l'agenda 2020 de la politique de santé pour tous dans la région africaine pour ce XXI^{è} siècle. "*L'eau, bien commun de l'humanité, droit de tous*" passera du rêve à la réalité avec le défi d'une socio-anthropologie du risque lié à l'eau comme préalable de l'amélioration de l'accès à l'eau potable en Afrique pour l'atteinte des objectifs de développement durable (ODD).

Cette réflexion repose sur l'anthropo-constructivisme, un paradigme qui pose les bases d'un chantier de recherche à partir desquelles les résultats présentés ici sont loin de combler les attentes. C'est une approche inspirée du constructivisme (anthropologie) et de l'ethnomédecine (anthropologie médicale) qui considère que l'eau, le risque et la maladie sont en construction dans une interaction permanente entre culture, usage et perception. Puisqu'il y a autant d'eaux que de cultures et inversement, le contexte culturel *Ayizɔ* se prête assez à ce cadre d'analyse à approfondir par des recherches ultérieures.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Adinsi V. R. S., 2007. *Etude de la distribution spatiale de l'ulcère de buruli dans la commune de Zɛ̀ɛ́ (Bénin)*. Mémoire de DEA. Option environnement et santé. Abomey-Calavi : EDP / FLASH / UAC. 118 p.

Adjou-Moumouni B., 2008. *Le code de vie du primitif Sagesses africaines selon Ifa*. Cotonou : Ruisseaux d'Afrique. pp. 13-29

Adomou A., 2008. *Décentralisation et Gouvernance de l'eau potable en milieu rural au Bénin : cas de la commune de Toffo*. Université de Bouaké et Institut Universitaire du Bénin - DESS développement et gestion de projet (dir. Aho Nestor). 50 p.

Agassounon D., et *al.*, 2007. « Evaluation des risques infectueux liés à l'utilisation des flaques d'eau ». *in Climat et développement N° 4*. LACEEDE. pp. 114-120

Agbodjan S., 2010. *L'accès à l'eau potable reconnu comme droit fondamental de l'homme par les Nations-Unies*. CRDP. 3 p.

Agboton Y. H., 1999. *Mémento-glossaire de santé publique*. Cotonou : 1ère édition. 10 p.

Agboton Y. H., 1981. *L'éducation pour la santé dans la politique sanitaire de la République Populaire du Bénin*. Rennes : Ecole nationale d'éducation pour la santé. 48 p.

Agossou-Voyêmê A. K., 2007. *Actes des quatrième et cinquième colloques Ayízɔ jumelés.* Cotonou : Editions L'écriture. 44 p.

Agossou-Voyêmê A. K., 2006b. *Actes des deuxième et troisième colloques Ayízɔ jumelés*. Cotonou : Editions L'écriture. 59 p.

Agossou-Voyêmê A. K., 2006a. *Actes du premier colloque Ayizo*. Cotonou : Editions L'écriture. 65 p.

Agossou-Voyêmê A. K., 2004. *Les chansons Une école de langage, de poésie et de culture dans l'aire culturelle Fon et Ayízɔ*. Cotonou : Editions L'écriture. 240 p.

Aguessy H., 1998. « Le concept de la famille face aux réalités sociales actuelles du Bénin ». in *Les droits des enfants au regard du projet de code béninois des personnes et de famille*. Abomey-Calavi : Fondation Regard d'Amour/UNICEF/MPSCF. pp. 30-31

Ahamidé B., 2007. « La gestion intégrée des ressources en eau : concept, principes et applications pratiques ». *in Climat et développement N° 3*. LECREDE. pp. 97-107

Aholou M. ; 2013. *Fondements socioculturels de la malnutrition infantile chez les Ayízɔ̀de Tɔfɔ au Bénin.*Mémoire de DEA. Abomey-Calavi. EDP/ FLASH/UAC. p. 53

Akrich M., 1989. « La construction d'un système socio-technique Esquisse pour une antnhropologie des techniques ». *in Anthropologie et sociétés*. Vol 13. N°2. pp. 31-54

Akrich M., 1987. « La description des objets techniques ». *in Techniques et culture*. N°9. p. 159

Akoun A. et *al.* (dir.), 1999. *Dictionnaire de sociologie*. Paris : Le Robert / Seuil. 587p.

Alladayé J. C., 2008. *Fresques dahoméennes*. Cotonou : Les éditions Flamboyant. pp.13-26

Alimi S., Desjeux D., Garabuau-Moussaoui I., 2009. *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF. pp. 12-29

Albarello L. et *al.*, 1995. *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*. Paris : Armand Colin. pp. 112-115

Albera D., Block A. et Bromberger C. (dir.), 2001. *L'Anthropologie de la méditerranée*. Maisonneuve and Larose : Maison méditerranéenne des sciences de l'homme. 15 p.

Almedom A., Blummen U., Manderson L., 1998. *Méthodes de recherche en sciences sociales sur les maladies Procédures d'évaluation sanitaire Approches et méthodes pour l'évaluation des pratiques d'hygiène relatives à l'eau et à l'assainissement*. INF/ODA/UNICEF/London School of Hyth and tropical medicine. 128 p.

Amat-Roze A.-M., 2006. *Risques sanitaires et territoires à risque Perception individuelle et perception collective du groupe à l'Etat.* pp. 543-550

Andres N., (*sine datum*).*Analyse socio-anthropologique de la gestion de l'eau à Nouakchott (Mauritanie), vers une restructuration des rapports entre espaces privés et publics ?* (dir. d'Alia Gana). Laboratoire des Dynamiques sociales et recomposition des espaces (LADYSS) /Université Paris Ouest-Nanterre. 6 p.

Anonyme, 2008. *Politique Nationale de l'Eau*. 51 p.

Anonyme, *Loi N° 2010-44 du 21 octobre 2010 portant gestion de l'eau en République du Bénin*. p. 6

Anonyme, 2006, *La Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990 et La Déclaration universelle des droits des droits de l'homme de 1948 adoptée par l'assemblée générale dans sa résolution 217 (III) du 10 décembre 1948*. Cotonou : Editions OGW.p. 14

Anonyme, 2003. L'homme et l'eau en milieu montagnard. *in Colloque européen d'Anthropologie alpine. Compte rendu*. 5 p.

Anonyme, *Introduction à l'anthropologie de la maladie*. 8 p.

Assaba Cl., 2002. *Méthodologue ou méthodique*. Paris : Editions du GREC. 38 p.

Assaba Cl., 2002. *Couverture sanitaire et processus de maintien de la santé au Bénin : pertinence d'un pluralisme cohérent ?*, p. 1

Assaba Cl., 1997. *Critique de la sacralité du pouvoir*. Paris : Editions du GREC. pp. 12-13

Aubert-Lotarski A., 2007. « Analyse de contenu ». *in Etudes et conseils : démarches et outils*. 2 p.

Augé M., Herzlich Cl., 1983. *Le sens du mal Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris : Editions des Archives Contemporaines. 278 p.

Azonhê Th., N'Bessa B., Agbossou E., 2008. « Amélioration de l'accès à l'eau potable et morbidité diarrhéique des populations du secteur agricole dans la dépression des Tchi au Sud Bénin ». *in Climat et développement N° 5*. LACEEDE. pp. 54-65

Babadjidé Ch. L., 2011. *Etude de l'influence de la pollution hydrique sur la santé humaine dans le bassin du fleuve Mono au Bénin*. Thèse de doctorat unique (dir. Houssou CH. S.).Abomey-Calavi : FLASH-EDP/ FAST-CUSTE. 290 p.

Babadjidé Ch. L., Fangnon B., N'Bessa B., 2009. « Gestion endogène de l'eau et état de santé des populations de la commune de Savè : cas de l'arrondissement de Bessè ». *in Climat et développementN° 7*. LACEEDE. pp. 51-60

Bachelard G., 2004. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Bibliothèque des textes philosophiques. VRIN. 306 p.

Bako-Arifari N., Kpatchavi A., 2009. *Décentralisation et fourniture de services publics dans la commune lacustre des Aguégués (Sud-Bénin).* Cotonou : Les éditions du Flamboyant. 259 p.

Bako-Arifari N., 2008. *Décentralisation et espace public local de l'eau dans la vallée supérieure de l'Ouémé (Nord-Bénin)*. GLOWA Conférence. Ouagadougou : IMPETUS. 35 p.

Banque Mondiale, 2001. *La gestion dynamique des risques sociaux et les pauvres Les grandes lignes d'une stratégie de protection sociale pour l'Afrique Résumé analytique*. Washington : Série développement humain de la région Afrique. 21961. Vol. 2. 16 p.

Banza Katshekewa R., 2007. *Perception du risque lié à l'habitat insalubre en milieu urbain*. Université de Lubumbashi – DEA. Dans la catégorie Biologie et Médecine. 4 p.

Baruani Y., 1997. « Trajectoires, expériences de séropositivité et prévention du Sida en population migrante africaine en communauté française de Belgique ». *Rapport de recherche du service social des étrangers d'accueil et de formation asbl*. p. 19

Beau M., 2006. *L'art de la thèse*. *Comment préparer et rédiger un mémoire de master, une thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net*. Paris : La Découverte. pp. 92-97

Becerra S., Peltie A. (dir.), 2009. *Risques et environnement : recherches interdisciplinaires sur la vulnérabilité des sociétés*. Paris : L'Harmattan. 578 p.

Bégué-Simon A.-M., (*sine datum*). *Principe d'autonomie et vulnérabilités d'aujourd'hui Une approche anthropologique*. 4 p.

Beck U., 2001. *La société du risque Sur la voie d'une autre modernité*. Paris : Aubier Première édition 1986. 521 p.

Belaidi N., Euzen A., 2009. « De la chose commune au patrimoine commun Regards croisés sur les valeurs sociales de l'accès à l'eau ». *in Monde en développement N° 145*. pp. 55-72

Benoist J., 1996. « Prendre soins », *in* Benoist J. (dir.) *Soigner au pluriel Essai sur le pluralisme médical.* Paris : Karthala. p. 495

Benoist L., 1991. *Signes, symboles et mythes*. Paris : PUF. p. 104

Bernard-Sylvestre A., Euzen A., 2013. « Témoignage : l'eau à Paris : quelles perceptions en ont les usagers ? ». *in Sciences Eaux et Territoires N° 10*. pp. 36-41

Berque J., 1973. « Préface ». *in* Von Grunebaum *L'identité culturelle de l'islam*. Paris : Gallimard. pp. VII-XV

Biaou G., 2005. *Dimension économique et sociale du développement durable*. Abomey-Calavi : CPU. 284 p.

Binsinger C., 2006. *Consommation de substances psychoactives chez les pré-adolescents estime de soi, anxiété, et activité physique et sportive*. Thèse de doctorat (dir. Patrick Laure). Université de Reims Champagne-Ardenne. 405 p.

Bio Imorou M., 2011. *Construits sociaux et dimensions religieuses autour de l'eau a Banikoara*. Mémoire de maîtrise. Abomey-Calavi : DS-A/FLASH/UAC. 85 p.

Birnbanm P. et Chazel F., 1975. *Théorie sociologique*. Paris : PUF. 598 p.

Boko Y. W., 2013. *Gestion des ressources en eau et conflits d'usage dans le bassin versant de l'Ouémé à l'exutoire de Bétérou*. Thèse de doctorat unique pour l'obtention du grade de docteur de l'Université d'Abomey-Calavi (dir. Houssou G., Agbossou E. K.). pp. 119-121

Bossart R., 2005. « *En ville chacun est dans son chacun » Une étude anthropologique sur l'importance des relations sociales en cas de maladie à Abidjan (Côte d'ivoire)*. Berne : Editions scientifiques européennes. pp. 4-346

Botton S., 2006. *L'accès à l'eau et à l'électricité dans les pays en développement Comment penser la demande ?* Paris : IDDRI/ IDEES N°09. pp. 20-21

Boudon R., Besnard Ph., Cherkaoui M., Lécuyer B.-P., 2005. *Dictionnaire de sociologie*. Paris : Larousse. 288 p.

Boudon R., Fillieule R., 2002. *Les méthodes en sociologie*. Paris : PUF. pp. 91-119

Bouguerra M. L., 2006. *Rapport n°5 : Symbolique et culture de l'eau*. Institut Veolia Environnement. 54 p.

Bouguerra M. L., 2003. *Les batailles de l'eau pour un bien commun de l'humanité*. Cotonou : Editions Ruisseaux d'Afrique. 239 p.

Bouju J., Tinta S., Poudiougo B., 1998. *Rapport final Action de recherche N° 10 Approche anthropologique des stratégies d'acteurs et des jeux de pouvoirs locaux autour du service de l'eau à Bandiagara, Koro et Mopti, Mali*. Paris/Marseille : SHADYC/Coopération française. Programme de recherche en eau potable dans les quartiers périurbains et les petits centres. 154 p.

Brelet Cl., 2012. Anthropo'eau. *L'anthropologie de l'eau racontée aux hydrologues, ingénieurs et autres professionnels de l'eau*. Paris : L'Harmattan, 138 p.

Brelet Cl., 2010. *«* Eau et maladies : la réalité du terrain, approche anthropologique », *in Eau et maladies infectieuses : Enjeux pour le 21*è *siècle*. Paris : Institut Pasteur. p. 5

Bromberger Ch., Durand J.-Y., 2001. *L'anthropologie de la Méditerranée*. Maisonneuve et Larose / Maison méditerranéenne des sciences de l'homme. 15 p.

Bureau central d'assistance technique /2è Projet de lutte contre la traite d'enfants au Bénin, 2010. *Causes structurelles de la traite des enfants. Etudes dans les zones d'intervention des initiatives non étatiques (composante 2 LCTE2). Rapport monographique zone Allada-Zè.* p. 10

Caillé A., 2003. « Qu'est-ce que le religieux ? ». *in Revue du Mauss*. N° 22. 30 p.

Cakpo H. B. C., 1988. *Renaissance du gbe Réflexions critiques et contributives sur l'Eve, le Fon, le Gen, l'Aja, le Goun, etc*. Hamburg : Helmut Buske verlag. pp. 10-33

Caprara A., 2000. *Transmettre la maladie. Représentations de la contagion chez les Alladian de la Côte d'Ivoire.* Paris : Karthala. 214 p.

Capron A., 2011. « Eau et assainissement : enjeux et risques sanitaires en méditerrannée ». *in 4è Conférence internationale GID-Parmenides Conclusions et recommandations*. Rabat : 10 p.

Chomsky O., 2005. « La manipulation de la peur ». *in Un autre monde est possible : Dominations, Manipulations, Résistances, Altermondes*. Tehelka. p. 1

CICR, *Découvrez le CICR*.2005. p., 15, p. 31, p. 35

Clapier Valladon S., 1976. *Panorama du culturalisme*. Paris : EPI S.A. Editeurs. pp. 7-21

Clément E., Demonque Ch., Hansen-Love L., Kahn P., 2000. *La philosophie de A à Z*. Paris : Hatier. pp. 44, 62

CNS, 2003. *Premier rapport sur les Objectifs du Millénaire pour le Développement.* Cotonou : 28 p.

Conseil européen du droit de l'environnement, Académie de l'eau, 2005. *Le droit d'accès à l'eau potable et à l'assainissement*. 10 p.

Corbet A., 2012. *L'anthropologie des catastrophes : des discours aux pratiques*. Campus humanitaire. 3 p.

Cronberg S. et *al.*, 1988. *Maladies infectieuses*. Paris / Milan/ Barcelone/ Mexico : Masson. 449 p.

Dantier B., 2011. *Statistique, moyenne, norme et anormalité : Georges Canguilhem, Le normal et le pathologique. Extrait de Canguilhem Georges, Le normal et le pathologique*. Paris : PUF. 1979. pp. 96-117, 155-157, 175-178

Dantier B., 2008. « Outils de l'enquête sociologique et enquête sur les outils sociologiques : Georges Granai, Techniques de l'enquête sociologique ». Extrait de georges Granai, "Techniques de l'enquête sociologique", in ouvrage sous la direction de Georges Gurvitch. *Traité de sociologie*. Tome premier. Paris : PUF. pp. 135-151

Debré B., 2000. *La grande transgression L'homme génétiquement modifié*. Neuilly-sur-Seine : Editions Michel Lafon. pp. 65-77

de Heusch L., 1992. « Préface ». *in* Douglas M. *De la souillure Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : Ed. La découverte. 193 p.

de Medeiros F., 1984. *Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewé)*. Paris : Editions Karthala. 328 p.

Desabie J., 1963. « Méthodes empiriques d'échantillonnage. *in Revue de statistique appliquée*. Tome 11. N° 1. pp. 5-24

Desclaux A., 2010. « Des représentations du risque à la "médicalisation de l'existence". Médecins, femmes, risque de transmission du VIH et procréation en France ». *in Les sociétés méditerranéennes face aux risques. Représentations. Cousin B*. (ed), Institut Français d'Archéologie Orientale. pp. 243-255

Desclaux A., Egrot M., 2003. « Le chiffre et ses interprétations logiques sous-jacentes aux discours médicaux contemporains sur le risque VIH ». *in* Leca A. & Vialla F. (dir.). *Le risque épidémique : droit, histoire, médecine et pharmacie*. Aix-Marseille : Presses Universitaires d'Aix-Marseille. pp. 435-446

Desclaux A. et Taverne B. (dir.). 2000. *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest. De l'anthropologie à la santé publique*. Paris : Éditions Karthala. 556 p.

Deslauriers J.-P., 1991. *Recherche qualitative Guide pratique*. Montréal : Chenelière/McGraw-Hill. pp. 54-58

Direction Générale de l'Eau, 2010. *Rapport d'exécution du Budget Programme par Objectif 2009 de l'hydraulique rurale et semi-urbaine Version Provisoire*. Cotonou : 122 p.

Djitrinou C., 2012. *Ouvrages d'eau et gestion de l'eau potable dans la commune de Lalo*. Mémoire de maîtrise. Abomey-Calavi : DS-A/FLASH/UAC. 60 p.

Desmarais C. et *al.*, *Analyse de contenu et analyse lexical, le cas d'une étude en management public*. Université de Savoie. 20 p.

Douglas M., 1992. *De la souillure Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : Ed. La découverte. 193 p.

Duclos D., 2005. *Analyse critique du champ socio-politique des risques techniques et sociaux (Augmentée d'une bibliographie commentée)*. 448 p.

Duclos D., 1994. « Quand la tribu des modernes sacrifie au Dieu risque (Mary Douglas et le risque comme concept culturel) ». *in Déviance et société*. Vol. 16. N°2. pp. 345-364

Durkheim E., 1985 (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse Le système totémique en Australie*. Paris : PUF. pp. 647

Durkheim E., 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse Le système totémique en Australie*. *Livre III : Les principales attitudes rituelles*. Paris : PUF. 425-647 p.

Durkheim E., 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse Le système totémique en Australie*. *Livre II : Les croyances élémentaires*. Paris : PUF. pp. 139-424

Durkheim E., 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse Le système totémique en Australie*. *Livre I : Les questions préliminaires*. Paris : PUF. pp. 1-138

Durkheim E., 1913. « Le problème religieux et la dualité humaine ». Extrait du bulletin de la Société française de philosophie. 1913.13. Exposé suivi de débat. Texte reproduit. *in* Durkheim. 1975. Textes. 2. *Religion, morale, anomie* (pp. 23-59). Paris : Les éditions de Minuit. 508 p.

Egrot M., 2001. « Les représentations médicales des risques relatifs à une grossesse en contexte VIH. *in Ethonologies comparées Santé et maladie : questions contemporaines*. N° 3. pp. 1-8

Elegbede Manou B., 2007. *La qualité de l'eau des puits et de la nappe phréatique dans la commune de Kérou au Bénin*. Mémoire de DEA.Option environnement et santé publique. Abomey-Calavi : EDP / FLASH / UAC. 110 p.

Emmanuel E., 2004. *Evaluation des risques sanitaires et écotoxicologiques liés aux effluents hospitaliers*. Thèse de doctorat. Institut Nationaldes Sciences Appliquées de Lyon.

Esterle-Hedibel M., 1997. *La bande, le risque et l'accident*. Paris : L'Harmattan

Euzen A., 2010. *L'eau à la maison: Approche anthropologique des usages de l'eau du robinet dans l'espace domestique à Paris*. Paris : Editions universitaires européennes. 368 p.

Euzen A., 2005. « L'eau dans l'espace domestique ou les pouvoirs invisibles ». *in Economie et humanisme N° 372*. p. 1

Euzen A., 2004. « Que se cache-t-il derrière les courbes de consommation d'eau ? L'exemple de Paris ». *in 15è Journées scientifiques de l'environnement-Usages de l'eau : synergie et conflits*. Créteil. p. 11

Euzen A., 2002. *Utiliser l'eau de robinet, une question de confiance. Approche anthropologique des pratiques quotidiennes concernant les usages de l'eau du robinet dans l'espace domestique à Paris*. (Thèse de doctorat, dir. Bernard Barraque). ENPC-LATTS. Soutenue le 14 novembre 2002. 419 p.

Ewald F., 2010. « La naissance du risque social ». *in Revue risques*. N° 81. Les 20 débats sur le risque Les racines du risque. pp. 2-5

Fabre G., 1998. *Epidémies et contagions L'imaginaire du mal en occident*. Paris : PUF. 239 p.

Fahala A., 2006. *Monographie de la Commune de Zè*. Cotonou : Afrique Conseil, Mission de décentralisation. 27 p.

Fainzang S., 2012. *L'automédication ou les mirages de l'autonomie*. Paris : Presses universitaires de France 192 p.

Fainzang S. 2001. « L'anthropologie médicale dans les sociétés occidentales. Récents développements et nouvelles problématiques ». *in Sciences sociales et santé*. Volume 19, N°2, pp. 5-28.

Farnarier C., 2008. *Compte rendu. Bernard Hours Systèmes et politiques de santé. De la santé publique à l'anthropologie*. Paris : Karthala. 7 p.

Fassin D., Hauray B. (dir.), 2010. *Santé publique L'état des saviors*. Paris : La Découverte. pp. 478-525

Fassin D., 1990. « Maladie et médecine », *in Sociétés, développement et santé*. Paris : Les Editions Ellipses. pp. 38-49

Fassin D., 1986. « Une anthropologie de la santé publique : l'ethnologue sorcier ». *in Cahiers d'études africaines.*Volume 26. pp. 497-502

Fay C. et *al.*, 1999. *Le sida des autres : constructions locales et internationales de la maladie*. La tour d'Aigues. L'aube. IRD. 183 p.

Ferrarese E., (*sine datum*). *Le carré et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines*. 6 p.

Ferréol G., Deubel Ph., 1993*. Méthodes des sciences sociales*. Paris : Armand Colin Editeur. pp. 32-39

Fischer G.-N., 1987. *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*. Paris : Dunod. p. 118

Fieulaine N., 2003. « Une approche psychologique du rapport au risque : les représentations sociales ». *in Risques, terreurs, phantasmes, sexes et amours*. pp. 11-15

Fondation Friedrich Naumann / Association AHAVA, 1996. *Soins de santé naturelle selon la tradition du Sud-Bénin (contribution à la recherche et au développement)*. Cotonou : p. 26

Fourn Gnansounou E., Hounsa A., 2008. « Savoirs endogènes, savoirs exogènes, impact sanitaire et formation en promotion de la santé au Bénin Aspects descriptifs et leçons à tirer ». *in Promotion et éducation*. Hors série / Supplément / Edition spéciale 1. pp. 39-42

Freud S. 1981. *Totem et tabou Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Paris : Payot. pp 5-37

Furanku, 2006. Lecture du livre « De la souillure Essai sur les notions de pollution et de tabou » par Mary Douglas Texte de 2006. *In Ethnologie*. 4 p.

Gangneron F., 2011. *Eléments de caractérisation de la commune de Djougou ESCAPE/ WP2 Bénin*. Document de travail. 13 p.

Gangneron F., 2011. *Heurts et malheurs de la gestion communautaire du barrage de Daringa dans la commune de Djougou au Bénin*. ANR / eclis. 21 p.

Garrau, M., 2011. *L'importance de la vulnérabilité. Essai sur la signification et les implications de la catégorie de vulnérabilité dans la philosophie morale et politique contemporaine*. Thèse de doctorat (dir. Christian Lazzeri).

Gay Th., 2010. *L'indispensable en sociologie*. Quercy : Groupe Studyrama-Vocatis. pp. 98-101

Gbodougbé D., 2014. « Prévention des risques Nécessité de développement d'une culture de protection civile ». *in La Nation*. N° 5937 du Lundi 03 mars 2014. p. 3

de Gasquet B., 2001 (1ère éd. 1966). *Fiche de lecture (ENS Ulm). De la souillure Mary Douglas*. Paris : La Découverte. 11 p.

Genard J.-L., (*sine datum*). *Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance*. 13 p.

Georges R., 1978. *Hétérogénéité culturelle et communications*. Paris : Anthropos. pp. 7-26

Giertz S., « Les sous-bassins versants jaugés du fleuve Ouémé ». *in IMPETUS Atlas du Bénin*. pp. 29-30

Gilbert Cl., 2010. « Les risques ». *in* Fassin D. et Hauray B*. Santé publique L'état des savoirs*. Paris : La Découverte. pp. 478-489

Grawitz M., 2004. *Lexique des sciences sociales*. 8è édition. Dalloz. pp. 77-78.

Grisorio E. et *al.*, 2005. « Les différentes dimensions d'un risque à l'interface environnement-santé ». *in Environnement, Risque et Santé*. Vol. 4. N° 5. 15 p.

Gruénais M.-E., Delpeuch F., 1992. « Du risque au développement. Anthropologie sociale et épidémiologie nutritionnelle : à propos d'une enquête ». *in Cahiers des sciences humaines. Vol. 28, N° 1* (1 p. 1/2). pp. 37-55

Gruénais M.-É. et Dozon J.-P., 1992. « Anthropologies et santé publique ». *in Cahier des Sciences Humaines. Vol. 28 –N° 1*. Paris : Éditions de l'ORSTOM. 148 p.

Guivier Armelle, 2007. *Risque d'atteinte à l'intégrité physique encourus par les adeptes de sectes*. Thèse pour l'obtention du diplôme d'Etat de docteur en médecine. Besanon : Université de Franche Comte. Faculté de médecine et de pharmacie. 289 p.

Hadjer K., « Enquête régionale : Dépendance économique de l'eau ». *in IMPETUS Atlas du Bénin*. pp. 53-54

Hadjer K., Klein Th. et Schopp M. « La consommation d'eau interprétée en fonction du contexte social ». *in IMPETUS Atlas du Bénin*. pp. 55-56

Harding W. Th. et *al.*, 2001. *Management des risques majeurs : des disciplines à l'interdisciplinarité. Document de travail N° 1*. Université de Genève / mRm. 256 p.

Hèdiblè S. Cl., 2007. *Perceptions et stratégies d'adaptation des communautés rurales du département de l'Atlantique face à la dégradation de la qualité de l'eau de consommation*. (Thèse de doctorat unique, dir. Boko Michel). Abomey-Calavi : EDP-FLASH/CUSTE-FAST/ UAC. 207 p.

