

De l'eau totem aux tabous de l'eau : pour une anthropologie du droit d'usage au regard du système pénal local chez les Ayízo au Sud-Bénin

MELIHO Pierre Codjo,
Enseignant-chercheur au département de sociologie-anthropologie
à l'Université d'Abomey-Calavi (UAC-Bénin)
E-mail : pierre.meliho@aol.fr

Résumé (Français)

Cette recherche utilise la démarche ethnographique pour questionner le rapport au sacré et aux systèmes d'interdits autour de l'eau dans la perspective de sa conservation-protection, une préoccupation des enjeux globaux du XXI^e siècle. Elle met en débat les valeurs conventionnelles et institutionnelles qui construisent et déconstruisent ces enjeux dans un contexte où l'on prône le droit de l'eau et son caractère universel. L'étude a recruté par choix raisonné une vingtaine d'informateurs clés en milieu Ayízo au sud-Bénin. Elle a consisté à la réalisation des entretiens individuels approfondis pour le recueil des mythes de l'eau et des observations libres des ressources en eau. Les matériaux obtenus ont été tri-thématisés avec le recours à l'analyse des systèmes de représentations. Les résultats montrent que l'eau est discutée à une double échelle des valeurs. D'une part, patrimoine ancestral et bien communautaire (échelle locale) et d'autre part, patrimoine mondial (échelle globale). Elle nourrit les débats autour des enjeux du XXI^e siècle qui la disputent entre ressource stratégique et vitale dans une perte de vitesse qui met entre parenthèses son caractère totémique et symbolique.

Mots-clés : eau totem, tabous de l'eau, système pénal local, droit de l'eau, Ayízo

Abstract (Anglais)

This research uses the ethnographic approach to question the relationship with the sacred and taboos around water systems protection in view of the global challenges of the XXIst century. It puts in debate conventional and institutional values that construct and deconstruct these issues in a context where it promotes the right to water and its universal character. The study recruited purposive twenty key informants in the midst Ayízo south Benin. It consisted in the realization of the depth individual interviews for the collection of water myths and free observations of water resources. The obtained materials were tri-themed with the use of analysis of representations of systems. Results show that water is discussed in a dual scale values. First, ancestral heritage and community well (locally) and secondly, World Heritage (global scale). It nourishes the debate around the issues of the XXIst century the quarrel between strategic and vital resource in a speed loss that suppresses his totemic and symbolic.

Keywords: water totem, taboo water, local penal system, water law, Ayízo

Zusammenfassung (Allemand)

Diese Suche (Forschung) benutzt den ethnographischen Gang, um den Bericht(Beziehung) im Verdammten und in den Systemen von Verboten um Wasser in der Perspektive der gesamten Einsätze des XXI^e Jahrhundert zu befragen. Sie legt in die Debatte die institutionellen und konventionellen Werte(Bedeutungen), die bauen und von diesen Einsätzen in einem Zusammenhang déconstruisent, wo man das Recht von Wasser und seinem universalen Charakter anpreist. Hat das Studium von

der hinterfragten Auswahl ca. 20 Auskunftgeber Schlüssel während in der Mitte(Umgebung) Ayízo rekrutiert? Im Süden-Benin. Sie hat aus der Verwirklichung der eigenen Unterhaltungen, die für die Sammlung der Mythen von Wasser vertieft sind und der von Wasservorräten freien Beobachtungen bestanden. Erhaltene Baustoffe sind Aussortieren-Thématisés mit der Berufung auf die Analyse der Vorstellungssysteme gewesen. Die Ergebnisse zeigen, daß Wasser in einer doppelten Wertskala diskutiert ist. Einerseits, altüberliefertes und sehr gemeinsames Erbe (örtlicher Leiter)(Maßstab) und andererseits, Welterbe (gesamter Leiter)(Maßstab). Sie ernährt die Verhandlungen um die Einsätze des XXIè Jahrhundert, die sie wetteifern, strategisches und lebensnotwendiges Mittel in einen Geschwindigkeitsverlust tritt ein, der nebenbei seinen totemique und symbolischen Charakter legt.

Stichwörter : Wasser Totem, Tabu von Wasser, örtlichem Strafsystem, Recht von Wasser, Ayízo