Heitzmann K., Canagarajah R. S., Siegel P. B., 2001. *Les sources de vulnérabilité: exposé et ligne de conduite pour l'évaluation des risques et les réponses au risque*. Banque Mondiale. Réseau du développement humain. 59 p.

Heldmann M. et Doevenspeck M., « Approvisionnement en eau potable au Bénin ». *in IMPETUS Atlas du Bénin*. pp. 43-44

Hermann-Mesfen H., 2012. *L'implication du christianisme éthiopien dans la lutte contre le sida : une socio-anthropologie de la « guérison »*. Thèse de doctorat en anthropologie (dir. Vidal L.). Université de Province. p. 4

Hidiroglou P., 1994. *L'eau divine et sa symbolique. Essai d'anthropologie religieuse*. Paris : Albin Michel. pp. 115-171

Higy Ch., Cordey L., 2011. *Analyse de la qualité de l'eau de puits transformée. Un exemple d'application au Bénin*. Service intercommunal de gestion, Quai Maria-Belgia. 23 p.

Hiernaux J.-P., 1995. « Analyse structurale de contenu et modèles culturels Application à des matériaux volumineux ». *in* Albarello L. et *al.*, *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*. Paris : Armand Colin. pp. 112-115

Hodonou G., 2011. *Le système de santé du Bénin : état des lieux et perspectives*. Cotonou : Bibliothèque nationale. pp. 12-49

Hoogerveen J., Tesliuc E., Vakis R., 2005*. A guid to the analysis of risk, vulnerability and vulnerable groups*. Washington : The world bank. Working paper. Social protection unit. p. 17

Houngnihin R., Kpatchavi A., Tingbé-Azalou A., 2012. « Contribution des forêts sacrées à la gestion durable de l'environnement en région Agonlin au Bénin », *in Nature et faune*, Volume 26, N° 2, p. 45

Hountondji P. J. (dir.), 2009. *L'ancien et le nouveau La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Cotonou : Centre africain des hautes études. pp. 12-16

Hountondji P. J. (dir.), 1994. *Les savoirs endogènes Pistes pour une recherche*. Paris : Editions Karthala. 345 p.

Houssou B. M., Agbossou K. E., Ahamidé B., 2008. « Qualité de l'eau du fleuve Ouémé : évaluation spatio-temporelle, facteurs déterminants et impacts sur l'environnement ». *in Climat et développement N° 6*. LACEEDE. pp. 28-40

Idrissou M., 1999. *Effets d'un environnement insalubre sur la santé des enfants en milieu urbain. Cas de la 4e commune de Parakou*. Abomey-Calavi : DPSA / FLASH/UNB. 83 p.

Imorou A.-B., 2006. *Cliniciens versus santé publique : une analyse socio-anthropologique de la mise en œuvre d'une réforme sanitaire au Bénin*. Thèse de

doctorat (dir. Olivier de Sardan). Marseille : Ecole des hautes études en sciences sociales. pp. 26-31

IMPETUS / Direction de l'Hydraulique / bmb+f, 2004. « La Gestion Intégrée des ressources hydriques des bassins versants tropicaux ». *in Actes de la conférence*. Cotonou : INFOSEC du 4 au 6 octobre 2004. 66 p.

IRD / EnvESE, 2002. *Santé publique et sciences sociales Le monde des professionnels face aux patients Revue semestrielle N° 8 et 9*. Oran : Editions Dar El Gharb. 264 p.

Jacob J.-P., 1993-1994. « Les usages de la maladie et l'exemple africain du SIDA ». *in Ethonologica Helvetica*. p. 191

Jaffré Y. (dir.), 2012. *Fécondité et contraception en Afrique de l'ouest Une contribution anthropologique*. Claumay : Editions Falstroll. 253 p.

Jaffré Y., 2012. *Une approche anthropologique de l'eau et de l'assainissement*. CNRS. UMI 3189. 7 p.

Jaffré Y., 2006. « Dynamiques et limites socio-anthropologiques des stratégies de prévention et de contrôle des risques infectieux dans les pays en voie de développement ». *in La maîtrise des maladies infectueuses, un défi de santé publique, une gageuse médico-scientifique*. Paris : Académie des sciences. Rapport sur la science et la technologie N° 24. pp. 101-115

Jaglin S., *2005*. « La participation au service du néolibéralisme ? Les usagers dans les services d'eau en Afrique subsaharienne ». *in Bacqué Marie-Hélène, Rey Henri, Syntomer Yves (dir.) Gestion de proximité et démocratie participative : une perspective comparative*. Paris : La Découverte. pp. 271-291

Jobert M., 1976. *L'autre regard*. Editions Grasset et Fasquelle. 415 p.

Jodelet D., 1989*. Les représentations sociales*. Paris : PUF. p. 36

Johnson R. C. et *al.*, 2004. « Le traitement traditionnel de l'ulcère de buruli au Bénin ». in *Médecine tropicale*. 64-2. pp.145-150

e-Journal de l'eau de l'UNESCO N°. 140. 2006. *L'eau, l'érosion et la sédimentation*. 7 p.

Journet N., 2000. *La construction sociale des idées. Mary Douglas*, La Découverte/ Mauss, 180 p.

Kielland A., 2011. *Risque et gestion des risques : approches théoriques de différentes disciplines et de leur pertinence pour l'étude empirique de la vulnérabilité en milieu rural en Afrique de l'ouest*. Fafo. 13 p.

Klein Th. « L'eau et la santé ». *in IMPETUS Atlas du Bénin*. pp. 51-52

Kleinman A., 1981. *Patients and hearlers in the context of culture An exploration of the boderland between anthropology, medecine and psychiatry*. California : University of California Press. pp. 74-75

Kpatchavi C. A., 2011. *Savoirs, maladie et thérapie en Afrique de l'Ouest. Pour une anthropologie du paludisme chez les Fɔn et Waci du Bénin*. Cotonou : Ablodé. 355 p.

Kpatchavi C. A., 2011. « Développement local et accès à l'eau potable au Bénin : expériences de la maîtrise d'ouvrage dans les communes des Aguégués et de Comé ». *in Climat et développement N° 11*. LACEEDE. pp. 46-59

Kpatchavi C. A., 2010. *Décentralisation reddition des comptes et services sociaux de base : expériences des communes de Ouinhi, Dogbo et Sinendé*. Cotonou : Editions Ablodé. 184 p.

Kpatchavi C. A., 1999. *Savoirs "Locaux" sur la maladie chez les Gbe au Bénin: Le cas du paludisme. Eléments empiriques pour une anthropologie de la santé*. Thèse de doctorat. Université de Fribourg.République Fédérale d'Allemagne. 208 p.

Krapiec O. P. M. A., 1967. *Pourquoi le mal ?* Paris : Editions du Dialogue. Société d'éditions internationales. 234 p.

Labatut J.-M., 1989. « La méthode anthropologique et la petite production marchande en Afrique ». *in Revue Anthropologie et sociétés.* Vol.13 N°3. Quebec : Département d'anthropologie. Université de Laval. pp. 73-98

Lalande A., 2010. *Vocabulaire et critique de la philosophie*. Paris : PUF. 1376 p.

La Sainte Bible. Version Segond Louis. 1910. Belarus : Printcorp. 2009 : 714

Laye C., 1994. *L'enfant noir*. Paris : Editions Pocket Jeunesse. pp. 57-80

Le Breton D., 2000. *Passions du risque*. Paris : Editions Métailié

Le Coran. 2009*.* Traduction de Kasimirski. Italie : Falco Alexandre Editeur. p. 93

LIFAD, 2006. *Etude des systèmes de gestion / utilisation de l'eau et définition des actions prioritaires de valorisation locale des ressources eau dans une approche GIRE au Bénin. Volume 1 - Etat des lieux de la gestion des ressources en eau du Bénin*. Cotonou : Ministère des Mines, de l'Energie et de l'Eau. 121 p.

Loi n° 98-030 du 12 février 1999 portant loi-cadre sur l'environnement en République du Bénin. Cotonou : Presses de l'imprimerie IMMEDIAT'PRESSE. 2000. pp. 18-19

Loi n° 2010-40 du 08 décembre 2010 portant code d'éthique et de déontologie pour la recherche en santé en République du Bénin, 12 p.

Loubet del Bayle, 2000. *Initiation aux méthodes des sciences sociales*. Paris : L'Harmattan. pp. 136-162

Mace G., 1988. *Guide d'élaboration d'un projet de recherche*. Quebec : Presses de l'Université Laval. p. 108

Maillard N., 2011. *Vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*. Genève : Editions Labor and Fides

Malinowski B., 1963. *Les argonautes du Pacifique Occidental*. Paris : Gallimard. p. 32

Malinowski B., 1933. « Le mythe dans la psychologie primitive ». *in Mœurs et coutumes des Mélanésiens*. 1ère traduction française par Dr Jankélévich. Paris : Edition revue pour la petite bibliothèque Payot. 46 p.

Malinowski B., 1933. *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*. 1ère traduction française par Dr Jankélévich. Paris : Edition revue pour la petite bibliothèque Payot. 132 p.

Massé R., 2007. « Le risque en santé publique : pistes pour un élargissement de la théorie sociale ». *in Sociologie et sociétés*.Vol. 39. N° 1. pp. 13-27

Massé R., 2004. « Les groupes communautaires comme espaces moraux ». *in*. Saillant F. et *al.* (dir.) *Identités, vulnérabilités, communautés*. Montréal : Les Éditions Nota Bene, pp. 307-324.

Massé R., 2003. *Éthique et santé publique. Enjeux, valeurs et normativité*. Collection Sociétés, cultures et santé. 430 p.

Massé R., 2002. « Introduction Rituels thérapeutiques, syncrétisme et surinterprétation du religieux ». *in* Massé Raymond et Benoist Jean (dir.) *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris : Les éditions Karthala. pp. 5-12

Massé R., 1995. *Culture et Santé publique Les contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé*. Québec : Gaétan Morin. pp. 34-45

Médénouvo F., 2004. *Coutumier du Dahomey*. Cotonou : Présence Béninoise. pp. 69-71

Mêliho P. C., Kpatchavi A. C., Ogouwale E., 2013. « L'eau dans l'univers des représentations symboliques chez les *Ayizɔ* de *Zɛ̀ɛ́* au Sud-Bénin ». *in Les actes des jounées portes ouvertes de la FLASH*. (à paraître).

Mêliho P. C., 2013. « Usages de l'eau et risque de maladies hydriques en contexte *Ayizɔ* au sud Bénin : une contribution anthropologique ». *in Les actes du XXVI*^{è} *colloque de l'AIC*. pp. 345-350

Mêliho P. C., Kpatchavi A. C., Tingbe-Azalou A., Bada M., Nouhouayi A., (2012). « Usages de l'eau et comportements à risque chez les *Ayizɔ* de *Zɛ̀ɛ́* (Bénin) : vers une anthropologie du risque »*. in Actes du Troisième Colloque des Sciences, Cultures et Technologies de l'UAC-Bénin.* Centre CIEVRA. 6-10 juin 2011. Volume 1 Lettres et Sciences Humaines. Sections Education et Lettres, Histoire et Philosophie, Sociologie. pp. 567-592

Mêliho P.C., 2011. « *Usages de l'eau et comportements à risque chez les* Ayizɔ *du Bénin : matériaux pour une socio-anthropologie des maladies de l'eau* ». Mémoire de DEA. Abomey-Calavi : EDP/FLASH/UAC. 138 p.

Mêliho P.C., 2004. « *Environnement et santé : approche socioculturelle des maladies hydriques en milieu scolaire dans la commune de Toffo* ». Mémoire de Maîtrise. Abomey-Calavi : DS-A/FLASH/UAC. 81 p.

Mercedes P., 2002. « Sociologie et risque : nouveaux éclairages sur les facteurs sociaux et la participation publique ». *in MANA Revue de Sociologie et d'Anthropologie. Nº 10-11*. pp. 285-305

Micollier E., 1999. « Mobilité, marché du sexe et de la drogue dans le contexte du VIH/SIDA en Chine du Sud ». *in Migration et santé*. Chiangmai. pp. 74-84

Ministère des Affaires Etrangères (Pays-Bas), 2011. *Évaluation d'impact des programmes d'approvisionnement en eau potable et d'assainissement au Bénin. Le risque d'effets éphémères.* 218 p.

Ministère chargé du Plan, de la Prospective et du Développement, Institut National de la Statistique et de l'Analyse Economique, 2004. *Cahier des villages et quartiers de villes Département de l'Atlantique*. Direction des études démographiques. 34 p.

Ministère de l'Intérieur, de la Sécurité et de la Décentralisation / Mission de Décentralisation, 2002. *Recueil des lois sur la décentralisation*. 170 p.

Ministère de la Santé Publique. *1987. Code d'Hygiène Publique. Loi N°87-015 du 21 septembre 1987*. pp. 9-13

Ministère de la Santé. 2009. *Plan National de Développement Sanitaire 2009-2018*. 122 p.

Ministère de la Santé / Direction Nationalede la Protection Sanitaire. 2010. *Directives nationales pour la promotion de la santé au niveau communautaire*. 31 p.

MISD / GTZ / INSAE, 2001. *Atlas monographique des communes du Bénin*.

Mitobaba S. M. F., 2010. *Gouvernance locale de l'eau potable à Zogbodomey : une étude de cas des adductions d'eau villageoises*. Mémoire de maîtrise. Abomey-Calavi : DS-A/FLASH/UAC. 91 p.

MMEH / DGH, *Stratégie nationale de l'approvisionnement en eau potable en milieu rural du Bénin 2005-2015*. 38 p.

Monné R., (*sine datum*). « L'anthropologie juridique de la santé comme fondement des politiques juridiques de la santé en Afrique » [: 371-380], *in Dominique Darbon et Jean du Bois de Gaudusson (éds), La création du droit en Afrique*. Paris : Karthala, 496 p.

Monnier J. et *al.*, 1980. *Santé publique Santé de la communauté*. Villeurbanne : SIMEP. 444 p.

Morali D., 1997. *Anthropologie de l'eau*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy. 84 p.

Mouchenik Y., (*sine datum*). *La vulnérabilité de l'enfant, une notion entre psychanalyse et anthropologie. Un concept outil pour le clinicien-chercheur en Nouvelle-Calédonie*. 11 p.

Moumouni B. N. A., (*sine datum*). *Le droit de l'eau au Bénin*. Mémoire de DEA. Option environnement et développement (dir. Boko Michel). Abomey-Calavi: EDP / FLASH / UAC. 60 p.

Moussa D., 2008. *Privatisation ou Gestion Participative ? Le nouveau partage de l'eau au Sénégal*. Laboratoire CERSO - Université Paris-Dauphine. 7 p.

Mulot S., 2005. *Les représentations sociales du risque face au VIH/sida aux Antilles : leurs effets sur la catégorisation des individus et les stratégies de prévention (Approche socio-anthropologique)*. Tours. IUSSP. 19 p.

Muraro-Cochart M., 2004. *Contribution à l'étude de la relation entre le risque de santé perçu, l'implication durable et le comportement du consommateur dans un contexte de crise alimentaire*. Université de Reims. 23 p.

Nations-Unies, 1945. *Charte des Nations Unies*. New York : 70 p.

Nations Unies/ Département de l'information / Service des informations et des accréditations New York/ AG/10967, 2010. *L'assemblée « reconnaît » le droit à l'eau potable comme un droit fondamental et nomme Carman Lapointe du Canada secrétaire générale adjointe au contrôle interne*. Soixante-quatrième session. 108e séance plénière-matin. 6 p.

Ndonko P., *Les usages de l'eau au Cameroun. Contribution à une étude anthropologique des maladies endémiques d'origine hydrique*. 2 p.

Nikiema R., *Eléments généraux en anthropologie et sociologie*. Cours. 15 p.

Nouatin B. et *al.*, *Le défi de l'approvisionnement en eau face à l'évolution de la population*. IMPETUS. 15 p.

Nouroudine A., 2002. « Pêche et développement aux Comores ». *in*. *Ya Mkobe* N° 8-9. pp. 55-60

Noutaï A. O. S, 2010. *Implication socio-sanitaire de l'occupation des bas-fonds à Porto-Novo*. Mémoire de maîtrise. Abomey-Calavi : DS-A/FLASH/UAC. 68 p.

Odoulami L., 2009. *La problématique de l'eau potable et la santé humaine dans la ville de Cotonou (République du Bénin)*. Thèse de doctorat unique (dir. Boko M.), Abomey-Calavi : FLASH-EDP/FAST-CUSTE/ UAC. pp 133-138

Olivier de Sardan J.-P., 2010. « Anthropologie médicale et socio-anthropologie des actions publiques. Dispositifs de recherche, commanditaire, réformes… ». *in*, *Anthropologie et santé*, N° 1. p. 7

Olivier de Sardan J.-P., 2003. *L'enquête socio-anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants*. Niamey : LASDEL. pp. 30-58

Olivier de Sardan J.-P., 2001. « La sage-femme et le douanier Cultures professionnelles locales et culture bureaucratique privatisée en Afrique de l'Ouest ». *in Autrepart* (20). pp. 61-73

Olivier de Sardan J.-P. et Elhadji Dagobi A., 2000. « La gestion communautaire sert-elle l'intérêt public1? Le cas de l'hydraulique villageoise au Niger ». *in Politique africaine N° 80*. pp. 153-168

Olivier de Sardan J.-P., 1995. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris : Karthala. 224 p.

OMS, 2012. *Schistosomiase (bilharziose)*. Aide-mémoire N°115. 4 p.

OMS, 2012. *Agir pour réduire l'impact mondial des maladies tropicales négligées. Premier rapport de l'OMS sur les maladies tropicales négligées*. 186 p.

OMS, 2009. Constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé, *in Textes fondamentaux*. Quarante-septième édition comprenant les amendements adoptés jusqu'au 31 mai 2009. p. 1

OMS, 2005. Célébration de la décennie internationale d'action : L'eau, source de vie 2005-2015. Journée mondiale de l'eau 2005, 22 mars. *Guide de sensibilisation*. 34 p.

OMS, 2004. *Schistosomiase et géohelminthiases : prévention et lutte*. Série de Rapports techniques 912. Genève. 77 p.

OMS, 2004*. Directives de qualité pour l'eau de boisson. Troisième édition. Volume 1. Recommandations*. 110 p.

OMS, 2002. *Rapport sur la santé dans le monde 2002 Réduire les risques et promouvoir une vie saine*. Genève : 15 p.

Pabingui A., 2000. *Populations migrantes et VIH : pratique de prévention et d'accompagnement*. Rome : AISFAS. p. 29

Parsons T., 1951. *The social système*. New york : Free Press

Partenariat Mondial de l'Eau / Afrique de l'Ouest (GWP/AO), Programme de gouvernance des ressources en eau / Composante Afrique de l'Ouest (PfWG-GAO). 2009. *Evaluation de la gouvernance de l'eau au Bénin*. 58 p.

Pegeot P., 1997. « Les Cisterciens et l'eau Aperçu ». *in* Morali D. *Anthropologie de l'eau*. Nancy : PUN. p. 34.

Pène P. et Bertrand Ed. (dir.), 1971. *Médecine tropicale : pathologie médicale générale en Afrique*. Paris VI : Ed. Doin. 80 p.

Pène P. et Bertrand Ed. (dir.), 1972. *Maladies infectieuses : pathologie médicale générale en Afrique*. Paris VI : Ed. Doin. 71 p.

Petiska E., 1971. *Mythes et légendes de la Grèce antique Légendes et contes*. Paris : Gründ. pp. 13-15

Pieret J., 2012. « Épistémologie du risque : la troisième voie d'Ulrich Beck et son influence sur la doctrine environnementaliste ». *in Lex Electronica*. Vol. 17.1. 17 p.

PNE-Bénin, 2008. *Rapport annuel d'activités 2007*. 44 p.

PNE-Bénin / PDM / Protos, 2009. *Livre Bleu Bénin. L'eau, la vie, le développement humain*. Montréal : Le Secrétariat International de l'Eau. 12 p.

PNE-Bénin / CREPA / Protos-Bénin, 2008. *Atelier des acteurs du secteur de l'eau des départements du Borgou et de l'Alibori sur la gestion intégrée des ressources en eau*. Parakou : Hôtel le bonheur.27-28 mars 2008. 50 p.

PNE-Bénin, 2008. *Atelier d'appui à la promotion de la GIRE dans les programmes de développement et de préparation de la 2ème phase de la formation internationale sur la GIRE au Bénin*. Grand-Popo : 43 p.

PNE-Bénin/ RJBEA, 2012. « L'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin ». *in Bulletin électronique mensuel de l'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin*. N° 11. Juillet 2012. 15 p.

PNE-Bénin/ RJBEA, 2012. « L'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin ». *in Bulletin électronique mensuel de l'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin*. N° 10. Mars 2012. 12 p.

PNE-Bénin / RJBEA, 2012. « L'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin ». *in Bulletin électronique mensuel de l'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin*. N°09. Février 2012. 10 p.

PNE-Bénin/ RJBEA, 2011. « L'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin ». *in Bulletin électronique mensuel de l'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin*. N°08. Novembre 2011. 12 p.

PNE-Bénin/ RJBEA, 2011. « L'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin ». *in Bulletin électronique mensuel de l'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin*. N°07. Juillet 2011. 13 p.

PNE-Bénin/ RJBEA, 2011. « L'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin ». *in Bulletin électronique mensuel de l'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin*. N°05. Mars 2011. 10 p.

PNE-Bénin/ RJBEA, 2010. « L'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin ». *in Bulletin électronique mensuel de l'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin*. N°04. Décembre 2010. 11 p.

PNE-Bénin/ RJBEA, 2010. « L'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin ». *in Bulletin électronique mensuel de l'information sur l'eau et l'assainissement au Bénin*. N°03. Septembre 2010. 9 p.

PNLLUB, 2008, *Plan stratégique 2009-2011 de la lutte contre l'ulcère de buruli au Bénin*, 42 p.

PNLLUB / ARFB, *Projet de prévention primaire de l'ulcère de buruli dans l'arrondissement de* Sɛjɛ-Hwɛgúdò *(commune de Zɛ̀ɛ́). Guide de l'animateur.* 33 p.

PNUD-Bénin, *Progrès vers l'atteinte des OMD*. 8 p.

Poirot-Delpech S. et Raineau L., 2012. *Pour une socio-anthropologie de l'environnement Tome 1 - Par-delà le local et le global*. Paris : L'Harmattan. 240 p.

Pradier P.-C., 2010. « Naissance de l'assurance ». *in Revue risque*. N° 81. Les 20 débats sur le risque Les racines du risque. p. 3

Primature, INSAE, 2016. *Effectifs de la population des villages et quartiers de ville du Benin (RGPH-4, 2013)*. 85 p.

Programme d'initiative Communautaire, 2004. « Table ronde : L'eau en partage ». *in Actes de la conférence Euro-Méditerranéenne. Eau et santé publique en Méditerranéen : Le partage de connaissances, sciences médicales et humaines*. 7 p.

Pugliese M., Schorer E., 2010, revu 2012. *Guide pour la présentation des travaux écrits et des références bibliographiqies (style Vancouver)*. Genève : HeDS. 24 p.

Racine L., 1985. « Du mythe à l'utopie : éclaicissements typologiques et analyse d'un cas ». *in Anthropologie et sociétés*. Vol. 9. N° 1. Québec : Département d'anthropologie, Université Laval. pp. 13-31

Rassinoux J., 2000. *Dictionnaire français-fɔn*. Cotonou : Société des Missions Africaines. 390 p.

Revet S., 2011. *Injonctions contradictoires. La gestion internationale des catastrophes naturelles : entre vulnérabilité et résilience*. CERI. 6 p.

Revet S., 2007. *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 à Venuzuela*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle. 366 p.

Revet S., (*sine datum*). *La vulnérabilité, une notion problématique. Un regard d'anthropologue*. 2 p.

Revet S., 2002. *Crise, rupture et tactiques de reconstruction. Catastrophe naturelle et déplacements de population au Venezuela*. Mémoire de DEA. Universitéde Paris III - Sorbonne Nouvelle- Institutdes Hautes Étudesdel'Amérique Latine. 96 p.

Riaux J., 2006. *Logiques locales, logiques globales Aspects anthropologiques de la gestion participative de l'irrigation dans le Haut Atlas marocain*. Montpellier : Richard et *al.* (Editeurs scientifiques). pp. 5-7

Rinaudo Ch., 1995. *Qu'est-ce qu'un problème social ? Les apports théoriques de la sociologie anglo-saxonne*. Nice : NTS. N°1. pp. 73-87

Rivière Cl., 1995. *Introduction à l'anthropologie*. Paris : Editions Hachette. pp. 9-11

Roche P.-A., 2001. *L'eau au XXI*è *siècle : enjeux, conflits, marché*. RAMSES. pp. 79-94

Rossignol K., *Ensemble pour affronter le risque pyrotechnique. Etude sociologique de l'application des dispositifs de prévention des risques des établissements DGA en France*. (Thèse de doctorat, dir. Anne-Marie Jeay). Nancy Université. 522 p.

Rousseau S., 2001. *Capabilités, risque et vulnérabilité*. C3ED, UVSQ. 14 p.

Saadou M., *Vulnérabilités et adaptations des socio-écosystèmes en Afrique de l'Ouest*. Université Abdou Moumouni Niamey (Niger) : Faculté des Sciences. Département de Biologie. 7 p.

Saillant F., Genest S. (dir.), 2005. *Anthropologie médicale. Ancrages locaux, défis globaux.*Quebec : Presses de l'Université Laval. pp. 1-176

Saulnier P., 2002. *Le meurtre du vodun Dan*. Madrid : Société des Missions Africaines. 320 p.

Saulnier P., 2002. *Le vodun Sakpata Divinité de la terre*. Madrid : Société des Missions Africaines. 131 p.

Segurola B., Rassinoux J., 2000. *Dictionnaire fɔn-français*. Cotonou : Société des Missions Africaines. 602 p.

Sèhouéto L., 2006. « Savoirs agricoles localisés et promotion vivrière en Afrique subsaharienne ». *in Revue internationale des sciences sociales*. Edition électronique CAIRN INFO pour ERES. 2006/1 N° 187. pp. 127-134

Sene A., 2004*. Les structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique noire traditionnelle. Vers une archétypologie des concepts de pratiques rituelles et de représentations sociales. Thèse de doctorat de troisième cycle. (dir. M. Alain Pessin). Université Pierre Mendes France. 316 p.*

Signorelli A., 1992. Catastrophes naturelles et réponses culturelles. *in Terrain*. N° 19. pp. 147- 158

Sillonville F. K., 1988. *Nos enfants vivront. L'éducation pour la santé chez les Bamiléké*. Paris : Editions l'Harmattan. p. 93

Sintondji L. O. et *al.*, 2008. « Modélisation du bilan hydrologique du bassin versant du Klou au Centre-Bénin: Contribution à la gestion durable des ressources en eau ». *in Bulletin de la Recherche Agronomique du Bénin N° 59*. 14 p.

Schopp M. et Adams E., « La demande en eau au niveau des ménages au Bénin ». *in IMPETUS Atlas du Bénin*. pp. 57-58

Société française de santé publique, 2012. *La Revue santé publique Besoins de santé et diversité des réponses en Afrique subsaharienne*. Nancy : Imprim'vert. 94 p.

Solidarités Internationales, *L'eau non potable est la première cause de mortalité au monde. Journalistes, aidez-nous à le faire savoir*. 12 p.

Sturma A. et Becerra S., 2012. « L'assainissement à Mayotte à quel prix ? Le coût social de la mise en place de l'assainissement à Mayotte ». *in* Poirot-Delpech S. et Raineau L. *Pour une socio-anthropologie de l'environnement Tome I Par-delà le local et le global*. Paris : L'Harmattan. pp. 207-223

Takpe A., 2009. *L'eau et le problème sanitaire en milieu rural : étude de cas de la commune de Bantè*. Mémoire de DEA. Option Sociologie du développement. Abomey-Calavi : EDP / FLASH / UAC. 94 p.

Tapsoba Tounsida N. L., 2001. *La communauté face aux risques de complications liées à la maternité : discours et pratiques Cas de Komsilga et Rakaye*. Mémoire de maîtrise. Université de Ouagadougou. 127 p.

Terrettaz A., 2008. « *No risk, no fun* ». « Mémoire de fin d'étude pour l'obtention du diplôme HES d'éducatrice sociale ». Haute Ecole Santé-Social VALAIS. 94 p.

Texier P. et *al.*, 2008. « Les enjeux de la gestion des risques dans les quartiers urbains informels : les cas de Jakarta (Indonésie) et Angeles City (Philippines) ». Résumé. *Colloque Vulnérabilités sociétales, risques et environnement*. 1 p.

Tidjani Alou M., 2006. « Les mini-adductions d'eau potable dans la région de Maradi : la gestion d'un bien public ». *in Etudes et travaux* N° 42. Niamey : LASDEL. 19 p.

Tillard B., 2000. « Regard anthropologique sur l'éducation pour la santé ». *in Revue de Recherches en Éducation N° 25*. pp.153-165

Tizio S., Flori Y.-A., 1997. « L'initiative de Bamako : santé pour tous ou maladie pour chacun ? ». in *Tiers-Monde*. Tome 38. N° 152. pp. 837-858

Todjinou G., 2001. "*Amanyiko dans les sociétés Ayízɔ*". Mémoire de DEA Option sociolinguistique. Abomey-Calavi : EDP / FLASH / UAC. 72 p.

Tonouhewa A., 2009. *Projet de renforcement des capacités nationales de suivi des ressources en eau axé sur la gestion de l'eau agricole. Profil Benin*. FAO / Direction du Génie Rurale. 75 p.

Tonutti S., 2007. *Eau et anthropologie*. Bologna : Editrice missionaria italiana. 64 p.

Torny D., 2000. *Alimentation : risques & lanceurs d'alertes*. Café des Sciences et de la Société du Sicoval. 28 p.

Tossa D. P., 2011. *Comportements des acteurs sociaux dans la gestion des forages artésiens d'eau potable de l'Arrondissement d'Agbodji - commune de BOPA*. Mémoire de maîtrise. Abomey-Calavi : DS-A/FLASH/UAC. 85 p.

Trainar Ph., 2010. « Anthropologie du risque ». in. *Revue risques*. N° 81.Les 20 débats sur le risque Les racines du risque. 7 p.

Tremblay M.-A., 1968. *Initiation à la recherche dans les sciences sociales*. Montréal : McGraw-Hill Editeurs. 405 p.

Trembley R. R.& Perrier Y., 2006.*Les méthodes de recherche en sciences humaines. Complément de l'ouvrage Savoir plus : outils et méthodes de travail intellectuel.* 2èéd. Les éditions de la Chenelière inc. 6 p.

UE / PRODECOM / Commune de *Zɛ̀ɛ́*, 2005. *Plan de Développement de la Commune de Zɛ̀ɛ́ 2005-2009*. 124 p.

Uesbeck A., Baginski R. et Mazou F., « Analyse bactériologique des sources d'eau deboisson dans le bassin de l'Ouémé supérieur ». *in IMPETUS Atlas du Bénin*. pp. 47-48

UNICEF, 1990. *Les enfants d'abord. Déclaration mondiale et plan d'action du sommet mondial pour les enfants. La Convention relative aux Droits de l'Enfant*.New York : p. 62

Verheyen J. et Pfister H., « Contamination virale des sources d'eau potable ». *in IMPETUS Atlas du Bénin*. pp. 49-50

Veyret Y., Reghezza M., 2006. « Vulnérabilité et risques L'approche récente de la vulnérabilité ». *in*. *Responsabilité & Environnement N° 43.* pp. 9-13

Vidal L. 1995. »L'anthropologie, la recherche et l'intervention sur le sida en Afrique. Enjeux méthodologiques d'une rencontre ». *in Sciences sociales et santé*. Volume 13. N°2.pp. 5-27.

Vignikou D. R., 2011. *La gestion du lac Ahémé : stratégies et acteurs en présence. Mémoire de maîtrise*. Abomey-Calavi : DS-A / FLASH / UAC. 86 p.

VILAND M. C., 1989. *Eau et santé. Eléments d'un manuel pédagogique pour des programmes d'hydraulique villageoise dans les pays en développement*. Ministère de la Coopération et du Développement. 100 p.

Vogel A., 1983. *Le petit Docteur Un ensemble varié de conseils utiles tirés de la médecine populaire suisse*. Genève : Edition française : pp. 380-394

Von Grunebaum G. E., 1973. *L'identité culturelle de l'islam*. Paris: Gallimard. 305 p.

Wanlin Ph., 2007. L'analyse de contenu comme méthode d'analyse qualitative d'entretiens : une comparaison entre les traitements manuels et l'utilisation de logiciels.*inRecherches qualitatives. Hors série N° 3*. Association pour la recherche qualitative. pp. 243-272

Wateau F., 2012. *A fleur d'eau : synthèses*. Halshs-00738230. Version 1. 12 p.

Wêkê L., 2011. *Fondements socioculturels de la scarification clanique chez les Xweɖa de Kpɔmasɛ́ : essai d'anthropologie des systèmes symboliques et de communication*. Mémoire de maîtrise. Abomey-Calavi : DS-A/FLASH / UAC. p. 57

WILDAF / FeDDAF BSRAO, 2002. *La Convention sur l'Elimination de toutes les formes de Discrimination à l'Egard des Femmes.* p. 27

Yamin A. E., 2009. *Apprendre à danserSanté publique et droits de l'homme Une double perspective pour promouvoir le bien-être et la santé des femmes*. Paris : Nouveaux horizons. 174 p.

Young A., 1982. « The anthropologies of illness and sickness ». in *Annual review of anthropology*. N° 11. pp. 257-285

Zannou A., 2011. *Analyse et modélisation du cycle hydrologique continental pour la Gestion Intégrée des Ressources en Eau au Bénin. Cas du bassin de l'Ouémé à Bétérou*. Thèse de doctorat (sup. Afouda Abel et Servat Eric. Université d'Abomey-Calavi / Chaire Internationale en Physique-Mathématiques et applications. 356 p.

REFERENCES WEBOGRAPHIQUES

Alice Desclaux, « A. Leca, F. Vialla (éds), Le risque épidémique : Droit, histoire, médecine et pharmacie », Bulletin Amades [En ligne], 56 | 2003, mis en ligne le 06 février 2009, consulté le 31 mai 2016. URL : http://

Amat-Roze J.-M., « La territorialisation de la santé : quand le territoire fait débat ». *in* http://www.cairn.info.php/resume_ARTICLE=HER_143_0013, consulté en juillet 2013

Anonyme, *Chapitre II*. *Accoucher, une entreprise toujours communautaire et un événement métaphysique ?*, 33 p. www.polesud.ulg.ac.be/ressources/co_43la%20maternite%20... Consulté en octobre 2013

Anonyme, *Penser global, agir local*. http://www.veoliaeau.com/missions/favoriser-accès-eau/#c3fd16olh1. 2 p. Consulté en août 2010

Anonyme, *Droit à l'Eau. Comprendre le droit à l'eau des enfants*. 7 p. http://www.droitsenfant.org/situation-monde/droit-a-l-eau/maladies-liées-a-eau/ consulté en octobre 2010

Anonyme, *Bénin - Amélioration de l'accès à l'eau potable, de l'assainissement et des conditions sanitaires*. http://www.carefrance.org Consulté en octobre 2010

Baré J.-F., 2007. « De l'anthropologie au développement et retour ». *in Revue Tiers Monde*, 2007/3 N° 191, pp. 591-610. DOI : 10.3917/rtm.191.0591 Consulté en juillet 2012

Bénin : l'eau potable en milieu rural, onlinehttp://www.undp.org/french/, 4 p.

Bodermann P. I. Rossi J. Cornuz, « Perception du risque lié au tabagisme : données et interrogations ». *in Revue Médicale Suisse N° 3072*. pp. 1-9 revue.medhyg.ch/article.php3?sid=31472 Consulté en novembre 2012

Bonnassieux A. et Gangneron F., *Des mini-réseaux d'eau potable : entre enjeux politiques et arrangements locaux. Le cas de la commune de Djougou au Bénin*. 2 p. http://www.cairn.info/ Consulté en novembre 2012

Bordeyne Ph., 2006. « La référence à la vulnérabilité en éthique de la santé : défis et chances pour la foi chrétienne ». *in Revue d'éthique et de théologie morale*, 2006/2 N°239, p. 45-75. DOI : 10.3917/retm.239.0045, 32 p. Consulté en novembre 2012

Boutroy É., 2006. « Cultiver le danger dans l'alpinisme himalayen ». *in Ethnologie française*. 2006/4 Vol. 36, pp. 591-601. DOI : 10.3917/ethn.064.0591 Consulté en novembre 2012

Bouzon A., 2001. « Risque et communication dans les organisations contemporaines », *Communication et organisation* [En ligne]. 20 | 2001. Mis en ligne le 27 mars 2012. Consulté le 20 août 2012. URL : http://communicationorganisation.revues.org/2548

Buton F., 2008. « Sous l'empire des risques sanitaires : les métamorphoses de la santé publique ». *in Revue Savoir/agir N°5*. 5p.http://www.fondation-copernic.org/spip.php?article203 Consulté le 20 août 2012

Calvez M., « L'analyse culturelle de Mary Douglas : une contribution à la sociologie des institutions ». *in SociologieS* [En ligne]. *Théories et recherches*. mis en ligne le 22 octobre 2006. Consulté le 20 août 2012. URL : http://sociologies.revues.org/522

Cannelli B., 2007, « Le siècle "très court" d'une Afrique à la recherche d'une identité ». *inUn autre monde est possible : Dominations, Manipulations, Résistances, Altermondes*. Consulté sur le site http://issopha.unblog.fr/category/agora-sur-lafrique/renaissance-africaine/afrique-reecrire-lhistoire/page/3/ en août 2013

Chiffoleau J. et Lemesle B., 2010. « Normes et anthropologie. Approches historiographiques et champs actuels de la recherche ». *in Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* | *BUCEMA* [En ligne]. 14 | 2010. Mis en ligne le 14 octobre 2010. Consulté le 28 avril 2012. URL : /index11587.html ; DOI : 10.4000/cem.11587

CNRS. *Les maladies liées à l'eau*. http://www.cnrs.fr. 4 p. Consulté en mai 2011

d'Alessandro E., 2012. « Prévenir le risque infectieux à l'hôpital ? », *in Anthropologie et santé* [En ligne], 4 | 2012, mis en ligne le 28 mai 2012, consulté le 06 août 2012. URL : http://anthropologiesante.revues.org/835

Desclaux A., 2004. « Anthropologie du sida : Répétition de l'utile ou nouvelle inspiration ? », *in Bulletin Amades* [En ligne], 57 | 2004. Mis en ligne le 06 février 2009. Consulté le 06 août 2012. URL : http://amades.revues.org/index625.html

Desclaux A., « Annie Le Palec, Hélène Pagezy, 2003. « Vivre avec le VIH au Mali. Stratégies de survie », *in Bulletin Amade*s [En ligne], 54 | 2003. Mis en ligne le 10 juillet 2009. Consulté le 06 août 2012. URL : http://amades.revues.org/index802.html

Desclaux A., 2003. « A. Leca, F. Vialla (éds), Le risque épidémique : Droit, histoire, médecine et pharmacie », *in Bulletin Amades* [En ligne], 56 | 2003. Mis en ligne le 06 février 2009. Consulté le 06 août 2012. URL : http://amades.revues.org/index643.html

Descamps M. A., 2008. *L'analyse de contenu*, *www.europsy.org/marc-alain/analysecontenu.html*Consulté en mars 2010

Drain M., 2002 (dir.). *Les conflits pour l'eau en Europe méditerranéenne : des études de cas sous la direction de Michel Drain*. 5 p. http://www.irenees.net/fr/dossiers/dossier-1html Consulté en mai 2011

Duclos D., 1993. « Au-delà de la puissance technique ». *in Communications* 57. pp. 141-155. doi : 10.3406/comm.1993.1872

Freud S., 1926. *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. (Traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Impression 1951.). http://pages.infinit.net/sociojmt Consulté en octobre 2011

Friard D., 2011. *« Le risque de la non-observance médicamenteuse* » article online Consulté en mars 2011

Fondation *Chirac, Plan de renforcement de l'accès à l'eau au Mali. Le projet et ses objectifs*. 5 p. http://www.fondationchirac.eu/programmes/accès-à-l-eau/eau-pour-paix-13-novembre Consulté en avril 2011

Fourmaux F., 2006. « Le nouveau cirque ou l'esthétisation du frisson », *in Ethnologie française*. 2006/4 Vol. 36. pp. 659-668. DOI : 10.3917/ethn.064.0659 Consulté en mai 2012

Gondard-Delcroix Cl. et Rousseau S., 2004. « Vulnérabilité et Stratégies durables de gestion des risques : une étude appliquée aux ménages ruraux de Madagascar ». *in*. *Développement durable et territoires*[En ligne], Dossier 3 | 2004, mis en ligne le 20

février 2004, consulté le 13 avril 2014. URL : http://developpementdurable.revues.org/1143 ; DOI : 10.4000/developpementdurable.1143

Granado S., et *al.*, 2006. « La vulnérabilité des citadins à Abidjan en relation avec le palu ». *in Vertigo - La revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Hors-série 3 | décembre 2006. Mis en ligne le 20 décembre 2006. Consulté le 05 août 2012. URL : http://vertigo.revues.org/1767 ; DOI : 10.4000/vertigo.1767

Hours B., 2007. « La sociologie du développement dans la revue tiers monde 50 années pour une discipline improbable ». *in Revue Tiers Monde*. 2007/3 n° 191, pp. 699-716. DOI : 10.3917/rtm.191.0699 Consulté en août 2012

Hugon Ph., 2007. « Retour sur une cinquantaine d'années d'économie du développement dans la revue tiers monde ». *in Revue Tiers Monde*, 2007/3 n° 191, p. 717-741. DOI : 10.3917/rtm.191.0717 Consulté en août 2012

Keck F., 2006. *L'anthropologie des risques, entre modernité et pré-modernité 1) Mary Douglas et De la souillure*. 10 p. *in* http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/machereykeckDouglas1.htmlconsulté à nouveau le 11 décembre 2013

Keck F., 2006. *L'anthropologie des risques, entre modernité et pré-modernité 2) Quelques remarques sur Lévy-Bruhl*. 10 p. *in* http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/machereykeckDouglas1.htmlconsulté à nouveau le 11 décembre 2013

L'accès à l'eau potable devient un droit de l'homme. online http://www conjugaison.lemonde.fr/, 2 p. Consulté en août 2012

"L'Anthropologie de l'eau". *in Le Petit journal des néoanthropologues.* online http://www.fannyparise.wordpress.com, 1 p.Consulté en août 2012

L'anthropologie médicale : au carrefour de la culture et de la médecine. 3 p. http://www.anthropologieenligne.com/pages/infosite1.html Consulté en août 2012 Consulté en août 2012

Les maladies liées à l'eau. online http://www.cnrs.fr, 4 p. Consulté en août 2012

Le ROCARE, *Mali participe au colloque international sur l'anthropologie de l'eau*, 2010. 4 p. http://www.ernwaca.org/web/spip.php?article644 Consulté en août 2012

Mary A., 2000. « L'anthropologie au risque des religions mondiales » *in Anthropologie et Sociétés, vol. 24, N° 1*, pp. 117-135. http://id.erudit.org/iderudit/015639ar Consulté en octobre 2012

Mary A., 1995, « Religion de la tradition et religieux post-traditionnel, *in Enquête, Usages de la tradition*, [en ligne]. Mis en ligne le 7 mars 2007. URL : http// : enquete.revues.org/document315.html. Consulté le 25 octobre 2012, pp. 121-142

Massé R., Weinstock D., Désy M. et Moisan C., 2011. « Perceptions populaires du risque et savoirs experts en contexte de pandémie : le cas du A(H1N1) au Québec. ». *Anthropologie et santé* [En ligne], 3 | 2011. Mis en ligne le 28 novembre 2011. Consulté le 06 août 2012. URL : http://anthropologiesante.revues.org/739

Massé R., 2010. « Les nouveaux défis pour l'anthropologie de la santé ». *Anthropologie et santé* [En ligne], 1 | 2010. Mis en ligne le 29 novembre 2010. Consulté le 06 août 2012. URL : http://anthropologiesante.revues.org/116

Montserrat P.-M., 1973. « Mary Douglas. De la souillure ». in : *Revue de l'histoire des religions*, tome 184 N°1. pp. 109-110. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_00351423_1973_num_184_1_10060 Consulté en septembre 2011

NeguraL., 2006. « L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales », *SociologieS* [En ligne]. Théories et recherches. Mis en ligne le 22 octobre 2006. Consulté le 11 février 2011. URL : http://sociologies.revues.org/index993.html

Olivier de Sardan J.-P., 2007. « De la nouvelle anthropologie du développement à la socio-anthropologie des espaces publics africains ». *in Revue Tiers Monde.* 2007/3 N° 191. p. 543-552. DOI : 10.3917/rtm.191.0543 Consulté en août 2012

OMS, 27 janvier 2012. *Relevé épidémiologique hebdomadaire*. http://www.who.int/wer. 8 p. Consulté en avril 2012

Penin N., 2006. « Le sexe du risque ». *in Ethnologie française*. 2006/4 Vol. 36. p. 651-658. DOI : 10.3917/ethn.064.0651Consulté en mai 2012

PNUD-Centre de Presse, *Bénin : l'eau potable en milieu rural*. 4 p. http://www.pnud.org/french/Consulté en mai 2012

Poitou J.-P., 2007. « Des techniques de gestion des connaissances à l'anthropologie des connaissances ». *in Revue d'anthropologie des connaissances*. 2007/1 Vol. 1. n° 1. p. 11-34. DOI : 10.3917/rac.001.0011Consulté en août 2012

Pordié L., 2011. « Se démarquer dans l'industrie du bien-être. Transnationalisme, innovation et indianité ». *in Anthropologie et santé* [En ligne], 3 | 2011, mis en ligne le 28 novembre 2011. URL : http:// anthropologiesante.revues.org/805Consulté le 6 août 2012

Raveneau G., 2006. « Prises de risque sportives : représentations et constructions sociales ». *in Ethnologie française*. 2006/4 Vol. 36. p. 581-590. DOI : 10.3917/ethn.064.0581Consulté le 6 août 2012

Raveneau G., 2006. « La plongée sous-marine, entre neutralisation du risque et affirmation de la sécurité ». *Ethnologie française*. 2006/4 Vol. 36. p. 613-623. DOI : 10.3917/ethn.064.0613Consulté le 6 août 2012

Réseau d'anthropologie de l'eau pour le développement local. *Pourquoi le NETWA ?*.http://www.ml.refer.org/u-bamako/. 9 p.Consulté en avril 2012

Robert A. et Raveneau G., 2006. « Forcer le destin à la verticale ». *in Ethnologie française*. 2006/4 Vol. 36. p. 690-692. DOI : 10.3917/ethn.064.0690 Consulté en mai 2011

Roche P.-A., *L'accès à l'eau pour tous : une utopie ?*. http://www.scienceshumaines.com/sauver-la-planet_fr_159.htlm. 1 p. consulté en mai 2011 Consulté en novembre 2012

Saillant F., 2004. « *Constructivismes, identités flexibles et communautés vulnérables* ». http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/ 28 p. Consulté en novembre 2012

Singleton, M, 2010. *Histoires d'eaux africaines. Essais d'anthropologie impliquée,* Louvain-la-Neuve, http: // www.anthropologie-prospective.eu/biblio/author/10 Consulté en novembre 2012

Souty J., 2002. « La santé publique, entre culture et politique ». *in Sciences Humaines : organiser le pouvoir invisible*. 2 p. http://www.scienceshumaines.com/organisations-le-pouvoir-invisible_fr_30/htm Consulté en août 2012

Thomas H., « Vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience, etc. *Recueil Alexandries* », Collections Esquisses, janvier 2008, url de référence: http://www.reseau-terra.eu/article697.html, 32 p. Consulté en août 2012

Tizio S., 2004. « Quelle légitimité pour les pomitiques de santé face aux objectifs de développement durable ? » . in *Développement durable et territoires*. [En ligne], mis en ligne. Dossier 3 : Les dimensions humaine et sociale du développement durable. Mis en ligne le 1er mars 2004. Consulté le 10 maes 2012. URL : http : //developpementdurable.revues.org/1159

Tossounon A., *Accès à l'eau potable à Sô-Ava : une conquête périlleuse pour la survie*, PNE-Bénin. 3 p. http://www.podcastjournal.net/attachment/335109/ Consulté en août 2012

Tregouët R., 2006. *L'eau au XXIè siècle : un défi majeur pour l'humanité*, 4 p. online http://www.rtflash.fr/ Consulté en août 2012

Vega A., 2012. « La mort, l'oubli et les plaisirs ». *Anthropologie et santé* [En ligne], 4 | 2012. Mis en ligne le 28 mai 2012. Consulté le 06 août 2012. URL : http://anthropologiesante.revues.org/861

Vidal L., 2006. « Laëtitia Atlani-Duault, Au bonheur des autres : anthropologie de l'aide humanitaire ». *in L'Homme*. 180 | octobre-décembre 2006. [En ligne], mis en ligne le 25 octobre 2006. URL : http://lhomme.revues.org/index2567.html. Consulté le 28 février 2010.

Xabier I., « Appartenances linguistiques, identités collectives et pratiques culturelles en Pays Basque », *Cultures & Conflits* [En ligne]. Tous les numéros. Langue et politique. Mis en ligne le 26 mai 2012. URL : http://conflits.revues.org/index18001.html Consulté en décembre 2012

Zoungrana J., 2008. « François Dubet, L'expérience sociologique », *Questions de communication* [En ligne], 14 | 2008. Mis en ligne le 23 janvier 2012. Consulté le 29 juillet 2012. URL : http://questionsdecommunication.revues.org/1581

Zoungrana J., 2007. « Pierre Bouvier, Le lien social », *Questions de communication* [En ligne] 11 | 2007. Mis en ligne le 04 mai 2012. Consulté le 20 août 2012. URL : http://questionsdecommunication.revues.org/3880

Zoungrana J., 2006. « Emmanuelle Collas-Heddeland et *al.*, (dirs.), Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales ». Questions de communication [En ligne], 9 | 2006.Mis en ligne le 15 mai 2012. Consulté le 20 août 2012. URL : http://questionsdecommunication.revues.org/5333

Zoungrana J., 2006. « Gilles Verbunt, La question interculturelle dans le travail social ». *Questions de communication* [En ligne], 9 | 2006. Mis en ligne le 15 mai 2012. Consulté le 20 août 2012. URL : http:// questionsdecommunication.revues.org/5441

ANNEXES

Annexe I : Figure du modèle des connaissances en contexte global

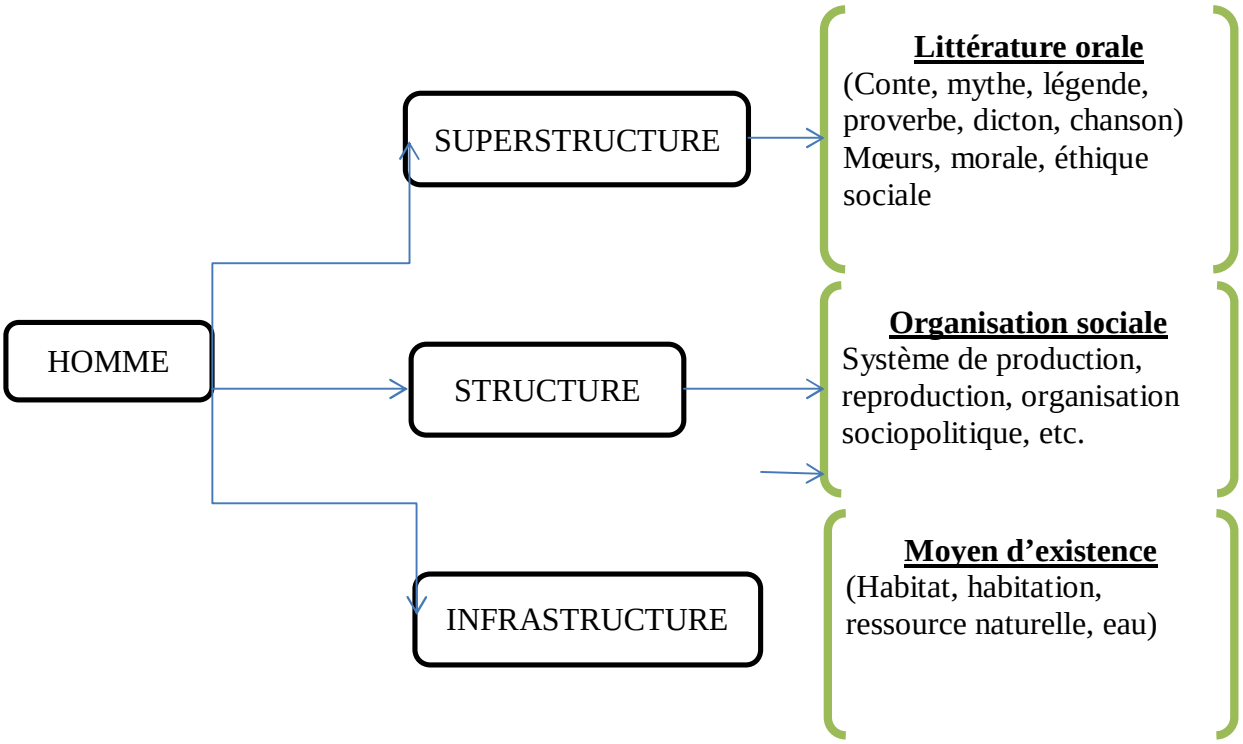


Figure 8 : Modèle du système des savoirs chez les groupes socioculturels

Souce : Emprunté à Brelet, 2010 et réadapté dans le cadre de ce travail par Mêliho