Introduction

Renouveler les pistes de recherche et les approches d'analyse sur l'eau et le patrimoine est une préoccupation scientifique récente. La *Revue Mondes en développement* en a fait un sujet de réflexion à travers le titre « La mise en patrimoine de l'eau » paru en 2009. En effet, la mise en patrimoine ouvre le débat sur l'analyse des liens étroits entre la coexistence de la notion de propriété (individuelle, collective, locale, mondiale) sur l'eau à travers des générations. Ainsi, la patrimonialisation des pratiques culturelles est un sujet central dans toute réflexion politique, culturelle et sociale. Elle met en débat le caractère ancestral, une préoccupation de l'UNESCO au début des années 2000 à travers la notion de *patrimoine culturelle immatérielle* (Calenda, 2015). Depuis les années 70 la réflexion sur le patrimoine en tant qu'héritage commun a préoccupé l'ensemble interdisciplinaire dont l'économie, le droit, en premier lieu et les sciences sociales et humaines (géographie, sociologie, anthropologie...) en second. Les recherches anthropologiques ont pour socle les notions de pollution, de souillure¹, de tabou et de totem en tant qu'objet des études en anthropologie des religions. Dans une perspective anthropologique globale, elles ont permis 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. A cet égard, le rapport au sacré délimite les champs d'action de l'individu par rapport à sa communauté. Malinowski, (1933) s'est préoccupé depuis longtemps de « saisir les liens intimes qui existent entre le mythe et la religion, entre la tradition sacrée et les normes de l'organisation sociale ». Ainsi, la réflexion sur les normes autour de l'eau s'inspire de cette posture pour décrire la valeur sociale de l'eau dans la société Ayízo. Puisque « l'eau est une ressource qui a la capacité de lier différents domaines du social : le rapport à la nature et au milieu, l'organisation du territoire, les institutions, les relations de pouvoir, les systèmes de valeurs et les identités » (Casciarri et van Aken, 2013).

Le présent texte vise à contribuer au débat sur les valeurs conventionnelles et institutionnelles qui construisent et déconstruisent les enjeux de l'eau au XXI^e siècle

¹ 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 : 10) 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 ».

dans un contexte où l'on prône le droit de l'eau et son caractère universel sans trop se préoccuper de son caractère totémique et symbolique ; autrement dit, son caractère ancien². Les espaces de restriction, les systèmes d'interdits et de prohibitions propres à la communauté *Ayizo* sont discutées afin de mieux positionner l'eau dans les sens³ et dans les pratiques (usages) au regard des contextes et des territoires. Il s'agit de décrire le caractère patrimonial de l'eau au regard de la coutume *Ayizo* et de la législation basée sur les rapports socioculturels autour de cette ressource.

La recherche a été menée à partir d'une immersion ethnographique en milieu *Ayizo* de Zè au sud-Bénin. Elle a recruté par choix raisonné une vingtaine d'informateurs clés auprès de qui il a été recueilli des récits mythologiques sur le caractère sacré de l'eau et les tabous correspondants. Les entretiens individuels approfondis ont été complétés par des observations libres des ressources en eau dans les villages de l'enquête. Les matériaux obtenus ont été tri-thématisés avec le recours à l'analyse des systèmes de représentations (Jodelet, 1989).

1. Notion du patrimoine ancestral autour de l'eau : entre bien local et global

La réflexion anthropologique sur l'eau en tant que patrimoine recourt au processus de sa patrimonialisation qui intègre le régime juridique de cette ressource. Dans une étude récente, Belaidi et Euzen (2009 : 57) indiquent que « (...) *l'eau, source de vie (...), fait partie du patrimoine commun et cela à l'échelle mondiale* ». Elle apparaît comme un bien commun de l'humanité et sur elle personne n'a vraisemblablement de 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* ». Moumouni (*n.d.* : 9) corrobore pour ajouter que : « *le statut juridique pose le problème du droit de propriété de l'eau* ». Pour lui,

« la question de l'eau est réglée aux points 223 et 224 dans le Coutumier du Dahomey. 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, *n.d.* : 11).

L'article 28 des quarante et une lois de *Hwegbaja* renchérit : « *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 dans l'aire de recherche. Une question a résumé la préoccupation. "*De qui l'eau est-elle la propriété ici ?*" Les réponses précisent que « *l'eau est un bien communautaire appartenant à tout le monde, à toute la population et donc un bien public* ». L'eau apparaît comme un bien public⁴ à caractère communautaire sur laquelle personne n'exerce un titre de propriété (*cf.* législation nationale). De fait, « *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* » (Belaidi et Euzen, 2009 : 65).

² Bouguerra (2006 : 17), rappelle qu'« on oublie aussi le terme *chària* 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 ».

³ Renvoi à la symbolique, c'est-à-dire la littérature orale sur l'eau (mythe, légende, proverbe et chanson *Ayizo*) où l'eau intervient et joue un rôle dans l'interaction humaine.

⁴ Cette façon de lier la notion de propriété sur l'eau à la communauté à Zè trouve ses correspondances dans la réflexion de Belaidi et Euzen (2009 : 65) « (...) *l'usage commun des biens du domaine public est affecté non à une personne mais à une collectivité* ».

Au continuum de cette réflexion, « *l'eau est un bien public et sa gestion relèverait de la sphère publique* » (Tidjani Alou, 2006 : 6), mieux *la gestion de l'eau est sociale* (Galland, 2013). Selon la perception émique des *Ayizo* de Zè l'eau est un bien public. Elle a existé avant la vie humaine. C'est-à-dire, l'eau est une chose qu'on est venue voir, elle appartient à la vie et n'a pas de dignitaire, de propriétaire. Ceci explicite le caractère ancien de l'eau par rapport à l'homme. Cette notion de propriété montre que l'eau fait partie du patrimoine *Ayizo*. L'eau dont on parle ainsi est celle traditionnelle, c'est-à-dire les eaux de surface -marigot, rivière, étang, lac, fleuve, etc.- (Méliho, 2014). Dans le cas des puits, il apparaît une notion de propriété se limitant au fait d'avoir engagé des ressources propres pour le creuser, son utilisation n'est interdite à personne. Aussi, personne ne peut-elle se prévaloir propriétaire des puits, 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.

Dans la perspective de la reconnaissance du domaine public de l'eau, la *Loi cadre sur l'environnement en République du Bénin* (ABE : 18) dispose : « *les eaux constituent un bien public dont l'utilisation, la gestion et la protection sont soumises aux dispositions législatives et réglementaires* » (article 24). 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* » p. 7.

L'analyse de ces dispositions rend compte que l'eau est un patrimoine public préservé dans un domaine public. Dans la pratique, pour les 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 bien ou patrimoine privé pour tomber dans le domaine du patrimoine ou bien public. (...), *l'eau est une chose commune, tout comme le milieu dans lequel elle s'intègre et auquel elle participe* » (Belaidi et Euzen, 2009 : 66). Elle devient de fait objet du contrôle public. Cette analyse est soutenue par certains auteurs. Pour Bouguerra (2003 : 50) : « (...) *l'eau est un bien commun de l'humanité et doit restée sous contrôle public* ». Moumouni (*n.d.* : 9-10) renchérit,

« 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 ».

La constance qui se dégage de ce parcours des lois et des normes actuelles et anciennes, c'est que l'eau bénéficie d'une protection sérieuse au niveau pays en vue de sa protection dans le patrimoine commun mondial. C'est pourquoi, « *l'eau est*

inscrite dans le patrimoine mondial comme un bien public protégé par les législations » (Méliho, 2014 : 27). « *En tant qu'elle est absolument nécessaire à la vie, l'eau est à l'origine des plus belles heures de l'humanité* » (Calla, 2014 : 3). Aussi, la perspective émique relative au contexte *Ayizo*, montre-t-elle que la protection juridique de l'eau relève de son caractère totémique auquel sont liés des tabous respectés.

2. Tabous de l'eau totem

Le totem recouvre des liens de sacralité qui ne se rapportent 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 le lieu d'habitation des esprits, des génies et des forces maléfiques (*Mana*). En effet, le fait que l'eau soit mystérieuse et mythique remonte à plusieurs siècles avant notre ère. Totem direct ou indirect (Freud, 1981) de plusieurs groupes lignagers, l'eau est représentative de la divinité *Dan*. Selon la logique populaire relative au milieu de recherche, la divinité dont il s'agit s'appelle *Sakpata*, une divinité de lignage. Ses adeptes s'appellent *Anagonu*. Un extrait de récit mythologique *Ayizo* soutient cette conception « *Anasi gbegu est tout ce qui est eau. Ce sont les adeptes de Sakpata qu'on appelle Ana* » (entretien individuel, 7 mars 2013).

Au regard de cette séquence mythologique, l'eau, c'est "l'Homme" et cet Homme, c'est la divinité *Dan* (serpent). La divinité *Dan* représentative ici est le *Sakpata*, une divinité des divinités dont le nom mâle est *Ana* selon les termes de l'informateur. Une étude précédente réalisée par Saulnier (2002) renchérit l'objectivité de cette littérature : « *les vodunsi de Sakpata 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 martelé que ce sont les adeptes de *Sakpata* qu'on appelle *Ana*. En effet, le mythe est une forme d'expression de l'origine même de l'existence. « (...) *il exprime, rehausse 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). De fait, la lecture de cet extrait du mythe 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. Les eaux de cette catégorie en milieu *Ayizo* sont *Néwe*, *Godro*, *Anaménu*, *Ahwanyan* (Méliho, 2013). Ces eaux bénéficient de rituels dont les bienfaits du maître renégocient leur place au sein de la société (Chavarochette, 2013).

On retient que du mythe au sacré, l'eau n'est qu'une réalité⁵ à la fois sacrée et mythique. Les interviewés rapportent que tous les bas-fonds qui les entourent sont divinisés. Même pour faire un puits on demande de mettre un autel de divinité à côté avant de trouver une eau pure. Aussi, pour mettre la pompe fait-on de rituel aux *vodun* ou cultes des morts. Le panthéon des divinités associées à *Sakpata* tel que présenté par Saulnier (2002) met en relief le *vodun Dan* et explique ses rapports avec *Sakpata*. *Dan* représente les ancêtres⁶ les plus éloignés tandis que le *vodun Sakpata*

⁵ 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* ».

⁶ 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* » (2003 : 49).

est un *vodun* de lignage (Saulnier, 2002 : 17). L'informateur a matérialisé la divinité *Dan* des eaux par la figure 1.