Annexe II : Cartes des ressources en eau par village de l'étude

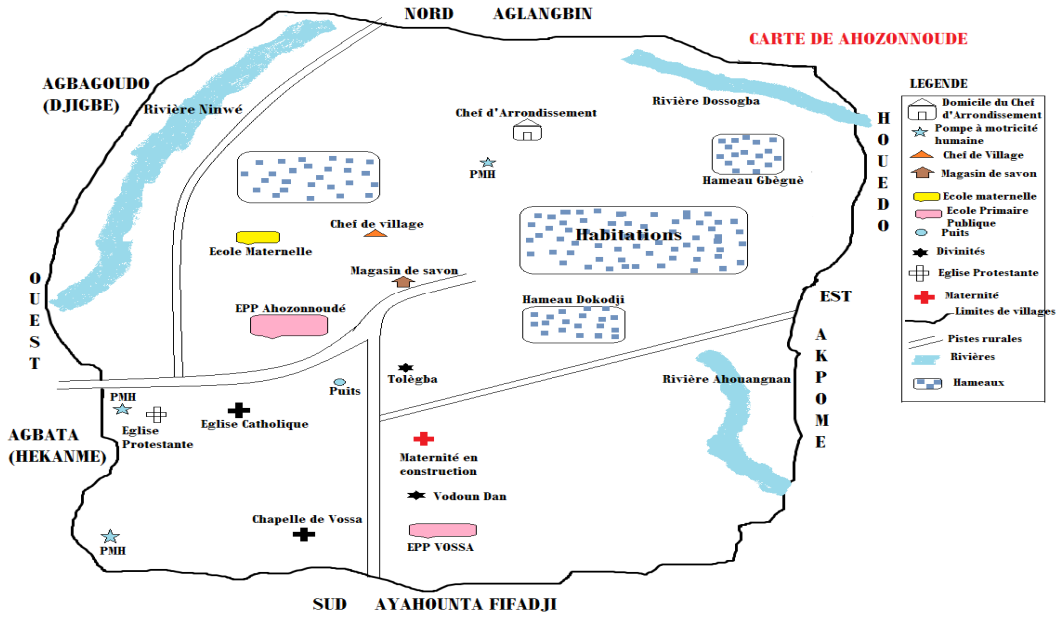


Figure 9 : Croquis des ressources en eau du village *Axɔzɔnnùɖé*

Source : Réalisée dans le cadre de cette étude par AINA André, janvier 2014

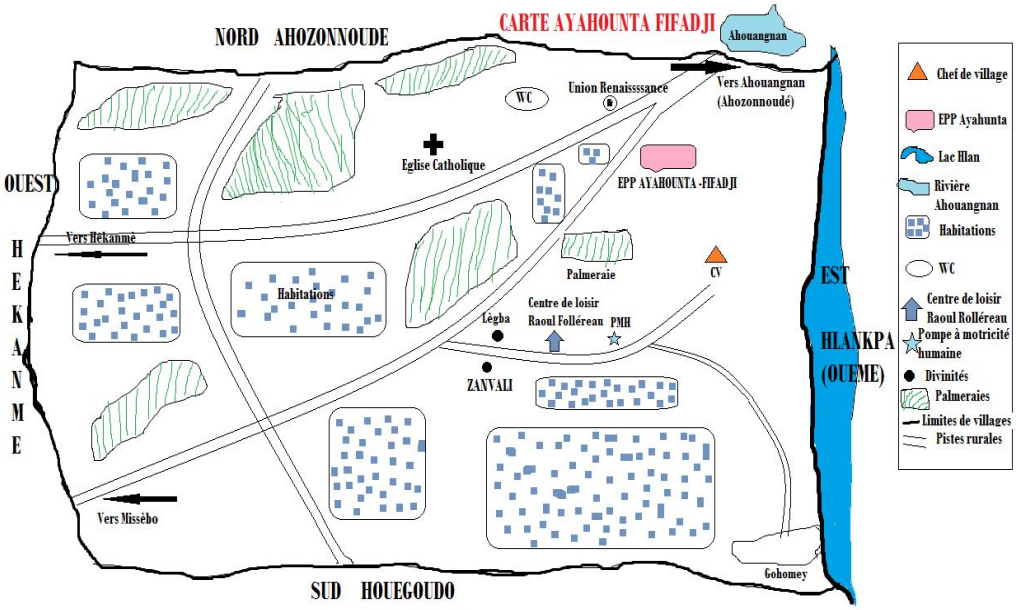


Figure 10 : Croquis des ressources en eau du village *Ayahunta-Fifaji*

Source : Réalisée dans le cadre de cette étude par AINA André, janvier 2014

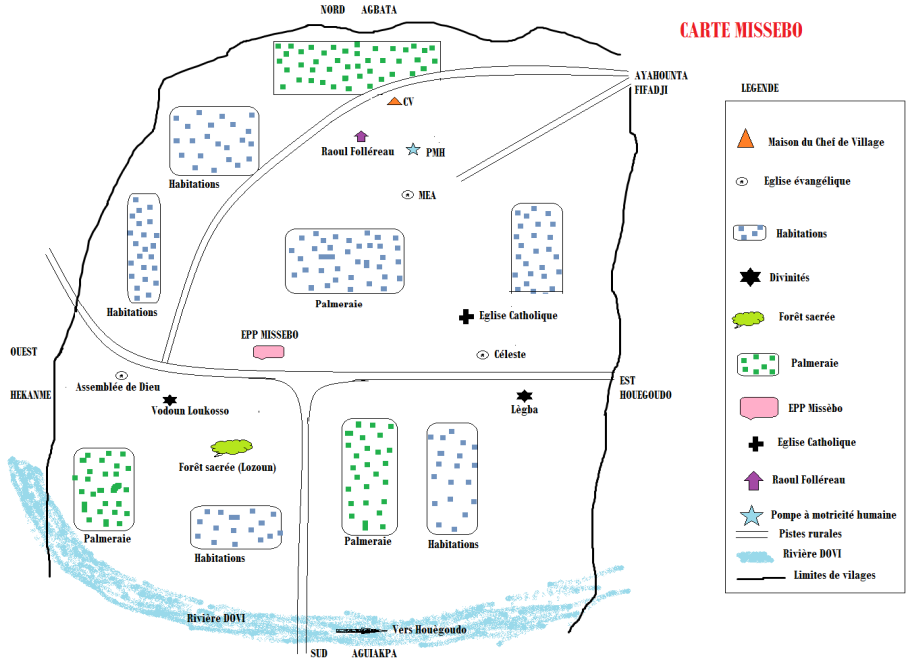


Figure 11 : Croquis des ressources en eau du village *Misɛ́bɔ*

Source : Réalisée dans le cadre de cette étude par AINA André, janvier 2014

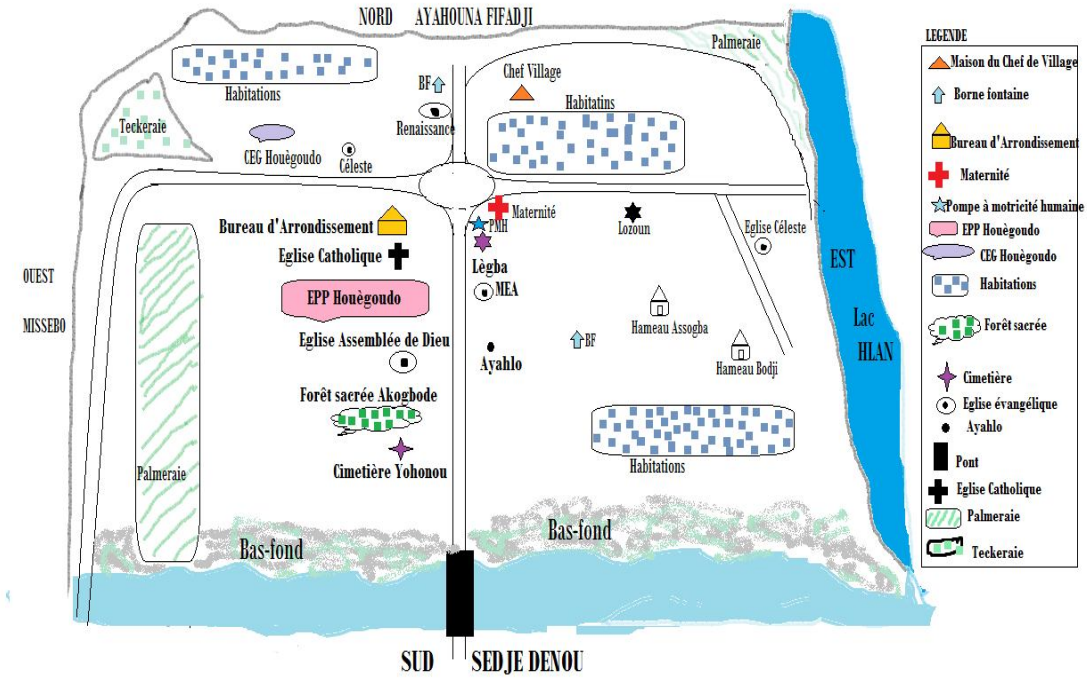


Figure 12 : Croquis des ressources en eau du village *Sɛ́jɛ́-Hwɛ́gudo*

Source : Réalisée dans le cadre de cette étude par AINA André, janvier 2014

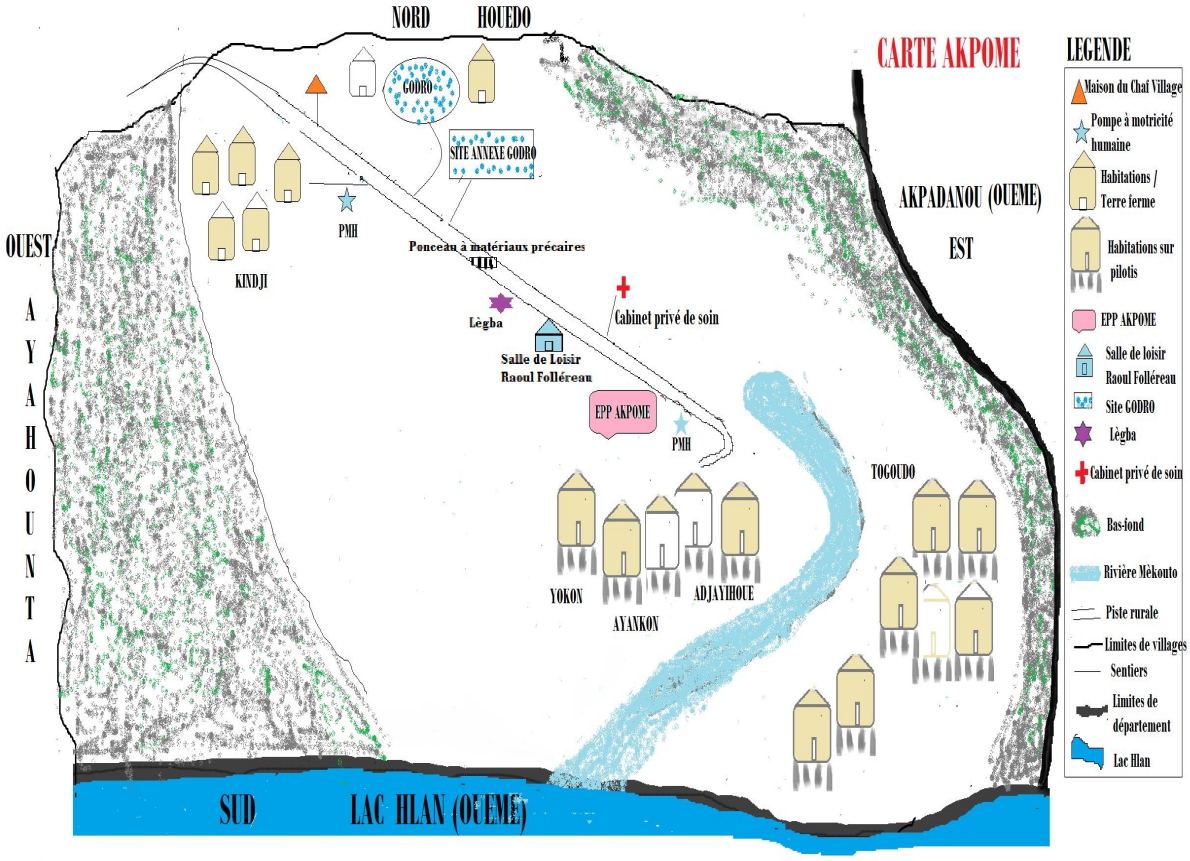


Figure 13 : Croquis des ressources en eau du village *Akpomɛ́*

Source : Réalisée dans le cadre de cette étude par AINA André, janvier 2014

Annexe III : Formulaire de consentement libre et éclairé

A l'intention du participant

J'ai lu (ou on m'a lu) dans un langage que je comprends et j'ai compris les informations sur le but de l'étude portant sur « ***L'eau, ses usages et les risques de maladies chez les Ayízɔ de Zɛ̀ɛ́ (Bénin*** » qui durera six mois.

J'ai eu l'occasion de poser toutes les questions aux membres de l'équipe de recherche. Les réponses m'ont été fournies dans un langage que je comprends.

J'ai compris les risques et les avantages liés à ma participation à cette étude.

J'ai aussi compris que :

- ma participation est volontaire et que je peux me retirer à tout moment ;
- les données qui me concernent seront gardées de manière anonyme, et je n'autorise leur consultation que par les personnes qui collaborent à cette recherche sous la responsabilité des investigateurs ;
- les chercheurs impliqués dans cette étude, auront accès aux données qui me concernent dans le respect de la plus stricte confidentialité ;
- les informations collectées pourront être publiées, dans l'anonymat, dans des revues scientifiques ;
- les dossiers de recherche pourraient être inspectés par le comité d'éthique du Bénin pour s'assurer du bon déroulement de l'étude.

Il m'a été clairement expliqué et j'ai compris que mon consentement ne décharge pas les organisateurs de la recherche de leur responsabilité et que je conserve tous mes droits tels que garantis par la loi.

Je consens à participer à cette étude en tant que :

- femme ayant un rôle dans les manipulations de l'eau Oui /____/ Non /____/
- jeune fille ou garçon manipulant l'eau Oui /____/ Non /____/
- personne menant des activités liées à l'eau Oui /____/ Non /____/
- homme utilisateurs de l'eau Oui /____/ Non /____/
- thérapeute Oui /____/ Non /____/
- dignitaire de culte Oui /____/ Non /____/
- chef religieux Oui /____/ Non /____/
- prestataire des services de santé Oui /____/ Non /____/
- acteur des services d'eau potable Oui /____/ Non /____/
- prestataire des services d'hygiène / assainissement Oui /____/ Non /____/
- relais communautaire Oui /____/ Non /____/
- agents des collectivités, élu local. Oui /____/ Non /____/

Signature du/de la participant(e)
Date /__/__//__/__/ 20….

L'enquêteur /enquêtrice ***:***
Je soussigné(e) ----------, reconnais avoir expliqué au/à la participant(e), tous les détails de l'étude et atteste qu'elle a compris et donné son consentement.
Date /__/__//__/__/ 20…..

---------- ----------
Nom de l'enquêteur/enquêtrice **Signature de l'enquêteur/enquêtrice**

Annexe IV : Notice d'information [A l'intention de/ du / la participant(e)]

1. Introduction

Monsieur Pierre Codjo MELIHO, doctorant à l'Ecole Doctorale Pluridisciplinaire (EDP) de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines (FLASH) de l'Université d'Abomey-Calavi (UAC), vous invite à participer à la recherche conduisant à la rédaction de sa thèse de doctorat unique en socio-anthropologie de la santé intitulée « ***L'eau, ses usages et les risques de maladies chez les Ayízɔ de Zɛ̀ɛ́ (Bénin)*** ». Prenez votre temps pour lire ou vous faire lire et pour comprendre cette notice d'information qui résume la recherche. Nous vous recommandons de ne pas donner votre consentement sans avoir eu l'occasion de poser des questions qui vous viennent à l'esprit et d'avoir obtenu des réponses satisfaisantes s'il y a des mots ou des énoncés que vous ne comprenez pas.

2. Objectifs de la recherche

La présente étude a pour objectif de connaître la nature des eaux disponibles dans le milieu de la recherche, ce que les gens font avec l'eau et les problèmes de santé auxquels ils sont exposés.

3. Démarche méthodologique

Cette étude se déroule dans les villages de Missebo, Ahozonnoudé et Ayahounta-Fifafdji de l'arrondissement de Sèdjè-Houègoudo dans la commune de Zè. L'enquête aura aussi lieu dans certains services publics tels que les centres de santé publics et privés, leCentre de Dépistage et de Traitement de l'Ulcère de Buruli (CDTUB) les services d'eau potable, hygiène et assainissement.

Les personnes auprès de qui les informations seront obtenues sont entre autres :

- personnes qui ont une certaine responsabilité dans la communauté -guérisseurs, dignitaire de culte, agents de santé, chef religieux- ;
- personnes intervenant dans le transport de d'eau : femmes, jeunes filles et garçons, vendeur d'eau (en raison des choix liée aux sources d'eau) ;
- ceux qui utilisent l'eau : femmes, hommes, enfants, personnes menant des activités commerciales liées à l'eau, etc.
- les agents de santé, les agents d'hygiène et assainissement ;
- les élus locaux, les agents des collectivités locales ;
- les relais communautaire (relais de l'ulcère de buruli et du service d'hygiène).

4. Raisons et attentes de votre participation à l'étude

Vous êtes une personne ressource habilité à nous renseigner le mieux possible sur notre sujet de recherche. Vous avez une meilleure connaissance résultant du vécu des maladies telles que l'angine (*vɛ́gomɛ́nu*), la bilharziose (*adofɛ́*), l'ulcère de buruli (*akpajɔmaku*). Nous attendons de vous une collaboration nous permettant de faire :

a. des observations ;
b. des entretiens individuels ;
c. des entretiens de groupe.

. Liberté de participation

Vous êtes libre de participer ou de ne pas participer à la présente étude. Si vous décidez maintenant d'y participer, il vous sera possible de revenir sur votre décision. Le fait de revenir sur votre décision à tout moment n'affectera en rien la suite de la recherche. Vous recevrez deux papiers :

• l'un, intitulé NOTICE D'INFORMATION, contient les informations liées à la recherche. Vous lirez cette notice vous-même/ ou la ferez lire par qui vous voudrez. Vous pourrez prendre quelques jours pour réfléchir sur les informations et de demander éventuellement des avis extérieurs en cas de besoin. Vous poserez toutes vos questions que vous voulez avant de décider.
. le deuxième intitulé FORMULAIRE DE CONSENTEMENT LIBRE ET ECLAIRE servira à apposer votre signature en cas d'accord pour continuer à participer à la recherche.

5. Administration des outils de collecte

L'administration des outils se fera à base d'entretiens semi-directifs (il s'agit d'entretien réalisé au moyen d'une fiche qui comporte les questions ou préoccupations à renseigner) individuel et de groupe avec les différents participants et ce, au moyen d'un guide d'entretien dans chaque cas. Elle se déroulera dans les villages à raison de 10 jours de séjour d'immersion ethnographique par village. L'enquête comprendra des phases de négociation des rendez et le déroulement effectif des entretiens au moyen de prise de notes et d'enregistrement sur bande MP3. Il sera réalisé également des observations participantes au moyen d'une grille d'observation et documenter au moyen d'un appareil photo numérique.
L'administration des guides d'entretien aux acteurs institutionnels se fera dans leur lieu de service respectif ou au besoin à un lieu de leur choix.

. **L'enquêteur**
Les enquêtes seront réalisées par ***Pierre Codjo Mêliho,*** le doctorant qui prépare sa thèse en sociologie du développement.

. Le superviseur

Monsieur Pierre Codjo MELIHO a en charge la réalisation des entretiens et la supervision du travail. Il est donc présent dans la plupart des entretiens à réaliser sur le terrain. Mieux, c'est lui-même qui dirige les entretiens et les observations.

6. Communication des résultats aux participants

Les résultats obtenus à l'issu de nos recherches seront communiqués aux participants à travers des séances de debriefing sur le terrain.

Bénéfices liés à la participation à la recherche
Votre participation à cette recherche constitue une occasion pour échanger sur les risques de maladies liées à l'eau et les possibilités d'accès aux soins pour les personnes malades dans votre communauté. Elle permettra de comprendre aussi les inégalités d'accès aux services de santé, de l'eau potable et de l'hygiène et l'assainissement et la vulnérabilité des populations aux risques de maladies de l'eau dans les villages de l'arrondissement de Sèdjè-Houègoudo.

7. Risques et inconvénients liés à la participation à la recherche

Le seul inconvénient de votre participation à l'étude est le temps que vous devrez consacrer à l'entretien (environ 1h). Sinon votre participation est à titre informatif.

. **Confidentialité des données de la recherche**
Tous les renseignements recueillis pour l'étude sont confidentiels. A ce titre, toutes les informations obtenues dans le cadre de cette étude sont couvertes par le secret statistique conformément aux lois en vigueur au Bénin. Pour ce faire, les renseignements seront codés, le numéro de code vous ayant été attribué sera utilisé pour toutes les analyses des résultats. Ces résultats pourront être publiés ou communiqués dans un congrès scientifique mais aucune information pouvant vous identifier ne sera alors dévoilée.

. **Personne à contacter en cas de problème**
N'hésitez pas à poser des questions à tout moment pendant l'étude. Si vous avez un problème ou d'autres questions à propos de l'étude ou de vos droits en tant que participants, veuillez communiquer avec monsieur Pierre Codjo MELIHO (EDP / FLASH /UAC, Tel : 95 05 48 15 / 97 38 53 84).

8. Approbation du protocole de recherche
Le protocole et les procédures opérationnelles ont été soumis pour approbation au Comité d'Ethique de la Recherche (CER-ISBA).

Annexe V : Outils de collecte des données

GUIDE D'ENTRETIEN (PRE-ENQUETE)

Date de l'entretien /___/___/___/ Durée de l'entretien /___/___/___/

Identification

Nom :……
Prénoms ……
Sexe :…… Age :……
Situation matrimoniale :
Marié =1 Célibataire = 2 Divorcé = 3 Veuf = 4 Séparé = 5
Niveau d'instruction :
Alphabétisé =1 Primaire = 2 Secondaire = 3 Supérieur = 4 Non instruit= 5 Non alphabétisé= 6
Ethnie :
Fon =1 Aïzo = 2 Mahi = 3 Adja = 4 Autre = 5 Précisez :…….
Appartenance religieuse :
Catholique = 1 Protestant = 2 Musulman = 3 Tradition = 4 Autre = 5
Précisez :……
Commune :……Arrondissement :…….
Village :…….. Hameau……

Thèmes et sous-thèmes

N°	Thèmes	Observations
T1	Origines des aïzo de Zè (Sèdjè-Houègoudo)	
T2	Géographie des aïzo de Sèdjè-Houègoudo (dénombrer les hameaux par village)	
T 3	Histoire sociale de Sèdjè-Houègoudo	
T 4	Activités dominantes	
T 5	Pratiques et usages de l'eau	
T 6	Sources d'approvisionnement en eau (nombre par hameau)	
T7	Typologie des acteurs du service eau	
T 8	Typologie des acteurs du service de santé	
T 9	Contraintes et conjonctures liées à l'accès à l'eau	
T 10	Contraintes et conjonctures liées à l'accès aux services de santé	
T 11	Normes et valeurs endogènes relatives à l'eau	
T12	Normes et valeurs sociales relatives à l'hygiène et l'assainissement	
T 13	Normes et valeurs sociales relatives à la santé	
T 14	Normes et valeurs sociales relatives à la maladie	
T 15	Typologie des acteurs conservateurs des normes liées à l'eau	

T 16	Typologie des acteurs conservateurs des normes liées à l'hygiène l'assainissement	
T 17	Typologie des acteurs conservateurs des normes liées à la santé	
T 18	Typologie des acteurs conservateurs des normes liées à la maladie	
T 19	Actes de transgression des normes	
T 20	Motivations en cas de non transgression	
T 21	Sanction en cas de transgression / violation des normes	
T 22	Maladies prioritaires relevant de la transgression des normes	
T 23	Pratiques et rituels relatifs à la prévention des maladies	
T 24	Périodicité d'accomplissement de ces rituels	
T 25	En cas de non accomplissement de ces rituels que peut-il arriver à l'homme ?, à la communauté ? au village ?	
T 26	Ordonnance culturelle des rituels de prévention	
T 27	Typologie des acteurs intervenant pour la prévention	
T 28	Rôles et responsabilités dans les rituels de prévention	
T 29	Divinités protectrices liées à l'eau	
T 30	Divinités protectrices liées à la terre	
T 31	Divinités protectrices liées à l'air	
T 32	Divinités protectrices liées au feu	
T 33	Divinités protectrices liées au ciel	
T 34	Quelles sont les divinités auxquelles se rattachent les maladies telles que : ulcère de buruli, angine et bilharziose	
T 35	Pratiques et rituels liés au traitement et aux soins des maladies : ulcère de buruli, angine et bilharziose	
T 36	Ordonnance culturelle des rituels de traitement et soins	
T 37	Typologie des acteurs intervenant dans le traitement et les soins	
T 38	Rôles et responsabilités dans les rituels de traitement et soins	
T 39	Temps / période d'apparition des maladies	
T 40	Temps de réalisation des rituels de prévention	
T 41	Temps de réalisation des rituels de traitement et soins	
T 42	Périodicité de renouvellement des rituels	

GRILLE D'OBSERVATION (PRE-ENQUETE)

N°	Thèmes	Observations
T 1	Les sources d'eau	
T 2	Les manipulations de l'eau du point d'eau au domicile	
T 3	Mesure de protection de l'eau durant son transport et son stockage	
T 4	Propreté du périmètre immédiat du point d'eau	
T 5	Nature et propreté des sources d'approvisionnement en eau potable	
T 6	Unité de mesure de l'eau	
T 7	Personnes chargées de la corvée d'eau	
T 8	Activités autour des sources d'approvisionnement en eau	
T 9	Objet qui sert à puiser l'eau	
T 10	Existence de points d'eau potable dans les écoles	
T 11	Existence de poste d'eau de lavage des mains dans les écoles	
T 12	Existence de gobelet individuel pour la boisson	
T 13	Existence de gobelet collectif pour la boisson	
T 14	Lieux d'aisances à l'école	
T 15	Lieux d'aisances dans les concessions familiales	
T 16	Les usages sociaux de l'eau	
T 17	La propreté du cadre de vie	
T 18	Propreté des vendeuses à l'école	
T 19	Les occasions de lavage des mains	
T 20	Les cultes de l'eau et des maladies de l'eau	
T 21	Nourriture sur support et servie avec ustensile	

Guide d'entretien acteurs communautaires

Date de l'enquête /___/___/ ___/___/___/___/

Durée de l'entretien /___/___/___/ en minute

Commune :……Arrondissement :……
……
Village :……..
Hameau……

Identification

Nom :……
Prénoms ……
Sexe :…… Age :……
Situation matrimoniale :
Marié =1 Célibataire = 2 Divorcé = 3 Veuf = 4 Séparé = 5
Niveau d'instruction :
Alphabétisé =1 Primaire = 2 Secondaire = 3 Supérieur = 4 Non instruit= 5 Non alphabétisé= 6
Ethnie :
Fon =1 Aïzo = 2 Mahi = 3 Adja = 4 Autre = 5 Précisez :…….
Appartenance religieuse :
Catholique = 1 Protestant = 2 Musulman = 3 Tradition = 4 Autre = 5
Précisez :……
Commune :……..Arrondissement :……..
Village :…….. Hameau……

Sous thématique 1 : Histoire sociale de la communauté

ST1. Groupes ethniques dominants dans votre communauté (ako et akota)
ST 2. Itinéraire migratoire (Origine) des aïzo de votre communauté
ST 3. Nombre de hameaux dans le village (nommez-les)
ST 4. Organisation traditionnelle (politique et sociale) de la communauté
ST 5. Activités dominantes dans le village (surtout les activités pour lesquelles on utilise l'eau)
ST 6. Evénements marquant la vie de votre communauté, en rapport avec l'eau

Sous thématique 2 : Représentations sociales de l'eau

ST 7. Perception de l'eau dans votre communauté
- origine de l'existence de l'eau dans votre communauté (le mythe de l'eau)
- Importance accordée à l'eau

ST 8. Sens et signification de l'eau
- Termes locaux pour désigner, magnifier l'eau et chanter ses louanges, (contes, chanson, proverbes et dictons sur l'eau)
- rapports des humains avec l'eau (lien entre l'homme de votre communauté et l'eau)
- respect et crainte de l'eau : cause et justification

ST 9. Sources d'eau dans votre communauté
Parmi toutes ces sources d'eau, laquelle vous utiliser comme eau de boisson ?
Quelle source d'eau pensez-vous être potable parmi les sources indiquées ?
ST 10. Préciser les usages de chaque source d'eau
ST 11. Qui a fourni l'eau que vous utilisez habituellement dans votre communauté ?
ST 12. Quelles sont les contraintes liées à l'accès à l'eau de boisson dans votre communauté ?
- dans quel cas l'eau représente un bien pour l'homme ?