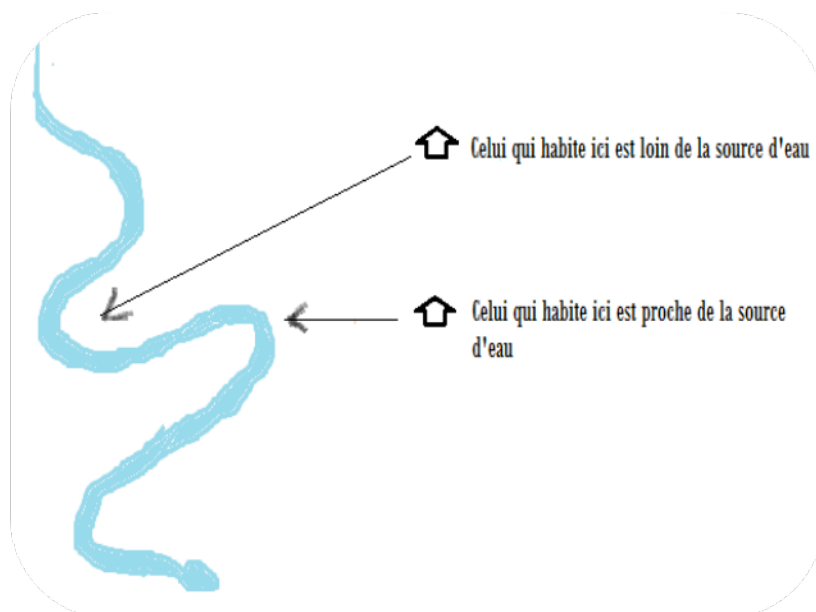


Figure 1 : Eau, symbole de la divinité *Dan*

Source : Proposé par un informateur, entretien individuel, 07 mars 2013

Cette figure, symbole du « *serpent eau* » (figure 1), montre que l'eau traverse des milliers de cosmogonies à travers le monde. La figure met en valeur la position géographique des localités et des pays traversés par l'eau. Ainsi, la communauté ou l'Etat 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 XXI^e siècle le stress, mieux l'insécurité hydrique au regard de sa mal gouvernance par les utilisateurs et les décideurs. Un aspect important de cette mauvaise gestion est pour les informateurs la rupture des interdits qui renforcent la sacralité de l'eau.

Les interdits autour de l'eau ont fait objet de réflexion scientifique chez plusieurs auteurs (Boko, 2013 ; Babadjidé, 2011 ; Bako-Arifari et Kpatchavi, 2009 ; Hèdiblè, 2007 ; Moumouni, *n.d.*). Les interdits observés dans le cas d'espèce sont classés comme suit :

- *interdits alimentaires* : pour aller à la source d'eau il faut éviter d'avoir mangé un repas à l'huile rouge, éviter de manger un aliment au sel ou salé, ne pas manger de légume épinard, du crocodile, du varan ;
- *inhibitions liées à certains états* : femme en menstrues, femme en couche (nourrice de moins de trois mois lunaires), homme en état d'ébriété ;
- *interdits vestimentaires* : port de vêtements de couleur rouge pour aller à la source d'eau ;
- *inhibitions liées à la traversée à pirogue et à la pêche* : ne pas y mettre la pagaie, ne pas y traverser à pirogue, ne pas y mettre de filet à plomb⁷ ;

⁷ Un interdit spécifique à la source d'eau sacrée *Godro*.

- *interdits liés à la propreté et l'hygiène* : ne pas se laver au savon en produisant la mousse, ne pas y apporter de marmite à suie, laver les noix de palme à la source ;
- *prohibitions langagières* : ne pas parler la langue *yoruba*⁸ à la traversée de l'eau ;
- *interdits comportementaux* : ne pas siffler à midi ou la nuit au bord du cours d'eau, aller à la source d'eau à une certaine heure⁹ (entre midi et treize heures, la nuit), y amener la lampe à pétrole, éviter de chanter en portant l'eau sur la tête au retour du puits, du marigot, pendant la lessive, pendant la prise du repas ;
- *interdits des jours de la divinité Dan* : aller à la source d'eau les jours de marché de la localité.

Ces interdits laissent une constance dans plusieurs localités du sud-Bénin. Hèdiblè¹⁰ (2007) a évoqué trois interdits répondant à cette invariabilité des tabous de l'eau. Il s'agit de :

- les femmes en menstrues et les nourrices de moins de trois mois lunaires¹¹ 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 *Tohossou* et les *To-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).

Dans une perspective de triangulation des sources d'informations d'autres catégories d'interdits s'ajoutent. *Primo*, il y a l'alimentation au poisson, c'est-à-dire le silure noir de grande taille et le singe rouge. Cet interdit traduit le *risque totémique*, un risque sous-jacent du risque sacré. *Secondo*, il est interdit de prononcer l'expression *Hun* ou *Ana* pour le cas spécifique du cours d'eau de *Misèbo*. 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, on n'allait pas sur l'eau ; aucun fils du village ne va au champ ce jour-là, ni sur l'eau ; ce que la divinité de cette eau aime, c'est de lui respecter les jours du marché et de ne pas aller sur l'eau ce jour-là ».