Sous thématique 3 : La notion de risque, danger, et vulnérabilité dans les pratiques et les usages de l'eau

ST 13. L'eau peut-elle rendre l'homme malade ? Comment ?

- Dans quel cas l'eau est une source de malheur pour l'homme ? mauvaises images de l'eau, objet dangereux, de menace voire de danger pour l'homme ?

ST 14. Risque dans les usages de l'eau (pour chaque usage ci-dessus discuter des risques possibles)

- Quels sont les risques encourus par l'homme dans ses rapports à l'eau ?
- donner en langue aïzo les expressions, termes locaux et proverbes pour dire que l'eau peut être une source de malheur ou de maladie (le risque lié à l'eau)

par exemple : en fɔn on dira « à dàlɔ àtá wú ɔ, à nà ván àmí »

(classifier les termes obtenus en danger, malheur, menace)

- L'homme peut-il éviter la survenue des événements malheureux liés à l'eau ? expliquer votre réponse

ST 15. Classer les types de dangers encourus par l'homme selon les usages de l'eau

En déduire les notions de :

- Dangers légers, grands dangers- termes locaux pour les exprimer
- Danger conscient et danger inconscient dans les usages de l'eau
- Pensez-vous que certaines catégories de personnes sont plus exposées aux risques liés à l'eau du fait de leurs activités quotidiennes ? donner ces catégories de personnes
- quels sont dans votre communauté les catégories de personnes qui sont les plus exposés ?

En déduire les expressions, termes locaux et proverbes pour désigner la vulnérabilité, les individus vulnérables dans vos rapports avec l'eau

Dans quel cas peut-on dire que l'individu s'est lui-même exposé ?

Dans quel autre cas il n'avait pas le choix de ne pas s'exposer ?

Quelles sont les expressions en langues locales pour qualifier la conscience ou non du risque ?

- Lorsque le risque concerne la mauvaise santé ou la maladie citez les cas de maladies comme risque dans les usages de l'eau (les plus régulières ici)

En déduire :

- Prendre un risque par l'eau (risque volontaire)
- Etre surpris par un risque dans les usages de l'eau (risque involontaire)
- La notion d'incident dans les usages de l'eau (risque léger)
- La notion d'accident dans les usages de l'eau (grand risque)

Sous thématique 4 : Construction sociale de la santé et de la maladie / gestion du risque de maladie

ST 16. Dans le cadre de la conservation de la bonne santé, que faites-vous dans votre communauté ?

ST 17. Parmi les maladies suivantes, laquelle est la plus fréquente dans votre communauté ?

- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

ST 18. Dans le cadre de l'apparition de cette maladie, que faites-vous pour ?

- son diagnostic ;
- le soigner.

ST 19. Qui sont les acteurs intervenant dans la prise en charge de ces maladies ?

- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

ST 20. Selon-vous qu'est-ce qui amène ces maladies ?

- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

ST 21. Quels sont les rituels préventifs, thérapeutiques et de guérison de ces maladies dans votre communauté ?
- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

ST 22. La place de l'eau dans ces rituels
- les usages de l'eau dans ces rituels (la spécificité des sources d'eau utilisées)
- les rituels de l'eau
- les eaux rituelles (nommer toutes les sources d'eau couvertes d'interdits)
- nommer les interdits à respecter pour ces eaux
- divinités protectrices de ces eaux
- citer les sources d'eau utilisée pour la thérapie des maladies
- citer les sources d'eau qui rendent malade

Sous thématique 5 : Accès au service de santé et information sur la bonne hygiène

ST 23. A combien de kilomètre de votre communauté se trouve ?
- le thérapeute traditionnel le plus fréquenté en cas de maladie de l'eau ;
- le centre de santé le plus proche ;
- le lieu d'achat de médicament le plus proche.

ST 24. Accès à des informations sur comment garder la bonne santé
- action des ONG
- information par les agents de santé
- information par les médias
- autres sources d'informations
- messages de la bonne santé véhiculés par ces différents acteurs

ST 25. Accès à des informations sur les pratiques d'hygiène ?
- action des ONG
- information par les agents de santé / d'hygiène
- information par les médias
- autres sources d'informations à propos de l'hygiène et messages véhiculés

ST 26. Accès à des informations sur les causes et comment éviter les maladies telles que : angine diphtérique, bilharziose, ulcère de buruli

ST 27. Nommer les pratiques liées à la bonne hygiène / la mauvaise hygiène ici

Termes locaux pour désigner la bonne hygiène / la mauvaise hygiène ou la malpropreté

Perception de la malpropreté / impur

Perception de la propreté / pur

Lien entre malpropreté et impur

Lien entre propreté et pur

Lien entre violation d'interdit, malpropreté et impureté

Lien entre violation d'interdit, le propre et le pur

Lien entre le respect des règles sociales, le propre et le pur

Lien entre le respect des règles sociales, le malpropre et l'impur

Sous thématique 6 : Rapports entre l'eau et les pratiques d'hygiène : le lavage des mains
Le lavage des mains, quelle utilité ?
Moments de lavage des mains
Eau utilisée pour le lavage des mains
Contraintes liées au lavage des mains
Expériences du lavage des mains

Titre : Le lavage des mains : un geste pour éviter les risques de maladies

Guide d'entretien de groupe

Profil selon les personnes disponibles : relais communautaire, enseignant, personne habileté à casser l'angine, personne expérimentée dans le diagnostic des maladies, acteurs de soins non professionnels, thérapeute, chef religieux ou de culte.

Date de l'enquête /___/___/ ___/___/___/___/

Durée de l'entretien /___/___/___/ en minute

Commune :……Arrondissement :……
Village :……..
Hameau……
Nombre des membres du groupe interrogé /___/___/

N°	Nom et prénoms	Sexe	Age	Fonction / rôle dans la communauté

Perception sociale de l'Eau
Selon la croyance populaire, quels sont les mythes liés à l'origine de l'eau dans votre communauté (représentations sociales de l'eau)
Sources d'eau sacrée ou à usage rituel dans votre communauté
Divinités protectrices de chaque source d'eau sacrée
Interdits relatifs à chaque source d'eau sacrée
Proverbes, expressions locales, chansons, contes et dictons pour magnifier l'eau, dire eau, exprimer la sacralité de l'eau
Sacrifices et rituels de l'eau
Acteurs et rôles dans ces sacrifices

Usages de l'eau et la notion de risque
Différents usages de l'eau dans votre communauté
Comportements à risque dans les usages de l'eau

Représentation de la notion de risque dans les usages de l'eau
Les bienfaits de l'eau
Les mauvais souvenirs de l'eau à l'issu des usages
L'eau vue comme objet dangereux, de menace
Personnes les plus exposées (vulnérables) au risque de maladies de l'eau selon les usages identifiés
Perception de la vulnérabilité des personnes dans les usages de l'eau
Expressions locales, contes, chansons, dictons et proverbes pour exprimer le risque, la vulnérabilité, le danger, la menace

Le lavage des mains : enjeux et contraintes/ rapports entre l'eau et la main
Pourquoi se laver les mains ? (bénéfices attendus du lavage des mains)
Quelles sont les difficultés liées au geste de lavage des mains ?
Perception locale des règles d'hygiène relatives à l'eau

Sens et significations des interdits de l'eau ci-après
1 ne pas y mettre du panier

2 une femme en menstrues ne doit y puiser l'eau

3 on ne dit pas Ana

4 on ne dit pas hun

5 ne pas traverser à pirogue

6 on n'y apporte pas de marmite à suie

7 nourrice de moins de trois mois n'y puise pas l'eau

Sens et significations des interdits liés à l'environnement, l'hygiène et l'assainissement ci-dessous
1 ne pas concasser les noix de palme la nuit
2 ne pas balayer la nuit
3 ne pas griller de maïs sec (jour, nuit)
4 ne pas voir sa femme nue à la douche
5 ne pas travailler au champ le jour du marché de Sèdjè-Dénou
6 dès qu'il y a décès on ne doit plus travailler au champ
7 ne pas implorer le malheur à quelqu'un par une divinité
8 ne pas faire de dispute la nuit
9 ne pas/plus accomplir les sacrifices aux divinités
10 nous ne mangeons pas le crocodile
11 nous ne mangeons pas le légume tètè (épinard)
12 nous ne mangeons pas la souris
13 nous ne mangeons pas le champignon
13 ne pas commettre d'adultère
Quels sont les dictons ou proverbes pour magnifier l'hygiène ou la propreté ?
Exemple : en fon il est souvent dit : « Koklo gnon dèkpè bo adotin ton koudji » qui veut dire « la poule est belle mais son lit est sale ».

Rituels et sacrifices liés à ces interdits
Sacrifices aux divinités qui se font encore dans votre communauté
Place, sens et signification de l'eau dans ces sacrifices / Nature de l'eau utilisée
Acteurs de chaque sacrifice cité ? (ceux qui sont concernés, mobilisés pour la réalisation)
Que font-ils ?
Vécu et récit sur ces sacrifices
Proverbes, chansons ou dictons qui expriment les formes d'interdits de votre communauté
Proverbes, chansons ou dictons qui expriment les rituels de l'eau dans votre communauté

Etiologie des risques de maladies de l'eau
Perception des causes des maladies de l'eau
Prendre tous les éléments de causes évoqués (voir les entités de la persécution)

Nosologie des maladies résultant des risques d'usage de l'eau
Expressions locales pour désigner chaque maladie provenant des usages de l'eau

Rôle de l'eau dans la thérapie des maladies résultant des risques d'usage de l'eau
Eau qui guérit la maladie dans votre communauté
Eau utilisée dans la fabrication de potion de traitement des maladies
A quoi sert l'eau dans la guérison de la maladie

Guide d'entretien acteurs professionnels et collectivité territoriale

Date de l'entretien /___/___/___/ Durée de l'entretien /___/___/___/

Identification

Nom :……
Prénoms ……
Sexe :…… Age :……
Situation matrimoniale :
Marié =1 Célibataire = 2 Divorcé = 3 Veuf = 4 Séparé = 5
Niveau d'instruction :
Alphabétisé =1 Primaire = 2 Secondaire = 3 Supérieur = 4 Non instruit= 5 Non alphabétisé= 6
Ethnie :
Fon =1 Aïzo = 2 Mahi = 3 Adja = 4 Autre = 5 Précisez :…….
Appartenance religieuse :
Catholique = 1 Protestant = 2 Musulman = 3 Tradition = 4 Autre = 5 Précisez :……
Commune :……..Arrondissement :……..
Village :…….. Hameau……

Prestataire de service eau, hygiène / assainissement et santé et relais communautaire

Thématique 1 : Eau et hygiène / assainissement

Q1. Acteurs de l'offre des services de l'eau et de l'hygiène / assainissement dans cette communauté

Q2. Catégories de personnes qui demandent les services de l'eau et de l'hygiène / assainissement dans cette communauté

Q3. Contraintes liées à la fourniture des services de l'eau et de l'hygiène/ assainissement

Q4. Connaissance des textes de loi sur l'eau et l'hygiène/ assainissement dans le cadre de votre travail (prendre copie)

Q5. Quels usages faites-vous de ces textes (les textes entre la pratique et la connaissance)

Q6. A votre avis qu'est-ce qu'une eau potable ? (donnez en toutes les caractéristiques possibles)

Q 7. A votre avis, l'eau peut-elle rendre malade ? Expliciter votre réponse

Thématique 2 : Santé et risque de maladie

Q8. Acteurs de l'offre du service de santé dans cette communauté

Q9. Catégories de personnes qui demandent votre service

Q10. Maladies prioritaires liées à l'eau selon le ministère de la santé

Q11. Maladies les plus fréquemment rencontrées et soignées dans cette communauté

Q12. Quel sont les rapports des maladies suivantes avec l'eau selon vous ?

- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

Q13. Fréquence de ces maladies ces 10 dernières années dans cette communauté (prendre les relevés épidémiologiques si possible)

Q14. Signes et manifestations cliniques des maladies telles que

- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

Q15. De quels villages viennent les malades concernés par ces maladies ?

Q16. Causes de ces maladies

L'eau comme la cause de ces maladies

Les personnes vulnérables

Les risques de vulnérabilité

Votre perception de la notion de risque de maladie dans la localité

Votre perception de la notion de vulnérabilité au risque de maladie

Q17. Contraintes dans la prise en charge des maladies telles que :

- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

* par rapport au cadre de travail
* par rapport au plateau technique
* du point de vue du personnel
* du point de vue de la gestion administrative, technique et financière
* du point de vue des malades et des usagers.

Q18. Votre vécu avec les malades de :

- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

Elus locaux

Actions menées dans l'offre du service de l'eau potable

Nombre de points d'eau potable par village dans l'arrondissement de Sèdjè-Houègoudo

Contraintes liées à la fourniture de l'eau potable dans cette localité de votre commune

Pour vous qu'est-ce qu'une eau potable ?

Les sources d'eau non potable dans la localité

En quoi l'absence d'eau potable constitue un risque pour la santé des populations selon vous ?

A quoi les acteurs de votre localité utilisent l'eau ? (catégoriser les usages de l'eau par sources d'eau)

Perception de la notion de risque de maladie dans les usages de l'eau

Les groupes ou personnes vulnérables

Perception de la notion de risque de maladie, de vulnérabilité et de danger

L'eau comme objet dangereux : expliquer votre point de vue

Que faites-vous pour donner une eau potable à vos populations ?

Que faites-vous pour la bonne santé des communautés ?

Votre vécu de la notion de transfert de compétence dans l'offre du service eau / santé / hygiène et assainissement

Acteurs et leurs rôles dans l'offre des services dans votre localité :

- eau ;
- hygiène / assainissement ;
- et santé.

Guide d'entretien personne ayant vécu la maladie de l'eau

Date de l'entretien /___/___/___/ Durée de l'entretien /___/___/___/

Identification

Nom :……
Prénoms ……
Sexe :…… Age :……
Situation matrimoniale :
Marié =1 Célibataire = 2 Divorcé = 3 Veuf = 4 Séparé = 5
Niveau d'instruction :
Alphabétisé =1 Primaire = 2 Secondaire = 3 Supérieur = 4 Non instruit= 5 Non alphabétisé= 6
Ethnie :
Fon =1 Aïzo = 2 Mahi = 3 Adja = 4 Autre = 5 Précisez :…….
Appartenance religieuse :
Catholique = 1 Protestant = 2 Musulman = 3 Tradition = 4 Autre = 5
Précisez :……
Commune :……..Arrondissement :……..
Village :…….. Hameau……

Q1. Parmi les maladies suivantes, de quoi avez-vous souffert au moins une fois dans votre vie ?
- angine ;
- bilharziose ;
- ulcère de buruli.

Q2. Comment la maladie vous est-elle arrivée ? (période, occasion, manifestation, etc.)
Q3. A votre avis, quelle a été la cause de votre maladie ?
Q4. En quoi l'eau peut-elle apporter la maladie, le mal ou faire le bien ?
Q5. Y-a-t-il selon vous des risques liés aux usages de l'eau dans votre communauté ? lesquels ?
Q6. Quelle est selon vous votre perception de la notion de maladie liée aux usages de l'eau ?
Q7. Comment avez-vous perçu cette maladie ?
Q8. Comment avez-vous vécu cette maladie ?
Q9. Où vous vous êtes fait soigner ?
Q10. Qu'est-ce que vous avez eu comme mauvais souvenir de cette maladie ?
Q11. Qu'est-ce que la maladie vous a apporté de bien ?
Q 12. Qui sont les personnes avec qui vous avez gardé les liens pendant votre maladie ? (estimation en nombre, nommez ceux dont vous vous en souvenez encore).
Q13. Quelles sont les pratiques que vous pensez bonnes / mauvaises dans vos rapports avec l'eau ? (partager une de vos souvenir de l'eau avec nous).

Grille d’observation

Les sources d’eau

Les pratiques auprès des sources d’eau

Les activités qui utilisent l’eau

Les personnes en charge du transport de l’eau

Les pratiques liées au puisage et au transport de l’eau

Les usages de l’eau

Les usages à risque liés à l’eau

Annexe VI : Article 1

TITRE : USAGES DE L'EAU ET RISQUE DE MALADIES HYDRIQUES EN CONTEXTE AYIZƆ AU SUD-BENIN : UNE CONTRIBUTION ANTHROPOLOGIQUE

MELIHO PIERRE CODJO
DS-A / FLASH / UAC
BP : 207 Cocotomey
Tél. : 00 229 95 05 48 15 / 97 38 53 84
Courriel : pierre.meliho@aol.fr

Résumé

Ce texte décrit et analyse les usages de l'eau en rapport avec la notion de risque de maladies liées à l'eau chez les Ayizɔ de Sɛjɛ-Hwɛgudo à Zɛ̀ɛ́ (Sud-Bénin, Afrique de l'Ouest francophone). Il met en parallèle les débats actuels des politiques environnementales et de santé publique dans un contexte socioculturel. Réalisé à travers des enquêtes qualitatives entre 2010 et 2012, l'étude met en évidence la complexité des politiques environnementales et sanitaires en lien avec les considérations socioculturelles dans le cadre des usages de l'eau. Les résultats obtenus montrent différents usages de l'eau : usages domestiques ou ordinaires, rituels, économiques, ludiques, etc. Ces usages impliquent autant des sources d'eau non sacrée : le lac (Hlàn), la rivière Mɛkuto, les marigots Dosogba et Agbodo que des sources d'eau sacrée : la rivière Doví, les marigots (Nɛwɛ, Godro), les bas fonds (Hwɛ, Ahwangnan). Le risque de maladies relatif aux usages de l'eau est moins perçu par les acteurs. Ce qui justifie la persistance des pratiques socioculturelles liées à l'eau dont résulte la banalisation de la notion de risque. En conclusion, les populations subissent les risques hydro climatiques qui engendrent les nombreux cas de maladies liées à l'eau.

Mots clés : eau, usages de l'eau, risque de maladies hydriques, Ayizɔ.

Abstract

This paper describes and analyzes the use of water in connection with the notion of risk related to water diseases in Ayizɔ of Sɛjɛ-Hwɛgudo to Zɛ̀ɛ́ (South Benin, west Africa french). It compares the current debate on environmental policy and public health in a sociocultural context. Achieved through qualitative surveys between 2010 and 2012, the study highlights the complexity of environmental and health policies in line with the socio-cultural considerations in the use of water. The results show different uses of water: domestic or ordinary uses, ritual, economic, recreational, etc.These practices involve all sources of non-sacred water lake (Hlan, Mɛkuto), the river Agbodo that sacred sources of water: the Dovi river backwaters (Nɛwɛ, Godro), low funds (Hwɛ, Ahwangnan). The risk related to use of water-borne diseases is less perceived by the actors. What justifies the persistence of socio-cultural practices related to water which results in the trivialization of the concept of risk. In conclusion, the populations are the hydro climatic risks which generate many cases of water-related diseases.

Keywords: water, water use, riskof waterborne diseases, Ayizɔ.

Introduction

L'étude du risque de maladie liée à l'eau a émergé au XXIè siècle où le monde entier considère le thème de l'eau comme les enjeux de cette ère (Tonutti 2007, Euzen 2010). L'eau a un caractère ambivalent étant donné qu'elle donne la vie et peut en même temps rendre malade quand elle est contaminée (Caprara, 2000). Ayadi Ali[400] précise,

> qu'« *en analysant les enjeux et les risques liés à l'eau d'un point de vue médical, il faut considérer qu'il y a des maladies profondément enracinées dans certains pays de la rive sud de la Méditerranée, surtout dans certaines régions où le déséquilibre régional est assez fort ; ici les problèmes sont relatifs à la qualité de l'eau potable et les risques sont liés aux rapports de la population avec l'eau. (…) quand on enseigne les maladies relatives à l'eau, on s'arrête habituellement sur les manifestations strictement cliniques du problème, et généralement ce qui est occulté c'est l'aspect anthropologique du comportement de la population vis-à-vis de cette eau qu'elle consomme et utilise pour l'irrigation dans l'agriculture, etc.* ».

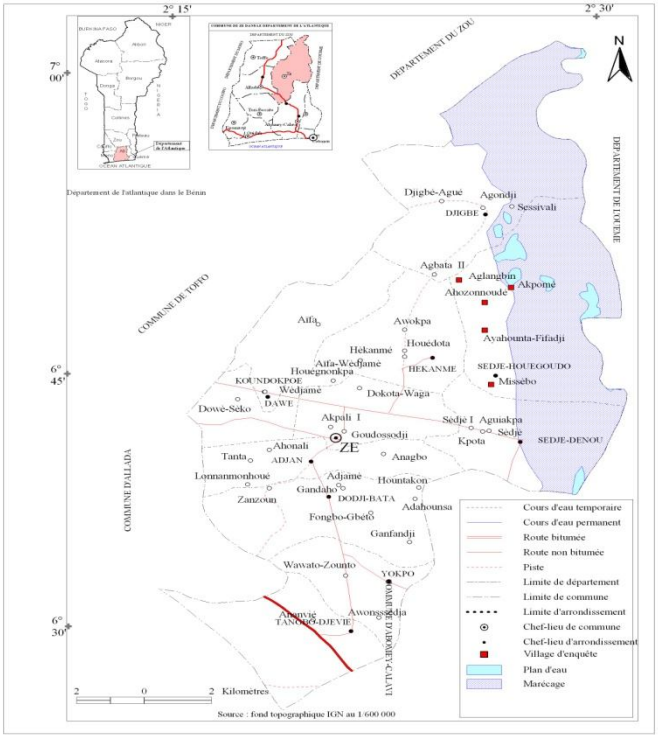
[400] Professeur de Médecine, Chef de service du Laboratoire de Parasitologie, CHU Habib Bourguiba, Faculté de Médecine, Université de Sfax pour le Sud. Il a fait cette réflexion lors des assises portant sur "*Eau et Santé Publique en Méditerranée : Le partage de connaissances, sciences médicales et humaines*" en 2004.

Dans cette perspective, ce texte décrit et analyse les usages de l'eau en rapport avec la notion du risque de maladie en terre Ayizɔ de Sɛjɛ-Hwɛgudo à Zɛ̀ɛ́ (Sud-Bénin, Afrique de l'Ouest francophone). Cette étude est inspirée des exigences interdisciplinaires des politiques environnementales, des sciences sociales et de la santé publique.

Matériel et méthode

Les données ont été recueillies par immersion ethnographique en milieu Ayizɔ de Sɛjɛ-Hwɛgudo à Zɛ̀ɛ́ (Sud-Bénin, Afrique de l'Ouest) et ce, dans cinq villages à savoir Akpomɛ̀, Axɔzɔnnùɖɛ̌, Ayahunta-Fifají, Hwɛgudo centre et Mísɛbo entre 2010 et 2012 (voir carte ci-dessous). Le groupe cible est composé des usagers de l'eau et des enseignants retenus par choix raisonné. Les données ont été traitées par la technique d'analyse de contenu.

Figure 1 : Carte du secteur d'étude



Situation du secteur d'étude dans la commune de Zè

Résultats

1. Influence des sources d'eau sur les usages sociaux de l'eau

Les usages de l'eau sont en pleine mutation en fonction de la perception et de la dynamique des relations entre l'homme et cette ressource naturelle. Selon Euzen A. (2010),

> « *les pratiques liées à l'usage de l'eau sont multiples et singulières, se construisent à partir des représentations individuelles de l'élément eau, des perceptions de sa qualité, des expériences individuelles et collectives, ainsi que du contexte* ».

Dans le contexte de cette étude, il a été répertorié plusieurs sources d'eau dont les usages interfèrent en relation avec les perceptions des acteurs et les contraintes environnementales.

1.1. Les usages des sources d'eau non sacré

Les sources d'eau non sacrée sont celles qui ne sont pas divinisées. Dans l'air d'étude, Hlàn et Mɛ̀kútɔ à Akpomɛ̀ et Agbodo à Axɔzɔnnùɖɛ̌ sont les sources d'eau de cette catégorie.

Hlàn, une lagune du fleuve Ouémé[401] borde les derniers villages (Aglángbén et Akpomè) de l'arrondissement deSɛjɛ-Hwɛgudo à Zèé. Mèkútɔ est contigüe à Hlan. Agbodo est une source d'eau naturelle à Axɔzɔnnùɖé. Les usages qui sont faits de ces sources d'eau sont d'ordre ordinaire, économique, liés au transport, etc. comme l'indique les photos ci-dessous.