L'explication de l'interlocuteur indique 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*.

⁸ Pour le cas spécifique de *Godro*.

⁹ Cf. Boko (2013 : 120) « (...), ne partez pas la nuit au bord des marigots (...) ».

¹⁰ Son travail a pris pour cadre, certains centres ruraux des communes de Ouidah, de *Kpomassè*, de *Tori*, d'Abomey-Calavi, d'*Allada*, de *Toffo*, de *Zè* et de *Sô-Ava*.

¹¹ En référence à une femme en couche.

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). De cet acte résulte le *risque sacré*. Le *risque de souillure* entraîne un acte de sabotage, de profanation et de violence.

Cette analyse montre que l'eau protégée par le tabou respecte les caractéristiques et les classifications de totem direct et indirect (Freud, 1981). La réflexion de Moumouni (*n.d.* : 10) raffermit cette perception scientifique,

« 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 aux dites ressources en eau.

Tous contrevenants s'exposaient à des sanctions assez sévères ».

Cette réflexion est mieux approfondie à travers les pratiques de sabotage de l'eau en milieu *Ayizo*.

3. Violences faites aux eaux : sabotage et transgression des interdits autour de l'eau

Pendant que le débat contemporain porte sur les *violences faites aux femmes* dans une perspective globale de *violence basée sur le genre* fort encouragée par la promotion des droits humains, parler de *violence faite aux eaux*, c'est réactualisé cette réflexion au regard de la violation des systèmes d'interdits autour de cette ressource ambivalente de l'ordre nature et culture. Il s'agit bien de la violation des dispositions du code ou de la loi de l'eau. En effet, l'opposition duale¹² entre la pensée et l'acte depuis longtemps s'applique aussi à l'eau. N'observe-t-on pas sur des supports de sensibilisation l'expression « *l'eau n'est pas une poubelle* » ? La réponse est bien affirmative. C'est ce que nous voudrions aborder à travers l'« *eau sabotée et transgressée ou les violences faites aux eaux* ».

En réalité, l'eau est bien sabotée dans la praxis pendant qu'elle est protégée dans la pensée (par les mythes, les mœurs et les lois). Les observations dans le milieu de recherche en disent mieux. A en croire les informateurs, l'eau est menacée par l'action de l'homme du fait de sa profanation. Ils l'expriment par l'explication des causes des maladies : « voici ce qui fait que l'eau de bas-fond a de maladies maintenant »¹³ :

- tu as dit que tu ne manges pas la viande de chien, mais on a mis la viande de chien dans l'eau ;
- nos enfants volent du cabri, coupent un morceau et jettent dans l'eau ;
- un animal mort dans la brousse et l'eau de ruissèlement l'amène dans l'eau ;

¹² Je voudrais signifier qu'une chose est de légiférer, l'autre chose est que la législation protège réellement.

¹³ Dans leur manière de penser, l'eau n'avait pas de maladies dans les bons vieux temps.

- nos femmes gèrent mal leur menstruation envers l'eau, elle aura de petits vers, elle va donner de maladies ;
- on a fait les selles dans la brousse que l'eau de ruissellement a transportées dans l'eau.

Ces opinions recueillies en entretien de groupe mettent en débat les actes de l'homme qui sont sujets à la pollution de l'eau, mieux à sa souillure, à sa transgression et aux violences faites à elles. D'une part, ces actes reflètent 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, goûté ou partagé entre 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 social*". En langue *Fon* et *Ayízo* on dit « *on lui a planté la divinité* », « *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 et de confiage du procès aux divinités répondent bien à une provocation du risque au cas où la quiétude de l'homme est menacée par l'homme. Donc du sabotage ou de la violence faite à l'eau découle la notion du *risque provoqué*.

L'autre exemple de sabotage de l'eau est celui de la viande de chien jetée 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 se venger ou manifester sa violence contre les hommes, 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 rencontrent une réflexion récente de Kielland (2011 : 10) : « (...) *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* ». L'aspect du risque sous-jacent à ces comportements, c'est le *risque collectif*. Dans une approche comparative, la Loi 2010 portant gestion de l'eau en République du Bénin (article 14) et les dispositions des quarante et une lois de *Dada Houegbaja* (article 36), soutiennent cette protection de l'eau : « *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).

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'eau¹⁴ 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 *Fon* ou en langue *Ayízo*, on dit souvent que la mort de

¹⁴ Bouguerra parle d'« *eau polluée par des cadavres d'animaux, des algues toxiques (...)* » (2006 : 22).

tout le monde n'est pas difficile, ne fait pas peur. Sachant bien que tout le monde ne peut mourir à la fois et au même moment, les personnes connaissant cette disposition contre la "législation locale" l'utilise à différentes fins. 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 dernier aspect de la question, qu'on pourrait aborder, ce sont les pratiques de sabotage relatives à la pollution de l'eau de puits. En effet, les informateurs 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 puis les replongent dans l'eau à chaque puisage. 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 et de transgression de l'eau sont de plusieurs catégories : volontaires, involontaires, provoqués ou inconscients. Ces actes violent les tabous de l'eau et affaiblissent son caractère totémique. Ils sont punis par un système pénal local autocensuré en territoire *Ayizo*.