Photo 1 : Bain à Mèkútɔ


Photo 2 : Distillation du vin de palme


Photo 3 : Déplacement à pirogue

Source : Mêliho, mai-juin 2010 et janvier-février 2012

Les usages ordinaires sont relatifs au bain, à la lessive, au puisage à des fins domestiques (boisson, préparation de repas, etc.). Au cours du bain illustré par la photo 1, l'immersion de l'acteur social crée un contact direct avec l'eau sans qu'il ne se préoccupe de sa qualité. L'usage par le bain est moins contraignant pour les usagers qui apprécient mieux les sources d'eau naturelles. *« Pour la population, l'eau est fraîche, de bonne saveur et mousse bien. Donc, elles ne peuvent pas la laisser*[402]» (Mêliho et *al.*, 2012 : 578). « *Pour la lessive et la toilette du corps, personne ne se lave avec l'eau de la pompe ; tout le monde se lave avec* Akpo *ou* Hlàn[403]». *« Néwé Gbà sert dans la lessive car l'eau de la pompe ne fait de mousse*[404] ». Les points d'ancrage de ces verbatims portent sur les perceptions de l'eau, de ses usages et des contraintes auxquelles sont exposés les usagers. Ils mettent l'accent sur les déterminants chimiques et sociaux dont relèvent les critères des usages ordinaires de l'eau.

Les usages de l'eau dans les activités de production et de distribution de la richesse sont illustrés par les photos 2 et 3. La photo 2 montre le dispositif de transformation du vin de palme en alcool communément appelé *Sodabi*. Dans le système mis en place, trois canaris positionnés en vases communiquant et contenant de l'eau jouent le rôle de refroidisseur du système. Le dispositif est surveillé ici par la femme pendant que l'homme est allé chercher le vin de palme. La notion de division du travail social[405] est bien partagée dans les pratiques des enquêtés avec la répartition des rôles. Un autre aspect important des usages de l'eau à des fins de production de la richesse est relatif au déplacement et au transport (photo 3). Madame se déplaçant à pirogue pour le marché est rappelé au sujet d'une commande et l'enfant vient lui remettre de l'argent. Ce dernier est à moitié immergé dans l'eau et court plusieurs risques qui sont effacés par les habitudes. Les usages varient en fonction de la nature des sources d'eau.

1.2. Les usages des sources d'eau sacrée

Les usages des sources d'eau sacrée sont rituels en raison de la présence de divinités. On distingue dans le milieu d'étude Godro à Akpomè, Ninwe à Axɔzɔnnùɖé, Dovi à Misèbɔ, Ahwangnan à Ayahunta-Fifadji. Dans le cadre des adorations traditionnelles l'usage de l'eau prend différents aspects. Selon un enquêté, « *l'eau est utilisée dans les rituels et cérémonies*[406] ». Dans ce cadre, l'eau est un élément et le tout premier de l'ordonnance culturelle prescrite pour tout rituel. Sín = eau, àhàn = liqueur, àtá = piment de guinée, òvì = cola rouge à quatre quartier, ɖɛ́xodó = franc symbolique,.. sont les minima souvent demandés pour les rituels (Mêliho et *al.*, 2012 : 584).

[401] La lagune Hlàn est située à la limite avec les communes d'Ajohun et de Bonu dans la vallée de l'Ouémé.
[402] Propos recueilli le 11 juin 2010 à l'EPP Hwɛgúdò centre.
[403] Déclaration d'un enfant à l'EPP Akpomè, 27 mai 2010.
[404] Propos d'un enquêté à Axɔzɔnnùɖé, le 11 juin 2010.
[405] Durkheim Emile, *De la division du travail social*, Livre 1, Paris, PUF, 1967
[406] Déclaration d'un enquêté à Akpomè, le 27 mai 2010.

Néwé rayonne sous trois divinités Dan[407] et reçoit un sacrifice de trois moutons chaque année. L'expression « *Mîi na hu gbɔ nú Néwé*[408] » annonce chaque fois le sacrifice. Ce rituel traduit la dime que les hommes doivent à cette eau. « *Suite aux succès obtenus dans la pêche de l'année, on tue le nombre d'animaux au vœu des hommes et des dignitaires (poulet, mouton, riz, et tout ce qu'il faut pour faire la fête* »[409]. Ces rituels symbolisent la reconnaissance aux puissances tutélaires. Le sacrifice finit par jet de feuilles mortes et sèches dans l'eau, symbole de poissons à fructifier pour la saison prochaine de pêche. Le sacrifice est le lieu où s'entretiennent des relations entre différents acteurs dont les dignitaires représentés par les aînés et les sages représentant les tòmèxó autour de qui les autres interagissent par des rapports hiérarchisés de l'ordre ascendant.

Godro porte le nom de sa divinité. L'annonce de ses rituels se fait par l'expression « *Mîi jén yì nû wá gbé ɖò Godro hɔnto*[410] ». Godro a un dignitaire. Principal acteur des sacrifices, ce dernier est assisté par les autres dignitaires de culte vodun et les sages et notables qui représentent l'œil de personnes averties. Les relations entre ces différents acteurs sont aussi hiérarchisées et reposent sur la notion de responsabilité.

Dans le cadre des sacrifices à Dòví, un enquêté déclare : « Dòví ɖǒ yèsu »[411]. Sa divinité est "Dàn Nánmènú[412]", c'est un "Tɔvodún[413]" qui a deux adeptes "Dànsì" (la femme de Dan). Les acteurs impliqués dans ses sacrifices sont le "Dànsì " entouré des " Tòmèxó "[414]. Selon les responsabilités devant Dàn Namènú, Tòmèxó lè (les sages du village) ordonnent les rituels et "Dànsì" (les adeptes) accomplissent les rites. « *Les cérémonies sont encore organisées quelquefois de nos jours*[415] ». Il ressort ici comme dans le cas de Godro des relations hiérarchisées sans une structure ascendante. Le pouvoir conféré à Dànsì n'est pas lié à l'âge, mais plutôt à une responsabilité que les ancêtres lui ont confiée. Dans l'accomplissement des rituels, les sages du village jouent le rôle de garant du respect des normes préétablies.

L'eau intervient aussi dans les rites de purification tels que : "awú*srasrá*" = purification, "*E nɔ nyì ázɔn*" = on va dire au revoir à la maladie, "*E nà kplɔ xwé*" = on va purifier la maison, " *E nà kplɔ tò*" = on va purifier le village dans le cadre d'une épidémie. Une dernière catégorie de rituel concerne la réconciliation (" *E nà tún sìn* ") pour le règlement de conflit en contexte social. Ces usages alternent différentes sources d'eau et induisent des comportements à risque dont résultent les maladies dites de l'eau.

2. Des usages de l'eau au risque de maladies hydriques : un risque banalisé ou effacé ?

La réflexion selon laquelle si l'eau est malade les hommes vont l'être également et que la santé de l'homme dépend de la santé des eaux (Drain Michel, 2004) est moins perçue par les usagers. « *A la dernière crue, on voit les excréments humains et d'animaux dans l'eau, mais on la prend pour boire*[416] ». Ce verbatim dit tout sur la notion de risque banalisé et effacé par les habitudes. L'encadré 1 renchérie cette perception du risque.

---

[407] "*Dàn*" est utilisé pour désigner le serpent en langue locale. Dans le cas d'espèce, il désigne une divinité appartenant au panthéon religieux du Sud Bénin.
[408] Nous allons tuer de moutons pour la divinité Néwé.
[409] Propos d'un enquêté, 11 juin 2010.
[410] Nous voudrions organiser les rituels et sacrifices devant la maison de Godro.
[411] Propos d'un enquêté de Misèbɔ, le 11 juin 2010.
[412] Le nom utilisé pour désigner la divinité responsable de cette source d'eau en langue Ayízɔ̃.
[413] Divinité qui réside dans l'eau (To=eau, vodun=divinité).
[414] Les sages du village en langues Ayízɔ̃, fon. Le pluriel s'écrit " Tòmèxó lè".
[415] Propos du même enquêté, 11 juin 2010.
[416] Propos d'un enseignant à Akpomé, le 27 juin 2010.

Encadré 1 : Témoignage sur le vécu de l'ulcère de buruli

Quand j'étais écolier en 1984 à Ajòhun, j'étais venu en week end et nous avons joué au ballon. Après le jeu, je me suis lavé dans le lac Akpó / Hlàn comme d'habitude pour tout le monde. Dans mon sommeil la nuit, j'ai senti de sévères brûlures au pied. J'avais informé mon père qui n'avait pas cru à mes propos. Quelques jours plus tard, la partie a donné un bouton puis une plaie. C'était le début de l'ulcère de buruli, mes parents et moi ne savions pas. Sur insistance d'un oncle, j'ai été conduit plus tard à l'hôpital "La Croix de Zènvíɛ" où j'ai été soigné et guéri. Personne ne savait que c'était un ver qui a été à l'origine de cette démangeaison qui a donné lieu à cette maladie. Au départ, on l'attribuait à une provocation (azɔnɖɔnúmɛ̀ = maladie provoquée, aze = sorcellerie et autre maléfice). Après la guérison, j'ai repris les classes pour avoir mon CEFEB.

Récit d'un enquêté à Akpomɛ̀, 27 mai 2010

Du contenu de ce récit il se dégage quelques points d'ancrage. D'abord l'habitude renouvelée de bain dans l'eau de source naturelle. Ensuite la surprise de la rencontre du corps humain avec un vecteur de maladie. Enfin l'attribution de la survenue de la maladie à des causes supposées connues (maladie provoquée, sorcellerie, etc.) qu'à des causes inconnues et non maîtrisables (microbes). Il en résulte que le danger de la survenue d'une maladie par les usages de l'eau n'est pas perçu au regard de la familiarité avec cette ressource. On retient que toute représentation sociale est formulée sur du vécu, renforcé par les habitudes qui prennent corps dans les us et coutumes[417]. Dans un second cas, la survenue des maladies fait oublier la reconnaissance des vers, des microbes et de l'eau pour orienter l'étiologie vers les causes surnaturelles. Ainsi, le maléfice humain, la sorcellerie, les divinités et les êtres invisibles (núɖǒyɛ́mɛ̀) ont été également évoquées selon le registre persécutif des maladies dans l'univers d'étude. D'autres enquêtés renchérissent ces réflexions : « *le vomissement et l'angine sont fréquents chez presque tous les enfants. Ceci entraîne toutes les autres maladies, notamment corps chaud, anémie,…*[418] ». « *Je sais qu'il y a une femme de ce village sous traitement de l'ulcère de buruli au Centre de Dépistage et de Traitement de l'Ulcère de Buruli à Alàdà. Aussi, une dizaine d'enfants sur 65 souffrent-ils actuellement de la teigne à l'école*[419] ». Un enseignant témoigne des perceptions des parents à propos de l'angine chez un enfant « *pour eux, ces maladies sont liées à la sorcellerie. On ne parle jamais de l'eau en tant que vecteur de maladie. Pour le cas d'un enfant qui souffre souvent de l'angine, il suffit que l'enfant aille en vacances pour être guéri. Mais, quand il revient le mal reprend son cours. Ses parents reconnaissent que lorsque l'enfant part d'ici, il quitte l'œil des sorciers et il est gu*éri[420] ». Le récit de l'encadré 2 illustre mieux ces perceptions du risque.

Encadré 2 : Vécu d'un enfant à propos de la bilharziose

Un jour, après un bain au marigot, je suis rentré tout frissonnant. J'avais le corps chaud et je ne pouvais pas rester à l'air libre. Mes parents m'ont donné du paracétamol, mais je n'ai pas trouvé la guérison. La maladie a persisté pendant une semaine, le temps pour mes parents d'expérimenter les remèdes que proposaient les autres. Quelqu'un a même soupçonné une tante qui aurait provoqué cette maladie par moi puisqu'elle avait un différend avec mon père. C'est bien après que mes parents ont osé m'emmener au centre de santé où j'ai été soigné puis guéri.

Récit d'un enfant à Ayahunta-Fífàjí, le 11 juin 2010

Ces résultats sont corroborés par Mêliho (2002-2003 : 55) pour qui « *ce qu'il faut retenir de l'analyse des représentations sociales et collectives liées aux maladies hydriques en milieu Ayízɔ̃, c'est que pour ce groupe socio-ethnique, lesdites maladies sont engendrées plus par les facteurs socio-culturels -empoisonnement, hommes maléfiques, sorciers, divinités et ancêtres-*

[417] Extrait du manuscrit du mémoire de DEA, 2009-2010, pp. 82-83
[418] Propos d'un enseignant à l'EPP Misɛ̀bɔ, 11 juin 2010.
[419] Propos d'un responsable d'école à Akpomɛ̀, 27 mai 2010.
[420] Propos d'un enseignant à l'EPP Misɛ̀bɔ, 11 juin 2010

que les conditions d'hygiène et d'assainissement ». Monnier J. et *al.* (1984 : 10-11) confirment ces observations en ces termes « *pour certains peuplades primitifs, les maladies ont des causes surnaturelles et représentent la vengeance des dieux et le salaire du péché* ».

Discussion et Conclusion

Cette contribution de l'anthropologie aux réflexions actuelles sur l'eau, bien commun de l'humanité, droit de tous, montre que l'eau, dans son état naturel, reste une ressource mieux appréciée et mieux utilisée par les hommes. Les usages ne facilitant pas la perception de l'eau comme provoquant la maladie bien que contaminée, on assiste à un effacement du risque par les rapports sociaux et les habitudes. Evoquant les facteurs déterminants de la perception du risque à propos du tabagisme, Bodenmann et *al.* précisent que « *si le risque est considéré comme volontaire, « domestique », généralisé, familier ou d'origine naturelle, il sera perçu comme faible* » (in *Revue médicale Suisse* : 2). Desclaux et Egrot (2003 : 438) évoquent la notion du *risque minime* dans le cadre de la transmission mère-enfant du VIH. Ainsi, il découle de cette étude que la récurrence des maladies de l'eau chez les Ayízɔ̃ de Sɛjɛ-Hwɛgúdò est un indicateur de la banalisation des comportements à risque dans les usages de l'eau. Ces comportements sont soutenus par l'offre providentielle de source d'eau naturelle et les contraintes hydro climatiques. La familiarité augmente le « risque banalisé » et les maladies liées à l'eau sont négligées. On retient que le risque est effacé par les habitudes.

Références bibliographiques

Ayadji A. et *al*., 2004. Table ronde : comment agir ensemble. In. *Actes de la conférence Euro-Méditerranéenne. Eau et santé publique en Méditerranéen : le partage de connaissances, sciences médicales et humaines*

Bodenmann P., Rossi I, Cornuz J., « Perception du risqué lié au tabagisme: données et interrogations ». in *Revue Médicale Suisse*. numéro 3072. pp. 1-9

Desclaux A., et Egrot M., 2003. « Le chiffre et ses interprétations logiques sous-jacentes aux discours médicaux contemporains sur le risque VIH ». in *Leca A. et Vialla F. Le risque épidémique Droit, histoire, médecine et pharmacie*. Aix-Marseille : Presses Universitaires d'Aix-Marseille. pp. 435-446

Euzen A., 2010. *L'eau à la maison : Approche anthropologique des usages de l'eau du robinet dans l'espace domestique à Paris.* Paris : Editions universitaires européennes. 368 p.

d'Alessandro E., « Prévenir le risque infectieux à l'hôpital ? », *Anthropologie et santé* [En ligne], 4 | 2012, mis en ligne le 28 mai 2012, consulté le 06 août 2012. URL : http://anthropologiesante.revues.org/835

Caprara A., 2000. *Transmettre la maladie. Représentations de la contagion chez les Alladian de la Côte d'Ivoire. Paris : Karthala*. 214 p.

Massé R., Weinstock D., Désy M. et Moisan C., « Perceptions populaires du risque et savoirs experts en contexte de pandémie : le cas du A(H1N1) au Québec. », *Anthropologie et santé* [En ligne], 3 | 2011, mis en ligne le 28 novembre 2011, consulté le 06 août 2012. URL : http://anthropologiesante.revues.org/739

Mêliho P., et *al.*, 2012. « Usages de l'eau et comportements à risque chez les Ayizɔ de *Zɛ̀ɛ́* (Bénin) : vers une anthropologie du risque », in *Actes du Troisième Colloque des Sciences, Cultures et Technologies de l'UAC-Bénin*, Espace CIEVRA Afrique, Volume 1 Lettres-Sciences Humaines, Sections Education et Lettres, Histoire et Philosophie, Sociologie, pp. 567-592

Mêliho P., 2002-2003. "*Environnement et santé : approche socioculturelle des maladies hydriques en milieu scolaire dans la commune de Toffo*". Mémoire de Maîtrise (dir. A. Kpatchavi). DS-A/FLASH/UAC. 81 p.

Monnier J. et *al.*, 1980. *Santé publique santé de la communauté.* Villeurbanne : SIMEP. 444 p.

Tonutti S., 2007. *Eau et anthropologie.* Bologna : Editrice missionaria italiana. 64 p.

Annexe VII : Article 2

"USAGES DE L'EAU ET COMPORTEMENTS A RISQUE CHEZ LES AYIZɔ DE Zèé (BENIN) : VERS UNE ANTHROPOLOGIE DU RISQUE"

MELIHO P. C. (1), KPATCHAVI A. C. (2), TINGBE-AZALOU A. (3), BADA M. (4), NOUHOUAYI A. (5)

(1) MELIHO, doctorant en Sociologie du Développement EDP /, Moniteur / Assistant de recherche au Département de Sociologie-Anthropologie (DS-A) / FLASH / UAC, BP : 207 Cocotomey, Tél. cel. : (229) 95 O5 48 15, E-mail : melihopierre@yahoo.fr
(2) KPATCHAVI, Maître Assistant des Universités CAMES / DS-A, Tél. 00 229 97 33 26 14
(3) AZALOU-TINGBE, Maître de Conférences des Universités CAMES / DS-A, Tél. 229 96 21 00 57
(4) BADA, Maître de Conférences des Universités CAMES / DSLC, Tél. 95 45 96 00
(5) NOUHOUAYI, Professeur Emérite des Universités CAMES / EDP, Tél. 229 95 40 54 36

RESUME

Cet article a étudié les liens entre l'eau et ses usages à risque chez les Ayízɔ de Sɛjɛ-Hwɛgúdò. Il répond à la question de savoir *quels sont les comportements à risque qu'engendrent les mauvais usages de l'eau et leur influence sur les maladies dans la cosmogonie* A*yízɔ de* Zèé*.*

La phase empirique de l'étude a été marquée par un séjour d'immersion d'un mois (mai-juin 2010) dans cinq villages sur six de l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò, couplé avec des entrevues semi directives individuelles et de groupes, des observations directes méthodiques et de l'exploration documentaire. Le groupe cible de l'étude compose 125 personnes dont les enfants, les ménages et les prestataires de services publics de l'eau, l'éducation et la santé. L'analyse des données est fondée sur la triangulation, la systémique, l'explication des représentations émiques en lien avec la technique d'analyse de contenu et l'approche des paliers en profondeur de Gurvitch (1968) dans le cadre des usages sociaux de l'eau.

Les résultats obtenus révèlent des sources d'eau naturelles (rivière, marigot, marre, bas fonds, etc.) contre 9 forages de pompe à motricité pour une population de 4795 habitants, des puits et des eaux pluviales. L'analyse classificatoire des usages de l'eau a donné : l'usage social, économique, culturel et cultuel puis environnemental de l'eau d'une part, et à chaque usage correspond un comportement à risque sacré, profane, perçu et / ou ignorant, d'autre part.

On retient que les acteurs sociaux ne font pas nécessairement le lien entre la survenue des maladies et les comportements à risque issus des usages sociaux de l'eau.

Mots clés : usages de l'eau, comportements à risque, anthropologie du risque, Zèé

THE USAGES OF WATER AND RISKY BEHAVIOURS AMONG THE AYIZɔ OF Zèé (BENIN) : TOWARDSA RISK ANTHROPOLOGY"

ABSTRACT

This article has studied the links between water and its risky usages among the Ayízɔof Sɛjɛ-Hwɛgúdò. It answers the following question: *what are the risky behaviours generated by the bad usages of water and their influence on illnesses in the Ayízɔ cultural universe ofZèé*?

The empirical phase of this research has been marked by a one-month immersion stay (from may to june 2010) throughout five villages out of six of the district of Sɛjɛ-Hwɛgúdò, and by individual and focus-group discussions, methodical direct observations and review literature as well.The sample of the study consists of a population of 125 individuals : children, households, teachers, male nurses, nurses, hygienist s and those who are selling water. The analysis of data is based on triangulation, interdependent elements system, the explanation of the way people think, all this related to content-based analysis technique and the approach of Gurvitch (1968) which concerns with social, economical, cultural, environmental aspectsetc in the framework of social usages of water.

The results that are obtained revealed that people use water from rain, rivers, ponds, shallows, wells, etc.because there are only nine (9) sinkings for 4795 inhabitants. The typology of water usages has permitted to get : social, économical, cultural, and environnemental usages of water. Each usage corresponds to a sacred, naïve, conscious and ignorant risky behaviour.

In short, the social actors don't necessarily understand that the illnesses they catch depend on their risky behaviours they adopt while using water differently.

Keys words: usages of water, risky behaviours, risk anthropology, Zèé

INTRODUCTION

La *Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990* stipule en son article 27 que « *toute personne a droit à un environnement sain, satisfaisant et durable et a le devoir de le défendre. L'Etat veille à la protection de l'environnement*[421] ». Une conséquence de cet article, qui intéresse ce travail est que, *tout béninois a droit a une eau saine, donc potable, satisfaisante et durable et a le devoir de la défendre*. Cependant, l'eau demeure une denrée rare dans certaines localités du Bénin. Elle est polluée là où elle existe et nuit à la santé des acteurs sociaux. L'eau constitue de ce point de vue une source de maladie pour l'homme. C'est à juste titre que Mêliho (2009-2010) précise que, « *l'offre providentielle des sources d'eau naturelles favorise différents usages à risque de l'eau qui sont à l'origine des maladies* ».
Le développement de cet article se fera en trois points, notamment le matériel et les méthodes de travail, la présentation des résultats et la discussion.

1. MATERIEL ET METHODES

Le présent travail s'est déroulé dans l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò dans la commune de Zèé. La phase empirique de l'étude a été marquée par un séjour d'immersion d'un mois (mai-juin 2010) dans cinq villages sur six de Sɛjɛ-Hwɛgúdò. Les données ont été collectés à base des entrevues semi directives individuelles et de groupes avec l'utilisation de questionnaires et de guide d'entretien d'une part, des observations directes méthodiques soutenues par une grille d'observation d'autre part. Les entretiens et les observations ont été complétés par la revue documentaire qui a été transversale à toutes les phases de l'étude. Le groupe cible de cette étude est composé de trois catégories d'acteurs dont les enfants, les ménages et les différents fournisseurs de services publics liés à l'eau, l'éducation et la santé, soit 125 personnes interrogées au total.
Les données empiriques ont été analysées par les techniques de triangulation, le systémique, l'explication des représentations émiques en lien avec la technique d'analyse de contenu et l'approche des paliers en profondeur de Gurvitch (1968) dans le cadre des usages sociaux de l'eau.

2. RESULTATS

2.1 OFFRE DU SERVICE EAU A SƐJƐ-HWƐGUDO

L'offre du service eau relève du domaine de la nature (les sources d'eau naturelle), de la société civile[422] et de la communauté à travers les promoteurs de puits creusés à leurs domiciles.
Historiquement l'eau n'est souvent pas domiciliée. On va la chercher à une source quelque soit sa nature. Dans l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò, à l'instar d'autres localités rurales du Bénin, les acteurs sociaux vont chercher l'eau à la source naturelle provenant de marre qui se jette dans le fleuve Wémɛ̀ à Akpomɛ̀[423], des rivières, des marigots et des bas fonds à Axɔzɔnnùɖɛ́ (Néwé, Godro,…), Ayahunta-Fífâjí (Gbàtɔ), Misɛ̀bɔ (Dòví) et Sɛjɛ-Hwɛgúdò centre bas-fond Hwɛ̀[424]. Cet ensemble constitue ce que Elégbédé (2006-2007 : 25) appelle les écoulements de surface (des fleuves, des rivières, des marigots, des bas fonds, des cours d'eau pérennes ou temporaires).
Une autre catégorie d'eau de source naturelle rencontrée dans le milieu concerne les eaux de pluie ou eaux pluviales. Ces eaux sont recueillies par positionnement de récipients (bassines et sceaux en aluminium ou en plastique) aux extrémités inférieur des toitures. Dans certaines concessions, on

[421] *Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990*, Editions OGW, 2006, p. 14
[422] L'ONG GAiN : Global Aid Network en partenariat avec le Gouvernement.
[423] Il s'agit ici de la lagune Akpó, d'où le nom du village Akpomɛ̀ = dans la lagune Akpó. Les habitants de ce village vivent en promiscuité avec cette lagune.
[424] Hwɛ̀ est le nom du bas fond qui a donné son nom au village : d'où Hwɛgúdò = derrière Hwɛ̀, c'est-à-dire de l'autre rive de Hwɛ̀.

observe des jarres disposées à ces extrémités de façon permanente attendant impatiemment la bienveillance de dame nature à travers la volonté de la divinité Xɛ̀byoso[425].

Dans les écoles, les eaux pluviales sont recueillies dans des citernes (sìndò) hors sol à robinet (école primaires publiques Axɔzɔnnùɖɛ́, Vosá et Agyakpá[426]) dont la qualité inquiète certains enseignants. « *A l'école, il y a l'eau de citerne bourrée de poussière, source de microbe* [427]». On retient de ces propos que l'eau de citerne est potable du point de vue apparence ou du moins dans une représentation imagée. En d'autres termes, l'eau de citerne n'est pas potable étant donné que les citernes ne sont pas entretenues selon les normes relatives à l'hygiène. Les toitures par lesquelles l'eau de citerne est recueillie reçoivent dans le temps et selon les saisons toutes sortes de saletés dont la poussière, les déchets issus de la nature, les excrétas d'oiseaux et autres animaux en divagation dans l'air, ou même sur les toitures des concessions,… Il en résulte que la citerne, loin de protéger l'eau, l'expose davantage à la contamination.

Le point des sources d'eau naturelles répertoriées est fait dans le tableau synthèse ci-dessous avec au besoin leur sémiologie populaire (nom propre pour certaines et nom commun pour d'autres).

Tableau 1 : Sources d'eau naturelles et leurs noms locaux par village

Village	Nature de la source d'eau naturelle	Nom populaire
Axɔzɔnnùɖɛ́	Marigot	Nɛ́wé, Godro, Dosogbà, Agbodò
Akpomɛ̀	marre (fleuve Wémɛ̀) Marigot	Akpó ou Hlàn Mɛ̀kútɔ
Ayahunta-Fífàjí	Marigot	Gbàtɔ, Gbàsín
Misɛ̀bɔ	Rivière	Gbàsín ou Doví Lamùtɔnú Yéɖéwutɔkpá Gbéosatɔnù Délégétɔnù Yɔkɔnnutɔkpá
Sɛjɛ-Hwɛgúdò	Rivière Marigot	Hwè, Hwéhun, Tɔsísà Gbàtɔ, Tɔkpá, Gomègbàtó Gbɛ̀flíjì, Adɔvè-akɔdé, Dàkodégbà

Source : Données de terrain (mai-juin 2010)

De l'analyse de ce tableau, il ressort que dans le village Axɔzɔnnùɖɛ́, on a identifié quatre marigots répartis dans différents hameaux dont les noms propres sont respectivement Nɛ́wé, Godro, Dosogbà et Agbodò. A Akpomɛ̀, on a répertorié un marigot de nom propre Mɛ̀kútɔ et une mare nommée Akpó ou Hlàn. Le marigot recensé à Ayahunta-Fífàjí est désigné sous un nom commun populaire (gbàtɔ ou gbàsìn[428]). A Misɛ̀bɔ, on a une rivière du nom propre Dòví. Ceux qui ne connaissent pas ce nom propre la désignent aussi sous le nom populaire gbàsìn. Il a plusieurs ramifications selon les hameaux qui les utilisent. Comme le précise un interviewé « s*i quelqu'un aménage un bord de la rivière Dòví où il puise l'eau, il lui donne son propre nom ou il le désigne sous un nom de son choix pour marquer*

[425] Dieu de la foudre, du tonnerre et responsable de la pluie

[426] L'EPP Agyakpá s'est retrouvée accidentellement dans l'échantillon des écoles comme aires d'étude parce qu'une partie du village Misɛ̀bɔ partage un cours d'eau en commun avec les habitants du village du ressort de cette école qui a intéressé les observations.

[427] Déclaration d'un enseignant à l'EPP Agyakpá, le 11 juin 2010, pour témoigner de la qualité douteuse ou insalubre de l'eau disponible dans cette école.

[428] Ces deux noms communs de marigot comportent deux phonèmes (gbà et tɔ d'une part et gbà et sin d'autre part) dont un phonème commun gbà pour désigner bas fonds, boue, marécage,… et to, sin qui désigne eau. Gbàtɔ, Gbàsín désigne donc eau de bas fonds, de marécage ou de marigot.

son existence[429] », l'eau étant depuis les temps anciens l'essence de l'implantation de vie sur un territoire.
C'est ce qui justifie tout cet ensemble de noms donnés par les différents interlocuteurs, notamment "Lamùtɔnú, Yéɖéwutɔkpá, Gbéosatɔnù, Délégétɔnù, Yɔkɔnnutɔkpá"[430]. On reconnaît ici qu'une des ramifications porte le nom d'un Chef de village[431] sous une des anciennes appellations[432].

L'avènement de l'eau de forage de pompe à motricité[433] dans l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò date de 2009. Sinon, les ouvrages d'eau potable dans le milieu sont auparavant des puits creusés par des promoteurs privés à usage familial ou communautaire. Le tableau 2 qui suit présente le point des informations recueillies auprès des différents acteurs interrogés à propos de la question "*quelles sont les sources d'eau potable de la localité ?*"

Tableau 2 : Sources d'eau potables dans l'ensemble des villages

sources d'eau potable de la localité	Oui		Non		Total	
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%
Puits	26	65	14	35	40	100
Forage à Motricité Humaine	40	100	0	0	40	100

Source : Données de terrain (mai-juin 2010)

Il ressort de l'analyse du tableau que tous les cinq villages où la collecte de données a eu lieu disposent au moins d'un forage de pompe à motricité (FPM), soit 100% ménages enquêtés. Certains disposent à la fois de puits ordinaires à petit diamètre et de FPM, soit 26 ménages contre 14 ne disposant pas.

Cependant, on ne saurait conclure à une disponibilité totale de l'eau potable étant donné que les villages sont constitués de plusieurs hameaux et la source d'eau est souvent implantée, soit à la périphérie ou au centre quelque fois. C'est à ce sujet qu'un regard global sur la situation dans l'ensemble des villages donne les résultats du tableau 3.

Tableau 3 : Puits et PMH par habitants et par village

Village	Puits	FMH	Habitants
Axɔzɔnnùɖɛ̃	Oui	02	803
Akpomɛ̀	Non	03	480
Ayahunta-Fífâjí	Oui	01	1060
Misɛ̀bɔ	Oui	01	5558
Sɛjɛ-Hwɛgúdò	Oui	02	1893
Total	-	09	4795

Source : Données de terrain (mai-juin 2010)

De cette image, il ressort 09 forages pour une population de 4795 habitants. On note ainsi un faible taux de couverture en eau potable contre une abondance d'eau de source naturelle. Il en résulte une

[429] Propos d'un conseiller de village de Misɛ̀bɔ, 11 juin 2010.
[430] Lamù, Yéɖéwu, Gbéosa, Délégé, Yɔkɔnnu sont respectivement les premiers qui ont tracé le sentier vers la source d'eau Dòví au niveau des hameaux qui portent leurs noms.
[431] La plus petite unité administrative au niveau local.
[432] Délégétɔnù se décompose comme suit : délégué = appellation du Chef de village en français pour dire le représentant, répondant au nom du village, tɔ = eau et nù = vers l'eau. Délégétɔnù signifie alors vers l'eau du Chef de village pour dire qu'un chef village a eu à creuser une ramification de Dòví la rivière mère.
[433] Les forages répertoriés dans l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò sont réalisés par l'ONG GAIN (Global Aid Network) et le Centre de Dépistage et de Traitement de l'Ulcère de Buruli (CDTUB).

ambivalence de l'offre entre l'eau potable et l'eau naturelle du point de vue de la disponibilité et de la qualité[434] de l'eau.
On conclut alors que la demande dépasse l'offre du service de l'eau potable dans l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò comme l'expose le tableau ci-dessus.

2.2 DEMANDE EN EAU A SƐJƐ-HWƐGUDO

La demande en eau à Sɛjɛ-Hwɛgúdò est satisfaite par une offre providentielle provenant en premier lieu des sources d'eau naturelle, en second lieu des puits familiaux et en dernier lieu des forages de pompe à motricité humaine. On note par endroit une forte contradiction au sujet de la qualité de l'eau fournie par ces différentes sources, ce qui induit ou renforce les comportements des acteurs sociaux dans l'utilisation ou non de l'eau de ces sources. A Akpomè par exemple, les habitudes liées à l'utilisation de l'eau de la marre Akpó et de Mèkútɔ sont renforcées par la forte salinité de l'eau des deux forages dans le centre du village et la couleur jaune or parsemée de débris végétaux du forage du hameau Kɛ̀njí situé dans le même village. C'est dire donc que ces différents forages sont très peu utilisés par les acteurs sociaux dans les différentes formes d'usages au quotidien. Ou du moins, ces eaux rendent malade ceux qui les utilisent comme le constat fait le premier jour de terrain où nous avons vécu le cas de l'angine diphtérique[435] chez un nourrisson de moins d'un an. Ces observations sont corroborées par Bako-Arifari et Kpatchavi (2009 : 189) pour qui « *la disponibilité d'un point d'eau n'est pas une condition sine qua non de son utilisation. Une constante des débats sur l'hygiène et l'assainissement, c'est le lien entre qualité de l'eau et santé : moins l'eau est potable, plus les risques sanitaires sont élevés* ».
Si tant est que l'offre du service eau est défaillante et qu'il en résulte que les populations sont exposées aux maladies, quels sont les usages sociaux de l'eau et les comportements à risque y afférents dans l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò ?

2.3 USAGES DE L'EAU ET COMPORTEMENTS A RISQUE

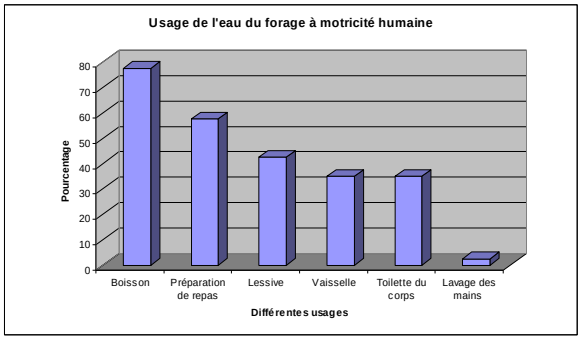
Ce travail classe les usages de l'eau identifiés dans l'aire culturelle Ayízɔ̃ de Sɛjɛ-Hwɛgúdò dans la commune de Zɛ̀ɛ́ suivant l'approche ESPECT pour parler de l'usage social, économique, culturel / cultuel et environnemental de l'eau.

2.3.1 USAGE SOCIAL DE L'EAU ET COMPORTEMENTS A RISQUE

Dans cette catégorie d'usage de l'eau on retrouve les usages domestiques, les usages liés à la santé (l'hydrothérapie), les usages liés aux loisirs, etc. Pour aborder cette préoccupation, une seule question a été posée aux ménages enquêtés, mais spécifiant les différentes sources d'eau identifiées, notamment dans les cinq villages couverts par la phase empirique dans l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò (*que faites-vous avec l'eau du forage à motricité humaine, l'eau de puits et l'eau de la rivière ou du marigot* ?). La même question reprise à l'endroit des enfants a été directe : *que fais-tu avec de l'eau* ? Les réponses obtenues sont illustrées par les graphiques qui suivent.
Ces différents graphiques exposent que l'eau, quelque soit sa source, est utilisée presque dans tous les usages domestiques qu'il s'agisse de la boisson (consommation directe), la lessive, la vaisselle, la toilette du corps, la préparation du repas, le lavage des mains,… Les ménages enquêtés et les enfants l'ont reconnu à travers les réponses obtenues.
On observe que l'eau du forage à motricité humaine est utilisée dans la boisson (graphique 1) avec une fréquence élevée tandis que l'usage de l'eau de puits domine dans la préparation du repas et les autres usages (graphique 2).

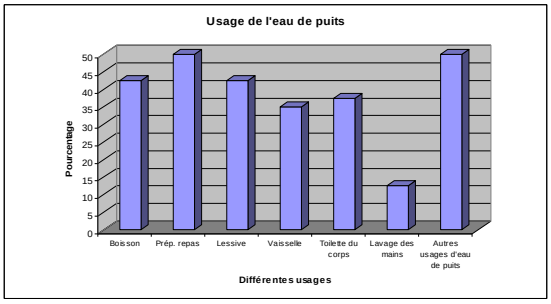
[434] La disponibilité, la continuité et la qualité du service public sont des concepts empruntés à Bako-Arifari N. et Kpatchavi A. dans leur ouvrage commun « *Décentralisation et fourniture de services publics dans la commune lacustre des Aguégués (Sud-Bénin).* Cotonou : Les éditions du Flamboyant. 259 p.
[435] La diphtérie est une toxi-infection due au bacille de loeffer. C'est une maladie contagieuse qui se transmet d'homme à homme de manière directe par l'intermédiaire des gouttelettes de Pflugger. Elle s'observe à tout âge, mais est essentiellement une maladie de l'enfant (Bougeade A., "La diphtérie", in *Maladie tropicale : pathologie médicale générale en Afrique*, Paris Doin, 1972, pp. 14-15).

Graphique 1: Usage de l'eau du forage à motricité humaine (FMP)



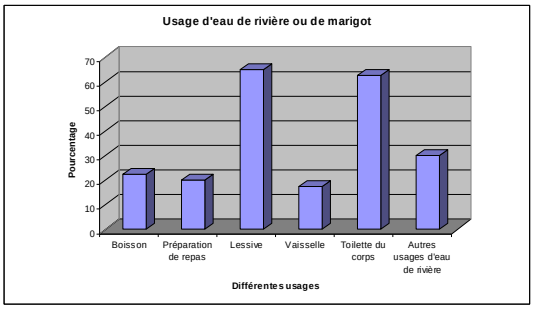
Source : Données de terrain, mai-juin 2010

Graphique 2 : Usage de l'eau de puits



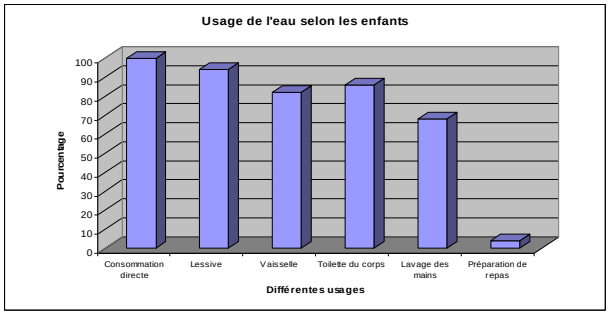
Source : Données de terrain, mai-juin 2010

Graphique 3 : Usage de l'eau de rivière ou de marigot



Source : Données de terrain, mai-juin 2010

Graphique 4 : Usage de l'eau selon les enfants



Source : Données de terrain, mai-juin 2010

L'eau de rivière ou de marigot est plus utilisée dans la lessive et la toilette du corps (graphique 3). Chez les enfants, les usages de l'eau commencent par la boisson pour descendre progressivement vers le lavage des mains avec un faible usage pour la préparation du repas. Les enfants n'étant pas les acteurs prioritaires de la préparation du repas, ils servent plutôt d'aide. On en déduit que l'usage de l'eau est sans limite et il n'y pas de source d'eau disponible qui ne s'utilise pas, même si les proportions d'usage varient d'un point d'eau à l'autre. D'ailleurs les eaux de sources naturelles sont très disponibles à Sɛjɛ-Hwɛgúdò. Mais aussi, elles sont bien appréciées par les usagers comme en témoigne un enseignant.
« *Pour la population, l'eau est fraîche, de bonne saveur et mousse bien. Donc, elles ne peuvent pas la laisser*[436]». Il en résulte que l'eau de source naturelle répond beaucoup aux habitudes et besoins des acteurs sociaux comme l'illustre la photo suivante.



Photo 1 : Une personne âgée du retour d'un bain dans Mɛ̀kútɔ

<u>Source :</u> Mêliho, mai-juin 2010

Cette photo montre une vieille (dame du troisième âge) surprise au cours des observations pendant un bain dans Mɛ̀kútɔ à Akpomɛ̀. Au cours de ce bain, l'acteur social s'immerge dans l'eau avec laquelle le contact est direct et permanent tout le temps que dure le bain. On note à ce propos un *comportement à risque ignorant* résultant de l'usage de l'eau pour la toilette du corps, étant donné que les acteurs sociaux ne font pas nécessairement le lien entre la survenue de la maladie et un bain dans une eau de source naturelle et providentielle. Ces différents usages sont confirmés par quelques déclarations des enfants et des ménages. « *Pour la lessive et la toilette du corps, personne ne se lave avec l'eau de la pompe ; tout le monde se lave avec* Akpo *ou* Hlàn[437]». *«* Néwé Gbà *sert dans la lessive car l'eau de la pompe ne fait de mousse*[438] ».

De ces déclarations on peut retenir deux préoccupations. D'une part, le défaut de mousse reconnue à l'eau de pompe et d'autre part, la difficile corvée d'eau résultant du transport et du stockage. A propos du défaut de mousse, on peut recourir à l'hypothèse selon laquelle l'eau de par sa composition chimique est recouverte de substance qui inhibe l'action de mousse par le savon. Ceci est à vérifier à l'issu de prélèvement et d'analyse des eaux afin de connaître leur composition chimique dans le milieu. A propos de la seconde hypothèse, il faut faire remarquer que le besoin de puiser l'eau pour la lessive et la toilette, constitue pour les acteurs sociaux un fardeau inutile dans la mesure où, on est conscient qu'au même moment la solution d'aller utiliser l'eau à la source et de retourner chez soi fait gagner du temps et de l'énergie physique puis semble être la solution la plus idéale. Ceci est un facteur renforcé par la disponibilité et la continuité du service eau sans qu'on ne se préoccupe de sa qualité[439] au prime abord. Il en résulte que, les acteurs sociaux sont moins imprégnés du fait que si *l'eau est malade* les hommes vont l'être également. Et que la santé de l'homme dépend de la santé des eaux.

[436] Propos recueilli le 11 juin 2010 à l'EPP Hwɛgúdò centre.
[437] Déclaration d'un enfant à l'EPP Akpomɛ̀, 27 mai 2010.
[438] Propos d'un enquêté à Axɔzɔnnùɖɛ́, le 11 juin 2010.
[439] La disponibilité, la continuité et la qualité des services sociaux de base dans les secteurs de l'eau, la santé et l'éducation sont repris par Kpatchavi dans "*Décentralisation, reddition des comptes et services sociaux de base au Bénin. Expériences des communes de Ouinhi, Dogbo et Sinendé*", Cotonou, Editions Ablodé, 2010, 184 p.

L'encadré suivant renseigne l'essentiel sur les *comportements à risque ignorant* liés aux usages domestiques de l'eau.

Encadré 1 : Un témoignage sur le vécu de l'ulcère de buruli

Quand j'étais écolier en 1984 à Ajòhun, j'étais venu en week end et nous avons joué au ballon. Après le jeu, je me suis lavé dans le lac Akpó / Hlàn comme d'habitude pour tout le monde. Dans mon sommeil la nuit, j'ai senti de sévères brûlures au pied. J'avais informé mon père qui n'avait pas cru à mes propos. Quelques jours plus tard, la partie a donné un bouton puis une plaie. C'était le début de l'ulcère de buruli, mes parents et moi ne savions pas. Sur insistance d'un oncle, j'ai été conduit plus tard à l'hôpital "La Croix de Zɛ̀nvíɛ́" où j'ai été soigné et guéri. Personne ne savait que c'était un ver qui a été à l'origine de cette démangeaison qui a donné lieu à cette maladie. Au départ, on l'attribuait à une provocation (azɔnɖonúmɛ̀ = maladie provoquée, azé = sorcellerie et autre maléfice). Après la guérison, j'ai repris les classes pour avoir mon CEFEB.

Récit d'un enquêté à Akpomɛ̀, 27 mai 2010

Du contenu de ce récit, il se dégage quelques points d'ancrage. D'abord l'habitude renouvelée de bain dans l'eau de source naturelle, ensuite la surprise de la rencontre du corps humain avec un vecteur de maladie et enfin l'attribution de la survenue de la maladie à des causes supposées connues (maladie provoquée, sorcellerie, etc.) qu'à des causes inconnues et non maîtrisables (microbes). On retient donc que toute représentation sociale est formulée sur du vécu, renforcé par les habitudes qui prennent corps dans les us et coutumes, voire les mœurs.

Dans la perspective des usages de l'eau liés à la santé, l'eau intervient pour entretenir l'organisme et soignée la maladie (l'hydrothérapie). Dans les deux cas, il s'agit respectivement de l'hydrothérapie préventive et de l'hydrothérapie curative. A propos de l'hydrothérapie préventive, l'association AHAVA suggère d'«*hydrater votre organisme : 2l d'eau, hors repas*[440] ». A cela, il ajoute le « *jeûne hydrique (où l'on boit de l'eau*[441] ». Pour AHAVA, « *le jeûne, c'est là une technique éprouvée qui non seulement est efficace mais économique. Beaucoup ont peur du jeûne, mais c'est une technique de nettoyage du corps. Si à l'extérieur, un bon bain permet de nettoyer la peau, le nettoyage de l'intérieur se fait mieux avec le jeûne. La cessation de l'alimentation permet au corps de sortir tous les déchets et de les envoyer vers l'extérieur. Lorsque le nettoyage est opéré, la santé revient. C'est une technique utilisée souvent pour guérir plusieurs maladies dont le paludisme* [442]».

Concernant l'hydrothérapie curative, un article sans nom lu sur internet indique ce qui suit :
« *c'est une pratique populaire au Japon aujourd'hui de boire de l'eau dès le réveil chaque matin. De plus, des tests scientifiques en ont prouvé la valeur. Nous publions ici une description de l'usage de l'eau. Pour des maladies anciennes et graves, ainsi que pour des maladies modernes, la cure d'eau a été jugée un succès par une société médicale japonaise par la guérison à 100% des maladies suivantes : maux de tête, paludisme, douleurs générales, système cardiaque, arthrite, pouls trop rapide, épilepsie, excès de poids, bronchite, asthme, TB, méningite, maladie rénale et urinaire, vomissement, gastrite, diarrhée, hémorroïdes, diabète, constipation, toutes les maladies d'yeux, cancer de l'utérus, difficultés de menstruation, maladies des oreilles, nez et gorge* ».

[440] Fondation Friedrich Naumann / Association AHAVA, *Soins de santé naturel selon la tradition du sud Bénin (contribution à la recherche et au développement)*, Cotonou, 1996, p. 26
[441] *Idem*, p. 28
[442] *Idem*, pp. 28-29

Il résulte de ce texte que boire de l'eau est une des remèdes contre le vomissement, la gastrite et la diarrhée. Dans ces conditions, si la réhydratation doit recourir à l'utilisation de l'eau qui a provoquée la diarrhée ceci peut l'aggraver davantage. Mais aussi, cette pratique a une vertu thérapeutique classée dans le modèle homéopathique. Selon ce modèle, « *il s'agit d'utiliser le mal contre le mal, le bien contre le bien. C'est le principe de la similitude ou du semblable (…). C'est en communiquant la maladie à l'organisme qu'on se protège contre cette maladie* »[443]. La pratique d'usage thérapeutique de l'eau est aussi ancrée dans la conception populaire des acteurs interrogés pour qui « *quand on a faim, c'est l'eau qu'on boit avant que la nourriture ne soit prête* ». L'eau étanche de ce point de vue la soif et la faim. L'eau continue de prouver à partir de cet instant qu'elle reste et demeure la source de la vie. Si elle est malade, son utilisation compromet la santé des acteurs sociaux.
L'encadré 2 prodigue les conseils sur comment utiliser l'eau pour être à l'abri des maladies, dont la crise cardiaque.

Encadré 2 : Crise cardiaque et le fait de boire de l'eau chaude

Voici un excellent article qui vous parle de crise cardiaque… pas seulement de boire de l'eau chaude après un repas.
Les chinois et les japonais boivent du thé chaud avec leurs repas, pas de l'eau froide ; peut-être est-il temps d'adopter leurs habitudes quand nous mangeons.
Cet article s'adresse à ceux qui boivent de l'eau froide lors de leurs repas.
C'est toujours plaisant de boire froid, cependant, l'eau froide fige les aliments et les gras absorbés et ralentit la digestion.
Cette "boue" réagit ensuite à l'acidité de l'estomac et est ensuite absorbée par l'intestin plus vite que les aliments solides.
Cette "boue" tapisse l'intestin, se transforme éventuellement en gras et conduit au cancer. Il est préférable de prendre une soupe chaude ou de l'eau chaude (thé) après un repas.
Les symptômes d'une crise cardiaque ne sont toujours une douleur au bras gauche.
Soyez attentifs à toute douleur intense à la mâchoire.
Vous n'avez peut-être jamais de douleurs à la poitrine durant une crise cardiaque… la nausée et une sueur abondante sont aussi des symptômes à considérer. 60 % des personnes qui ont une crise cardiaque durant leur sommeil ne se réveillent jamais. Une douleur à la mâchoire peut vous éveiller d'un sommeil profond.
Soyons attentifs. Plus nous sommes avisés, plus grandes sont nos chances de survie.

Source : Medicine Net. Com, 2004

2.3.2 USAGE ECONOMIQUE DE L'EAU ET COMPORTEMENTS A RISQUE

Les usages économiques de l'eau sont ceux relatifs aux activités économiques, notamment les usages de l'eau liés à la pêche, les usages de l'eau liés au transport, les usages de l'eau liés à la construction d'infrastructures, les usages de liés à la transformation de produits (huile de palme, akassa, etc). Abordant le concept de *l'usage économique de l'eau*, le présent travail se réfère à la question "*quels sont les autres usages sociaux de l'eau non cités* ?" au niveau des ménages et "*utilises-tu l'eau pour faire autre chose que ce qui est cité* ? à l'endroit des enfants.

A ce propos 11 enfants ont répondu oui contre 39 non. Selon les informateurs, l'eau intervient dans les activités telles que la construction des maisons d'habitation, des infrastructures socio communautaires (fabrication de brique, pétrie la terre de barre, construction de salle de classe,…), la préparation de l'huile de palme, la préparation d'akassa, de beignet, le lavage des motos (par les conducteurs de taxi

[443] Kpatchavi A. C., *Cours de socio-anthropologie de la santé 2010-2011*, Département de Sociologie-Anthropologie / Université d'Abomey-Calavi, p. 14

moto), l'arrosage des plantes,… Certains vont chercher le bois de chauffe et le bambou (akí) dans l'eau de sources naturelles qu'ils vont vendre pour subvenir à leurs besoins économiques. D'autres y font la pêche pendant que certains se déplacent à pirogue sur l'eau pour aller vendre aux marchés situés à l'autre rive de Hlàn encore appelé Akpó dans le département de l'Ouémé -wémɛ̀- (le marché d'Akpàɗànù par exemple). L'encadré qui suit présente des expressions d'usage économique de l'eau.

Encadré 3 : Quelques expressions locales des usages économiques de l'eau

« *E nɔ nyà kɔ nà* » (l'eau sert à pétrir la terre de barre, à faire le mélange du sable et du ciment).
Propos d'un enfant à l'EPP Misɛ̀bɔ, 11 juin 2010

« *Mĭ nɔ klɔ dé ná* » (nous l'utilisons dans la préparation de l'huile de palme).
Propos d'un enquêté à Misɛ̀bɔ, 11 juin 2010

« *Mĭ nɔ yi tɔjí bo nɔ nyì ɖɔ* » (on va à la pêche sur l'eau).
Propos d'un enquêté à Akpomɛ̀, 27 mai 2010

« *Mĭ nɔ kún hûn gbɔn é jí* » (transport à pirogue).
Propos d'un enquêté à Akpomɛ̀, 27 mai 2010.

« *Akí* » (coupure de bambou sur l'eau).
Propos d'un enquêté à Sɛjɛ-Hwɛgúdò centre, 12 juin 2010

De ces divers usages, on note un contact permanent entre l'eau et ses usagers. Ceci explique un besoin constant pour l'homme d'utiliser l'eau en tant que denrée indispensable à sa survie. A travers la photo ci-dessous, on observe une des preuves de ce besoin par l'intermédiaire de l'usage lié au transport.



Photo 2 : Une preuve de la traversée de Hlàn pour aller au marché d'Akpàɗànù (commune d'Ajohun)
L'enfant venait remettre de l'argent pour une commande de produit au marché

Source : Mêliho, mai-juin 2010

L'enfant pour aller à la rencontre de la dame marche pieds nus entre l'eau, les herbes et tous les autres organismes (microbes) visibles et invisibles. On note ici comme dans le cas de l'usage social de l'eau un *comportement à risque ignorant*, en un mot la méconnaissance des inconvénients de tels comportements sur la santé des acteurs. Il en résulte un manque d'information et de sensibilisation des acteurs sociaux sur les risques liés au contact permanent avec l'eau, surtout celle de source naturelle.