4. Du système pénal local à une anthropologie du droit d'usage de l'eau

Le droit d'usage de l'eau relève d'un système pénal local soutenu par un mécanisme d'auto sanction. En effet, la transgression du tabou dans toutes les sociétés où il fait partie du "système pénal de l'humanité"¹⁵ 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'interdits ou par une conduite à risque (Fassin, 1990 : 6). Kpatchavi (2011 : 114) évoquant les causes de cette rupture explique que le non-respect des règles provoque le mécontentement des puissances surnaturelles¹⁶ qui sont à l'origine de beaucoup de maladies. Dans cette perspective Pabingui (2000) rapporte,

« 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 informateurs « *il n'y a personne qui puisse jouer le rôle de gardien des interdits. C'est laissé à la conscience de chacun* ». 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 : « *des sanctions de la nature et des dieux* » :

- la malchance ;

¹⁵ Freud, 1991, p. 31

¹⁶ 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* ».

- 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 « *l'homme qui a violé les interdits ancestraux n'est plus digne fils, il ne peut plus s'approcher du trône familial* » ;
- les choses t'attaquent (envahissement des fourmis dans le bas-fond) ;
- les menstrues sans cesse ou rupture anormale de menstrues chez la femme ;
- la mort « *la femme qui a commis l'adultère peut mourir si elle ne dit pas la vérité après avoir bu l'eau dans notrealebasse et balaie la cour familiale* ».

Au cas où la sanction prend la forme de maladie, on distingue :

chez les enfants, mal de ventre ou maux de ventre ; ernie ; abcès ; folie, anémie, cauchemar (des fois on ignore totalement la maladie) ; ton corps va s'enfler ; perte de la voix, la peau s'enlève ; ton pied peut s'enfler et tu ne peux marcher ; ulcère de buruli ; paludisme ; angine « *plus grave et fréquent ici ; ça tue beaucoup d'enfants ; beaucoup d'enfants meurent pour cette maladie* » ; varicelle ; dermatose ; maladies en répétition ; bilharziose ; maux de ventre chez l'adulte.

Le croisement des informations montre 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* ». Ces réflexions sont corroborées par la littérature d'anthropologie de la maladie. « *Lorsque la maladie se complique de manière inquiétante, elle provient de la vengeance des divinités dans le cas de la violation d'un tabou* » (Méliho, 2004 : 53-54). D'autres informateurs ont abordé les sanctions relatives à la sécheresse et à la pluie. « *C'est ça qui fait qu'il ne pleut pas* ». Bouguerra (2003 : 40) réaffirme que « *nulle punition ne saurait égaler celle d'être privée d'eau (...)* ». Il ajoute que,

« (...) 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).

Dans une perspective de triangulation, les explications ont pris différents aspects à propos de la conséquence des interdits. Les idées avancées évoquent 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. Les aînés ne violent pas les interdits »¹⁷.

Malgré la reconnaissance sociale que le malade a transgressé les interdits¹⁸, c'est la communauté d'appartenance qui organise sa guérison dans son rôle d'organisateur de la thérapie. Dans ce cas, plusieurs rituels sont accomplis dont celui de la purification en rapport avec l'eau. On va prendre la tisane pour le purifier. « *Le sacrifice isole et protège de la transgression ou de la violation* »¹⁹ 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*

¹⁷ Entretien individuel 5, 18 janvier 2012.

¹⁸ Selon Caprara (2000 : 54) « *la maladie devient la manifestation, le signe de la transgression d'une règle fondamentale sanctionnée par la communauté* ».

¹⁹ Entretien individuel 5, 18 janvier 2012.

par s'enfler des pieds jusqu'à la tête. Il meurt par la suite. Pas de cérémonie »²⁰ ajoutent d'autres interviewés en entretien de groupe. En cas de rituel libérateur, la composition de l'ordonnance thérapeutique est la suivante : poule, coq, haricot, mouton, cabris, franc symbolique, poussin, farine de maïs, huile rouge, une eau qu'on va chercher dans le village d'origine du malade.

En conclusion liminaire, le transgresseur est, dans beaucoup de cas, lavé de son péché, puis récupéré de son forfait par des rituels appropriés à chaque meurtre, objet de rupture avec l'eau. 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 »²¹. Ainsi, à l'instar d'un jugement au tribunal pénal (tribunal de première instance, cour d'appel, chambre d'accusation, etc.), le pécheur (meurtrier, transgresseur, saboteur de l'eau) peut-il être libéré sous caution. De cette réflexion, l'eau partage avec l'homme un territoire limité par la vie et la mort renforcé par les liens entre les générations à travers les mécanismes des tabous et du totem. Pour finir, les dispositions éthiques répondent au type de société et du mode de son fonctionnement en rapport avec les usages de l'eau qui sont partagés. Les usages non acceptés étant classés parmi les mésusages.

Conclusion

La réflexion sur les tabous de l'eau totem a permis de contribuer à une anthropologie du droit d'usage de l'eau. Conduite par une approche ethnographique, la recherche a porté sur l'analyse de la patrimonialisation de l'eau dans un monde où s'affrontent les logiques locales et globales relatives à la conservation et à la protection de cette ressource ambivalente circulant entre nature et culture. Les enjeux mondiaux de l'eau au XXI^e siècle y trouvent une place prépondérante, notamment une ressource en proie à la rareté, à la dégradation, suscitant de fait un stress et une insécurité hydrique. Les résultats de la recherche mettent en débat plusieurs aspects des normes conventionnelles et institutionnelles autour de l'eau. D'abord, l'eau est un patrimoine ancestral en pleine circulation entre le communautaire, le local et le global. Ensuite, cette eau a une double nature. Totem direct et indirect de plusieurs groupes socioculturels et lignagers, elle est protégée par des tabous (alimentaires, comportementaux, vestimentaires, langagiers, hygiénique, etc.). Enfin, la reconnaissance du risque que représente la violation de ces tabous n'empêche pas le sabotage et la transgression de l'eau de la manière la plus vulgaire possible. C'est ce que cette recherche appelle les *violences faites aux eaux* en rapport avec une démarche métaphorique résultant des débats contemporains portant sur les *violences faites aux femmes*. En tout cas, l'eau et la femme font partie de la catégorie relative à la fécondité (l'humide, le fertile, le générateur de vie). Puisque l'eau, c'est la vie, la source de la vie. Pour ce faire, l'eau bénéficie d'une protection et d'une conservation par la législation au niveau territorial (le système d'interdits autour de l'eau en milieu *Ayizo*), local (le code de l'eau au Bénin) et mondial (la loi de l'eau en France). Ainsi, l'ordre social institué assure une sanction auto-infligée par un système pénal autosaisissant devant les violences faites aux eaux. L'eau a un fort potentiel relationnel qui reconfigure les alliances globales, régionales et locales. Cette réflexion nourrit les prises de position qui considèrent l'eau comme une ressource stratégique et vitale au XXI^e siècle. Sa protection nécessite une géopolitique et une gouvernance mondiale qui fragilisent les enjeux locaux.

²⁰ Entretien de groupe 8, 18 janvier 2012.

²¹ *La Sainte Bible*, version Segond Louis, 1910, Belarus : Printcorp. 2009 : 714

Références bibliographiques

- 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.
- Bako-Arifari, N., Kpatchavi, A., (2009). *Décentralisation et fourniture de services publics dans la commune lacustre des Aguégus (Sud-Bénin)*. Cotonou : Les éditions du Flamboyant.
- Belaidi, N., Euzen, A., (2009). De la chose commune au patrimoine commun Regards croisés sur les valeurs sociales de l'accès à l'eau. *Monde en développement* N° 145. 55-72
- 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.).
- Bouguerra, M., L., (2006). *Rapport n°5 : Symbolique et culture de l'eau*. Institut Veolia Environnement.
- Bouguerra, M., L., (2003). *Les batailles de l'eau pour un bien commun de l'humanité*. Cotonou : Editions Ruisseaux d'Afrique.
- Brelet, Cl., (2012). *Anthrop'eau. L'anthropologie de l'eau racontée aux hydrologues, ingénieurs et autres professionnels de l'eau*. Paris : L'Harmattan,
- Brelet, Cl., (2010). *Eau et maladies : la réalité du terrain, approche anthropologique. Eau et maladies infectieuses : Enjeux pour le 21^e siècle*. Paris : Institut Pasteur.
- Capron A., (2011). « Eau et assainissement : enjeux et risques sanitaires en méditerranée ». in *4^e Conférence internationale GID-Parménides Conclusions et recommandations*. Rabat : 10 p.
- Casciarri, B., et van Aken, M., (2013). *Anthropologie et eaux. Journal des anthropologues* N° 132-133
- Chavarochette, C., (2013). *L'eau comme vecteur de compréhension des transformations sociales et religieuses d'un quartier périphérique du sud-est du Mexique. Anthropologie et eaux. N° 132-133. 291-315*
- 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.
- Douglas M., 1992. *De la souillure Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : Ed. La découverte.
- 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.
- Euzen, A., (2005). *L'eau dans l'espace domestique ou les pouvoirs invisibles. Economie et humanisme* N° 372.
- Fassin, D., (1990). *Maladie et médecine. Sociétés, développement et santé*. Paris : Les Editions Ellipses. 38-49