2.3.3 USAGE CULTUREL ET CULTUEL DE L'EAU ET COMPORTEMENTS A RISQUE

Dans le cadre de l'usage culturel et cultuel de l'eau, l'accent est mis sur les usages sacrés et les rituels de l'eau. Abordant l'*usage cultuel de l'eau*, les observations sont portées sur l'usage de l'eau dans les lieux de culte (usage cultuel dans le cadre des adorations traditionnelles et des adorations dans les religions révélées : le christianisme sous toutes ses formes) et les sacrifices. Dans le cadre du baptême, l'eau versée sur le front du jeune baptisé le purifie de tous ses péchés et le rend neutre et nouveau. C'est pourquoi, comme le stipule Jean 3 : 35 « *si un homme ne naît pas d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume des cieux* ». Dans cette perspective, et ce, pour le Christianisme l'immersion dans l'eau symbolise la renaissance par laquelle le croyant est lavé de tous ses péchés par la grâce de Jésus, l'eau nettoie son corps, et par extension, le purifie. Elle est particulièrement utilisée parce qu'elle symbolise la propreté et la pureté. Dans ces conditions l'eau recouvre toute sa puissance et sa sacralité. Donc, les croyants peuvent se laver de leurs mauvaises actions ou simplement se libérer des signes du monde profane et se préparer à entrer dans le monde religieux et spirituel. Ils nouent de ce point de vue de nouveaux contacts avec le sacré.
L'eau sert aussi dans le cadre de l'intronisation des Chefs coutumiers, Chefs traditionnels, en un mot les "Rois". D'abord, le souverain est accueilli par un jet d'eau sur le sol pour signifier son passage dans le "purifié", son arrivée apporte la paix (fífà), le bonheur (nyɔ́ná ɖ̃ágbé, núɖ̃ágbé,…).

Le religieux n'est pas seulement relatif au christianisme. Dans les adorations traditionnelles l'usage de l'eau prend différents aspects. Selon un enquêté, « *l'eau est utilisée dans les rituels et cérémonies*[444] ». Dans ce cadre, l'eau est un élément et le tout premier de l'ordonnance culturelle prescrite pour tout rituel (sín = eau, àhàn = liqueur, àtá = poivre de guinée, òvì = cola rouge à quatre quartier, ɖ̃ɛ́xodó = franc symbolique,..) sont les minima souvent demandés pour les rituels comme l'illustre la photo ci-jointe. L'eau apparaît comme l'élément premier intervenant dans les rituels.



Photo 3 : Usage de l'eau dans un rituel de culte traditionnel

Source : Mêliho, mai-juin 2010

A l'observation de cette image, on retient que l'utilisation de l'ordonnance culturelle commence par l'eau pour incarner sa purification, sa sainteté et toute sa symbolique religieuse et sacrée. La purification est par conséquent l'une des propriétés les plus importantes de l'eau dans les pratiques religieuses. C'est pourquoi, après l'avoir donnée à boire aux divinités, la même eau est bue par tous les acteurs présents, et ce à travers l'unique et même bol. Dans le geste qui consiste à boire l'eau résultant des offrandes à une divinité, on note que l'eau fait le tour de tous les acteurs présents et ne doit dépasser personne, sauf les absents au culte ou au sacrifice. On note à ce point que dans l'usage sacré de l'eau, apparaît l'usage collectif : tout le monde doit utiliser l'eau et dans les mêmes conditions. L'eau reçoit à cet instant toutes les bouches dont personne ne peut soupçonner la qualité d'hygiène voire l'état de bonne santé. La contrainte pour tous les acteurs de boire l'eau et la même, et ce, dans les mêmes et unique condition dans le cas d'espèce, résulte des *comportements à risque sacré* par

[444] Déclaration d'un enquêté à Akpomè, le 27 mai 2010.

opposition aux *comportements à risque profane*[445]. Dans ce cadre, les interdits sur l'eau renforcent sa sacralité à travers les divinités protectrices.

Par ailleurs, l'eau intervient aussi dans les rites de purification dans le cadre des rituels tels que "awús*rasrá*" = purification, "*E nɔ nyì ázɔn*" = signe d'au revoir à la maladie, "*E nà kplɔ xwé*" = on va purifier la maison, " *E nà kplɔ tò*" = on va purifier le village dans le cadre d'une épidémie d'une part et " *E nà tún sìn* " = la réconciliation pour le règlement de conflit d'autre part. Dans le rite "*sìn tún tún"* Djrankon Martial prouve que « *l'eau lustrale dont on asperge les adversaires est porteuse d'une certaine puissance, destinée à ébranler les forces négatives, qui ne sont rien d'autres ici que l'agressivité contenue par chacun des antagonistes : la haine, la rancœur, le mépris, le sentiment d'adversité*[446] ».

Aussi, comme l'a fait observer les acteurs sociaux, un étranger est-il accueilli par l'eau qu'on lui présente, mais celui qui l'apporte doit d'abord boire pour rassurer son hôte. Comme l'a exprimé les interviewés, « *on dit soyez les bienvenues part l'eau servie à tout étranger quelque soit son origine.* » De la même manière, pour tuer un animal, notamment le coq, le bœuf, etc. on lui donne à boire l'eau. Ceci est couvert de sens et on retient chez les groupes socioculturels Fɔn et Ayízɔ̃, que l'eau est perçue comme un symbole qui maintien le lien social entre les vivants d'une part, mais également entre les vivants et les morts de l'autre. C'est pourquoi, l'étranger après l'avoir bu verse une quantité infime sur le sol en signe de donner à boire à ceux qui n'existent plus (car il n'a pas été seul à faire le chemin), il est accompagné des esprits ("*núɖoyèmɛ̀*"). Ceci relève de l'usage culturel de l'eau dont résulte également des comportements à risque profane. Et pour éviter ce risque, les personnes averties ne plongent pas la bouche dans l'eau à servir. Elles prennent une poignée dans la main qu'elles boivent avant de servir leur hôte. Il s'agit bien ici d'un comportement préventif des risques de contamination liés à l'usage de l'eau dans ces conditions. Ce type de comportement relève du *risque perçu* étant donné que même dans l'ignorance les acteurs adoptent des comportements préventifs dans le cadre des usages de l'eau.
Les usages de l'eau varient d'une ethnie à une autre et dans une ethnie du Ghana, « *quand un étranger vient, c'est la nourriture qu'on lui donne. Si on lui présente de l'eau, il va se laver les mains pour attendre à manger*[447] ».

En tout état de cause, l'eau apparaît comme un symbole de paix, de succès (fífà, nyɔ́ná ɖ̃ágbé, etc.). Sa symbolique traduit plus l'état de bonne santé et la réussite que la maladie. C'est pourquoi, lorsque quelqu'un est mouillé par la pluie pendant qu'il va à une épreuve, on traduit son aventure par un couronnement de succès " fífà kplá wé dó", "á hɛ̀n fífà wà". Les propos suivants illustrent bien ces différents aspects « *Mǐ byɔ ɖɔ sín élɔ ní kɔn* fífà *ɖo Alo Mɔbilu sín xwé ɔ jí*[448] ».
Cette phrase prononcée à l'occasion de la mise en service de l'agence Allo Mobile Bohicon est le témoignage de ce que l'eau est symbole de la paix, de la prospérité et apporte le succès. A défaut de se faire mouiller par la pluie, on utilise l'eau pour signifier que le bonheur accompagne la nouvelle activité qui prend vie le jour de l'offrande. On retient donc que l'eau est symbole de la bienveillance et de ce point de vue, elle apporte plus la santé que la maladie dans les considérations populaires et cosmiques et ce, dans les sociétés traditionnelles.

---

[445] Il s'agit ici bien de ce que nous appelons comportements à risque ignorant dans le cadre des usages social et économique de l'eau.
[446] DJRANKOU Elie Martial K., *Le rite "SITUTU" et la gestion de la cohésion familiale chez les Hwla de Grand-Popo*, mémoire de maîtrise (dir. D'Oliveira Bonaventure), DSA / FLASH / UAC, 2005-2006, p. 54
[447] Cette explication a été donnée par le professeur Félix Iroko lors du séminaire du tronc commun aux auditeurs de DEA, promotion 2008-2009 pendant sa conférence portée sur *''l'homme et la défécation''*.
[448] « Je demande que cette "eau" apporte bonheur et paix à cette nouvelle agence de Allo Mobile à Bohicon », propos recueilli à la télévision nationale lors de la cérémonie de mise en service de l'agence Allo Mobile Bohicon, ORTB, *Journal Télévisé*, 13 h, 17 août 2010

2.3.4 USAGE ENVIRONNEMENTAL DE L'EAU ET COMPORTEMENTS A RISQUE

L'usage environnemental de l'eau repose sur les usages agricoles. Les végétaux, tout comme l'homme, ont besoin de l'eau pour leur survie et pour leur croissance. C'est pourquoi, quand les pluies sont rares pendant la saison pluvieuse beaucoup de cultures meurent. Aussi, dans le cadre de la production des cultures de contre saison, les exploitants agricoles utilisent-ils l'eau par arrosage, par irrigation, etc. C'est le cas des cultures maraîchères (légumineux, fruits,…).
Les enfants interrogés à Sɛjɛ-Hwɛgúdò ont reconnu qu'on utilise l'eau pour "entretenir les plantes, faire le jardin,…". De la même manière, les agriculteurs ont également besoin d'eau pour abreuver le bétail et nettoyer les étables. L'eau le plus utilisée dans ce cadre, est celle des sources naturelles à priori. On retient donc que l'eau apparaît au centre de toutes les activités humaines et constitue le centre d'intérêt de l'existence et de la vie. A l'issu de l'usage environnemental, on retient également des comportements à *risque profane.*

3. DISCUSSION

L'homme a un besoin vital d'eau et, outre le fait qu'il l'absorbe (boissons, aliments), il l'utilise pour des activités domestiques, industrielles, agricoles, auxquelles correspondent des usages bien différents les uns des autres et souvent incompatibles entre eux. On distingue de par le monde des usages de l'eau catégorisés ainsi qu'il suit : usages domestiques, usages agricoles, usages industriels, usages liés à la production d'énergie, usages liés au transport, usages liés à la pêche, usages liés aux loisirs, usages liés à la santé, usages liés à l'eau dans la ville[449], etc. A ces différents usages s'ajoutent les usages sacrés, les usages collectifs, usages liés aux contraintes naturelles, etc.

Dans cette perspective, le présent travail prenant appui sur les paliers en profondeur de la réalité sociale tels que définit par Gurvitch (1968) classe les usages de l'eau corrélativement avec les comportements à risque afférents. Il s'agit de l'usage social et économique auxquels s'associent le risque ignorant, profane ou perçu, l'usage culturel et cultuel auxquels on attribue le risque sacré et perçu et l'usage environnemental auquel s'associe le risque ignorant ou profane.

En effet, l'initiative de cette recherche est motivée par des constats à savoir que *l'homme utilise l'eau et l'eau lui cause des préjudices pour sa santé*. Ainsi, s'inspirant de la base épistémologique des réflexions en anthropologie de la maladie, le concept du comportement à risque comme base théorique de cette étude repose sur les travaux de Grawitz, Ansart, kpatchavi, etc. qui ont abordé les concepts "*comportement, usage, risque et champ*" respectivement.

En effet, l'usage renvoie au comportement habituel dans certaines circonstances et dans certains milieux (Grawitz, 2004 : 421). Le concept de comportement découle de ce point de vue de l'usage en tant que pratique sociale admise. Boudon et *al.* (2005 : 39) voient dans une pratique sociale un comportement social doté d'une certaine généralité à caractère collectif. D'où la notion du comportement collectif qu'ils distinguent du comportement conventionnel[450]. Ce dernier se réfère à un champ dans lequel les conduites ne sont pas -ou pas encore- institutionnalisées (Smelser[451], 1962). Un champ est considéré comme un espace social où plusieurs acteurs agissent et interagissent et entretiennent des rapports avec l'environnement social (Kpatchavi[452], 1999 : 5). Ainsi, la dynamique du comportement collectif renvoie aux perceptions, motivations et attentes des acteurs dans un champ, et ce, en relation avec les croyances collectives (Boudon et *al.*, 2005 : 39). Avec les travaux de Man[453] (1991) on reconnaît qu'il existe dans le comportement collectif des composantes à la fois rationnelles

[449] Article "*Les différents usages de l'eau*" consulté sur le site www.crdp-montpellier.fr/ressources/eau/usages.htm#retour
[450] Selon eux, le comportement conventionnel fait appel à des modèles sociaux organisés de façon stable.
[451] Cette réflexion de Smelser est rapportée par Boudon R. et *al.* dans *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2005, p. 39.
[452] Kpatchavi Adolphe a abordé l'approche du champ médical dans sa thèse intitulée "*Savoirs locaux sur la maladie chez les gbe au Bénin : le cas du paludisme. Eléments empiriques pour une anthropologie de la santé*".
[453] Man est aussi cité par Raymond B. et *al.* dans *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2005, p. 39.

et non rationnelles auxquelles Weber[454] oppose une signification subjectif de l'acteur social. Quelque soit le caractère du comportement, l'acteur social se situe dans une position de risque lorsque ce dernier cause des préjudices et des dommages pour sa santé et donc à sa vie comme l'illustrent les observations décrites ci-dessus.

L'origine du concept "*risque*" se situe par rapport au XIX^{è} siècle où se sont constitués la représentation des risques sociaux et le problème de leur prévention[455] (chômage, accident, invalidité,…). Avec l'évolution du monde, on est parvenu à une typologie classificatoire des risques. On distingue les risques perçus qui portent sur la vie individuelle (maladie, vieillissement, décès) d'une part et sur les activités sociales et professionnelles (accidents, perte d'emploi,…) d'autre part ; les risques naturels et physiques (incendies, inondations), etc. (Ansart Pierre, 1999 : 458). L'étude des représentations fait apparaître un décalage entre la réalité des risques et la tendance à les exagérer ou, au contraire, à les négliger excessivement ; tout ceci reposant sur la perception rationnelle ou irrationnelle de l'acteur social. Ducros (1989) a pu établir dans cet esprit une opposition entre la fiabilité technique, la faillibilité humaine et l'imaginaire sociale du risque.
C'est dans cette perspective que le concept de "*comportement à risque*" est adapté aux réalités socioculturelles des *Ayízɔ̃* de *Sɛjɛ-Hwɛgúdò* dans la commune de *Zèé* pour apprécier les usages de l'eau en lien avec les contraintes sociales, culturelles, environnementales, économiques, etc. afférentes au milieu d'étude. De l'analyse faite ci-dessus on retient dans une approche complémentaire à ces différents travaux des risques perçus pour reprendre Ansart, des risques profanes par opposition aux risques sacrés[456] et enfin des risques ignorants pour spécifier les circonstances échappant à la conscience des acteurs dans le champ de cette étude.

CONCLUSION

Cette étude intitulée "*usages de l'eau et comportements à risque chez les Ayízɔ̃ de Zèé (Bénin) : vers une anthropologie du risque*", a permis de mieux analyser l'influence de la disponibilité de l'eau sur ses usages à risque dans l'arrondissement de Sɛjɛ-Hwɛgúdò (commune de Zèé). Les résultats obtenus révèlent une abondance de sources d'eau naturelles (rivière, marigot, marre, bas fonds, lagune etc.) contre une proportion très réduite de forage de pompe à motricité humaine -9 forages pour une population de 4795 habitants-, des puits et des eaux pluviales. Il résulte ainsi un déficit criard dans l'approvisionnement en eau potable. Ceci ne fait que renforcer les comportements préétablis, notamment " *Nà yì da tɔ* ", " *Nà yì tɔ nú* " pour dire qu'on va puiser de l'eau à la source représentée ici par les eaux naturelles dans la majorité des cas. On comprend que les acteurs sociaux ont des contraintes réelles pour s'approvisionner en eau potable, étant donné que l'eau de la pompe est aussi de qualité douteuse selon les enquêtés, puisqu'elle est salée dans certains villages et sort avec des débris végétaux dans d'autres, et ce, là où elle existe.

En conséquence, si la santé de l'homme dépend en grande partie de l'eau qu'il boit, il est vraisemblable que l'homme en tant qu'être social et culturel, adopte des comportements à risque dans les usages qu'il en fait. Au vue de la classification des usages observés on distingue : l'usage social de l'eau, l'usage économique de l'eau, l'usage culturel et cultuel de l'eau, l'usage environnemental de l'eau, etc. A chaque usage correspond un comportement à risque donné classé selon la nature du risque à savoir sacré, profane, ignorant ou perçu.
On retient que les acteurs sociaux ne font pas nécessairement le lien entre la survenue des maladies et les comportements à risque issus des usages sociaux de l'eau. En définitive, si l'homme a droit à un environnement de qualité et à une eau potable, il a aussi le devoir de le protéger et de le gérer pour son bien-être et celui des autres. Pour ce faire, il faut procéder à un éveil de la conscience environnementale, par la sensibilisation et l'éducation au changement d'attitudes et de comportements à risques sur les usages de l'eau.

---

[454] Ce point de vue de Weber est abordé par Grawitz M. dans *Lexique des sciences sociales*, 8^{è} édition, Dalloz, 2004, pp. 77-78.
[455] Ansart P. a développé cette idée dans *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert / Seuil, 1999, p. 458
[456] Evoqué par Ferdinand Tönies in "*Théories sociologiques*", Paris, PUF, 1975

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1- AKOUN A. et *al.* (sous dir.), 1999. *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert / Seuil, 587p.

2- ALMEDOM A. et *al.*, 1998. *Méthodes de recherche en sciences sociales sur les maladies. Procédures d'évaluation sanitaire. Approches et méthode pour l'évaluation des pratiques d'hygiène relatives à l'eau et à l'assainissement*. INF. 128 p.

3- BAKO-ARIFARI N., KPATCHAVI A., 2009. *Décentralisation et fourniture de services publics dans la commune lacustre des Aguégués (Sud-Bénin).* Cotonou : Les éditions du Flamboyant. 259 p.

4- BIRNBANM P. et CHAZEL F., 1975. *Théorie sociologique.* Paris : PUF. 598 p.

5- BOUDON R. et *al.*, 2005. *Dictionnaire de sociologie.* Paris : Larousse. 288 p.

6- BOUGUERRA M. L., 2003. *Les batailles de l'eau pour un bien commun de l'humanité.* L'alliance des éditeurs indépendants. 239 p.

7- DJRANKOU Elie Martial K., , 2005-2006. *Le rite "SITUTU" et la gestion de la cohésion familiale chez les Hwla de Grand-Popo*, mémoire de maîtrise (dir. D'Oliveira Bonaventure), DSA / FLASH / UAC, 90 p.

8- ELEGBEDE MANOU B., 2006-2007. *La qualité de l'eau des puits et de la nappe phréatique dans la commune de Kérou au Bénin.* Mémoire de DEA spécialité environnement et santé publique dir. EDORH A. Patrick. Abomey-Calavi. EDP / FLASH / UAC. 110 p.

9- GRAWITZ M., 2004. *Lexique des sciences sociales.* 8è édition. Dalloz. 427 p.

10- GURVITCH G., 1968. *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris : PUF. 511 p.

11- KPATCHAVI A., 2010-2011. *Cours de socio-anthropologie de la santé 2010-2011,* Abomey-Calavi : DSA-FLASH-UAC. 15 p.

12- KPATCHAVI A., 2010. *Décentralisation reddition des comptes et services sociaux de base : expériences des communes de Ouinhi, Dogbo et Sinendé*. Cotonou : Editions Ablodé. 184 p.

13- de MEDEIROS F., 1984. *Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewé).* Paris : Editions Karthala. 328 p.

14- Ministère de la Justice et de la Législation, *Loi N° 87-016 du 21 septembre 1987 portant Code de l'Eau en république Populaire du Bénin.* 19 p.

15- MISD / GTZ / INSAE, 2001. *Atlas monographique des communes du Bénin*.

16- UE / PRODECOM / Commune de Zèé, 2005. *Plan de Développement de la Commune de Zèé 2005-2009*. 124 p.

17- VILAND M. C., 1989. *Eau et santé. Eléments d'un manuel pédagogique pour des programmes d'hydraulique villageoise dans les pays en développement.* Ministère de la Coopération et du développement. 100 p.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE 2

LISTE DES TABLEAUX 3
TABLE DES FIGURES 4
TABLE DES GRAPHIQUES 5
TABLE DES ENCADRES 6
TABLE DES PHOTOS 8
LISTE DES ABREVIATIONS 10

DEDICACE 13
REMERCIEMENTS 14

GLOSSAIRE 17

INDICATIONS SUR LA TRANSCRIPTION DES DONNEES EN *AYIZƆ* ET EN *FƆN* 19
INDICATIONS SUR LES CARACTERES DE L'ECRITURE 20

RESUME 21
ABSTRACT 22

INTRODUCTION 23

PREMIERE PARTIE : CADRES THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE 29

CHAPITRE I : APPROCHE THEORIQUE 30

1.1. Problématique : Risque sanitaire versus risque de maladie ? *30*
1.1.1. Hypothèses 36
1.1.*2.* Objectifs 37

1.2. Clarification conceptuelle *38*

1.3. Etat des connaissances sur l'eau, le risque et la maladie *49*

1.4. Pertinence du sujet au regard des perspectives de recherche *58*

1.5. Spécification du paradigme de référence *61*

1.6. Préoccupations et intérêts de cette thèse *66*

CHAPITRE II : DEMARCHE METHODOLOGIQUE 69

2.1. Pertinence du choix des Ayízɔ de Sɛjɛ-Hwɛgúdò à Zɛ̀ɛ́ *69*

2.2. Type et nature de la recherche *72*

2.3. Groupes cibles et échantillonnage *74*

2.4. Techniques, outils et collecte des données *78*

2.5. Techniques de traitement et d'analyse des données *82*

2.6. Considérations éthiques *84*

2.7. Difficultés et limites du travail *86*

DEUXIEME PARTIE : DES SOURCES D'EAU ET DE LEURS USAGES EN MILIEU *AYIZƆ* 89

CHAPITRE III : MONOGRAPHIE DE L'ACCES A L'EAU AU REGARD DE LA POLITIQUE DE L'EAU AU BENIN 90

3.1. Accès à l'eau en milieu semi-lacustre à Sɛjɛ-Hwɛgúdò *90*

3.2. Typologie des eaux en terre Ayízɔ *92*

3.2.1. Eaux traditionnelles *94*
3.2.1.1. Eau d'inondation ou de crue (*Zotɔ*) 94
3.2.1.2. Eau sacrée / eau rituelle (*tɔsunɔ*) 95
3.2.1.3. Eau non-sacrée (*sin kpáá*) 96
3.2.1.4. Eau de pluie (*jíkun, jísìn, ayísun*) 98
3.2.1.5. Eau de puits (*dotɔ*) 100

3.2.2. Eaux modèles ou eau à la mode : forage et borne fontaine (ponpìsìn) *101*

3.3. Accès à l'eau potable : continuité et discontinuité d'un service public élémentaire *106*

3.4. Dispositif normatif du secteur de l'eau au Bénin *111*

3.5. Cadre institutionnel de gestion de l'eau au Bénin *114*

3.6. Principes directeurs de la stratégie AEPA 2005-2015 au Bénin *118*

CHAPITRE IV : CONTEXTES DES USAGES DE L'EAU EN TERRE *AYÍZƆ* 120

4.1. Activités et hygiène autour des points d'eau *121*

4.2. Manipulation de l'eau : transport et stockage *122*

4.3. Usages ordinaires *124*

4.4. Usages thérapeutiques ou hydrothérapie *129*

4.5. Usages économiques de l'eau *133*

4.6. Usages agricoles de l'eau *135*

4.7. Usages sacrés ou rituels de l'eau *137*

TROISIEME PARTIE : NOTION DU RISQUE ET RISQUES LIES A L'EAU EN MILIEU *AYÍZƆ* 143

CHAPITRE V : EAU ET RISQUE : DEUX REALITES INTRINSEQUES DANS LA VIE DES *AYÍZƆ* 144

5.1. Itinéraire migratoire et géographie des Ayízɔ en rapport avec l'eau *144*

5.2. Considérations sociolinguistiques des Ayízɔ et des toponymes Sɛjɛ-Hwɛgúdò et Zɛ̀ɛ́ en rapport avec l'eau *148*

5.3. Pratiques religieuses et divinités de l'eau chez les Ayízɔ de Sɛjɛ-Hwɛgúdò *152*

5.4. Activités socio-économiques liées à l'eau à Sɛjɛ-Hwɛgúdò *156*

5.5. Relief, Climat et hydrographie à Sɛjɛ-Hwɛgúdò *159*

5.6. Regard sur les aspects du risque eau non lié à l'eau *160*

5.7. Expression de la notion du risque lié à l'eau *163*

5.8. Accès au service de santé à Sɛjɛ-Hwɛgúdò *168*

CHAPITRE VI : UNIVERS DES NORMES LIEES A L'EAU ET LA NOTION DU RISQUE 171

6.1. Repères des représentations symboliques : du totem au tabou *172*

6.2. Eau : un bien commun protégé ou saboté ? *174*

6.3. Eau totem ou tabou de l'eau : les usages du système pénal local *180*

6.4. Interdits liés à l'eau *182*

6.5. Regard sur le système pénal local et les pratiques à risque *185*
6.6. Outrage au système pénal local : le transgresseur étranglé ou libéré ? *188*
6.7. Rupture des normes versus risque restaure l'ordre *192*

QUATRIEME PARTIE : ARTICULATION ENTRE LES REPRESENTATIONS SOCIALES DE L'EAU ET DU RISQUE EN SANTE PUBLIQUE 197

CHAPITRE VII : REPRESENTATIONS SYMBOLIQUES DE L'EAU EN PAYS *AYIZƆ* 198
7.1. Quête de sens de l'eau chez les Ayízɔ *198*
7.2. Eau : un espace de socialisation *202*
7.3. Eau, légendes et personnages mythiques *205*
7.4. Du mythe au sacré : vraisemblance ou réalité à propos de l'eau *211*
7.5. Eau des sacrifices et sacrifices de l'eau *214*
7.6. Eau providentielle et contre-indication des usages des eaux sacrées *218*
7.7. Bipolarisation de l'eau *219*

CHAPITRE VIII : PERCEPTION DU RISQUE LIE A L'EAU : ENTRE SANTE PUBLIQUE ET SCIENCES SOCIALES 223
8.1. Origines mythiques du risque : du danger au malheur *224*
8.2. Risque eau lié à l'eau *227*
8.3. Risque lié à la désacralisation ou à la profanation de l'eau *229*
8.4. Maladie : un risque persécuté *232*
8.5. Vécu du risque de maladie de l'eau : construction du risque santé publique versus risque profane *238*
8.6. Risque de maladie de l'eau : un risque de l'autre ? *243*
8.7. Vérification mathématique du risque de l'autre *247*

CONCLUSION 250

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 256

REFERENCES WEBOGRAPHIQUES 275

ANNEXES 280
Annexe I : Figure du modèle des connaissances en contexte global *281*
Annexe II : Cartes des ressources en eau par village de l'étude *282*
Annexe III : Formulaire de consentement libre et éclairé *285*
Annexe IV : Notice d'information [A l'intention de/ du / la participant(e)] *286*
Annexe V : Outils de collecte des données *288*
Annexe VI : Article 1 ..... *303*
Annexe VII : Article 2 ..... *309*

TABLE DES MATIERES 324