- Freud, S., (1981). *Totem et tabou Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Paris : Payot.
- 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.). Récupéré en octobre 2011 du site <http://pages.infinet.net/sociojmt>
- Galland, F., (2013). Le grand jeu Chroniques géopolitiques de l'eau. *Journal des anthropologues* N° 132-133.
- Gangneron ,F., (2011). *Heurs et malheurs de la gestion communautaire du barrage de Daringa dans la commune de Djougou au Bénin*. ANR / eclis.
- Hèdiblé, 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.
- Hertz E., Chappaz-Wirthner S., (2012). « Introduction "Le patrimoine a-t-il fait son temps ? " ». *Ethnographiques.org. Revue en ligne de sciences humaines et sociales*. 13 p. <http://www.ethnographiques.org>
- Hidiroglou, P., (1994). *L'eau divine et sa symbolique. Essai d'anthropologie religieuse*. Paris : Albin Michel.
- Higy, Ch., Cordey, L., (2011). *Analyse de la qualité de l'eau de puits transformés. Un exemple d'application au Bénin*. Service intercommunal de gestion, Quai Maria-Belgia.
- Jaffré, Y.,(2012). *Une approche anthropologique de l'eau et de l'assainissement*. CNRS. UMI 3189.
- Jodelet, D., 1989. *Les représentations sociales*. Paris : PUF.
- 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.
- Kpatchavi, C., A., (2011). Développement local et accès à l'eau potable au Bénin : expériences de la maîtrise d'ouvrage dans les communes des Aguégus et de Comé. *Climat et développement* N° 11. LACEEDE. 46-59
- Malinowski, B., (1963). *Les argonautes du Pacifique Occidental*. Paris : Gallimard.
- Malinowski, B., (1933). *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*. 1^{ère} traduction française par Dr Jankélévitch. Paris : Edition revue pour la petite bibliothèque Payot.
- Mary, A., (1995). Religion de la tradition et religieux post-traditionnel. *Enquête, Usages de la tradition*, [en ligne]. pp. 121-142. Mis en ligne le 7 mars 2007. Récupéré le 25 octobre 2012 du site URL : <http://enquete.revues.org/document315.html>
- Méliho, P., C., (2013). Usages de l'eau et risque de maladies hydriques en contexte Ayizo au sud Bénin : une contribution anthropologique. *Les actes du XXVI^e colloque de l'AIC*. 345-350

- Méliho, P., C., (2011). *Usages de l'eau et comportements à risque chez les Ayizo du Bénin : matériaux pour une socio-anthropologie des maladies de l'eau*. Mémoire de DEA. Abomey-Calavi : EDP/FLASH/UAC.
- Morali, D., (1997). *Anthropologie de l'eau*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy.
- Moumouni, B. N. A., (n.d.). *Le droit de l'eau au Bénin*. Mémoire de DEA. Option environnement et développement (dir. Boko Michel). Abomey-Calavi: EDP / FLASH / UAC.
- Olivier de Sardan, J.-P. et Elhadji Dagobi, A., (2000). La gestion communautaire sert-elle l'intérêt public? Le cas de l'hydraulique villageoise au Niger. *Politique africaine* N° 80. 153-168
- Pabingui, A., (2000). *Populations migrantes et VIH : pratique de prévention et d'accompagnement*. Rome : AISFAS.
- Patrimonialisation des savoirs médicaux. Journée d'étude. *Calenda*, Récupéré le mardi 27 janvier 2015 du site <http://calenda.org/316270>
- Pegeot, P., (1997). Les Cisterciens et l'eau Aperçu. Morali D. *Anthropologie de l'eau*. Nancy : PUN.
- Petit O., Romagny B., (2009). « La reconnaissance de l'eau comme patrimoine commun : quels enjeux pour l'analyse économique ? », *Mondes en développement* 1/2009 (n° 145), pp. 29-54 URL : www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2009-1-page-29.htm. DOI : [10.3917/med.145.0029](https://doi.org/10.3917/med.145.0029).
- PNE-Bénin / PDM / Protos, (2009). *Livre Bleu Bénin. L'eau, la vie, le développement humain*. Montréal : Le Secrétariat International de l'Eau.
- Racine, L., (1985). Du mythe à l'utopie : éclaircissements typologiques et analyse d'un cas. *Anthropologie et sociétés*. Vol. 9. N° 1. Québec : Département d'anthropologie, Université Laval. 13-31
- Rassinoux, J., (2000). *Dictionnaire français-fon*. Cotonou : Société des Missions Africaines.
- 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). 5-7
- Roche, P.,-A., (2001). *L'eau au XXI^e siècle : enjeux, conflits, marché*. RAMSES. 79-94
- Saulnier, P., (2002). *Le vodun Sakpata Divinité de la terre*. Madrid : Société des Missions Africaines.
- 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.
- Tidjani Alou, M., (2006). Les mini-adductions d'eau potable dans la région de Maradi : la gestion d'un bien public. *Etudes et travaux* N° 42. Niamey : LASDEL.
- Tonutti, S., (2007). *Eau et anthropologie*. Bologna : Editrice missionaria italiana.
- Tregouët, R., (2006). *L'eau au XXI^e siècle : un défi majeur pour l'humanité*, 4 p. Récupéré en août 2012 du site <http://www.rtflash.fr/>