

Anthropologie et Sociétés



Didier FASSIN : Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Les champs de la santé, 1992, 359p., bibliogr.

Gilles Bibeau

Volume 17, Number 1-2, 1993

Folies / espaces de sens

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015260ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015260ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Bibeau, G. (1993). Review of [Didier FASSIN : Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Les champs de la santé, 1992, 359p., bibliogr.] *Anthropologie et Sociétés*, 17(1-2), 253–260. <https://doi.org/10.7202/015260ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1993

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>



Didier FASSIN : *Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Les champs de la santé, 1992, 359 p., bibliogr.

Le drame familial à l'origine de la quête de « savoir thérapeutique » des deux demi-frères soninké Nyanguiri et Hamé, que Didier Fassin raconte en guise d'ouverture de son livre, présente en un raccourci saisissant la trame qui parcourt tout son ouvrage, dévoilant d'emblée les sources multiples et souvent cachées des savoirs et pratiques des thérapeutes et inscrivant profondément le questionnement sur la maladie et le malheur à la fois dans l'espace du lignage avec tout ce qu'il connote de villageois (et de traditionnel) et sur la scène urbaine où se jouent dans un langage en transformation les conflits souvent hérités d'espaces lointains ou de générations antérieures. L'intrigue de ce récit familial tourne autour de la mort, des relations père-fils, des rapports mari-femme et de la transmission transgénérationnelle de conflits familiaux dont héritent les enfants à la manière d'un secret familial qui est souvent d'autant plus déstructurant pour les citadins que la parole pour le dire est devenue plus hésitante en ville.

D'après l'histoire racontée par Fassin, la mère des deux demi-frères aurait été « tuée » par la parole de son mari Talibé, le père de son fils cadet Nyanguiri. L'ainé Hamé, qui était d'un autre sang (les Soninké sont patrilinéaires), a conçu le projet de venger sa mère contre son beau-père : il s'est alors initié au puissant *komo* des Bambara pour se protéger de la malédiction qui l'a atteint lui à travers sa mère, mais aussi pour acquérir du savoir et du pouvoir face à son beau-père. Quant à Nyanguiri, il est conscient du fait que sa double position de fils de sang de Talibé et de cadet de son demi-frère Hamé lui bloque pratiquement toute issue puisqu'un fils ne peut qu'à ses risques s'opposer à son père ou à son aîné. Pour se prémunir face au danger, Nyanguiri qui a quitté son village pour Dakar, a fait l'apprentissage d'un double savoir, le savoir coranique qu'un oncle paternel lui a transmis et le savoir noir auquel un Bambara l'a initié. Les deux enfants de cette femme Fenda, qui est morte des suites de la malédiction proférée contre elle par son mari, ont donc été en quelque sorte propulsés dans l'espace thérapeutique comme à leur corps défendant : forcés qu'ils étaient de se protéger eux-mêmes, ils sont devenus des « hommes de savoir » capables d'élargir le champ d'action de leurs connaissances et d'apporter aux autres aussi protection et guérison. Surgis sur l'horizon du « pouvoir de la mort », les « pouvoirs de vie » (Fassin emprunte cette très belle expression antithétique au titre d'un des livres de M. Augé, 1975) incorporés par les deux demi-frères viennent éloquemment rappeler que l'origine du pouvoir de guérir se situe partout dans « la capacité d'intervenir sur la maladie et le malheur, c'est-à-dire sur la souffrance et sur la mort » (p. 343). Et l'histoire de chaque personne individuelle ne fait ici que rejouer de manière singulière un drame qui est avant tout social et qui touche tout le monde.

La lecture que D. Fassin propose de cette dramaturgie familiale et sociale est polyphonique : trois voix s'emmêlent dans le récit et comme en écho trois codes se combinent tout au long du livre, apportant ensemble une réponse aux interrogations fondamentales que posent la mort et la maladie non seulement aux quatre protagonistes du récit mais aussi à travers eux à tous les humains, où qu'ils vivent, à la ville ou à la campagne, et quelles que soient leurs conditions quotidiennes de vie. Ces trois axes transversaux organisent l'ensemble des réflexions de l'auteur et confèrent à l'ouvrage une architecture qui reçoit sa cohérence de

l'accent mis sur des histoires concrètes de cas plutôt que sur la reconstitution théorique et abstraite des systèmes culturels de représentations, sur la logique des pratiques plutôt que sur l'élucidation de modèles et de typologies relativement aux classifications des maladies ou aux systèmes de causes, sur l'articulation de la quête de sens et des conditions sociales dans lesquelles se trouvent les personnes, inscrivant de cette façon le social au cœur du culturel. L'ouvrage de D. Fassin apparaît comme un travail intellectuel qui incorpore le meilleur des traditions sociologiques et anthropologiques indigènes à la France : ce livre est en effet profondément nourri de Durkheim et de Mauss et, plus près de nous et plus proche des sociétés africaines, des travaux d'Augé dans lesquels l'inséparabilité du social et du culturel est appréhendée à travers la notion de « fait total » ; avec Foucault, l'auteur fait voir comment et pourquoi le savoir et le pouvoir s'enroulent toujours insidieusement l'un dans l'autre, le pouvoir thérapeutique étant particulièrement exemplaire de cette complicité ; et à travers Bourdieu, ce sont les notions de (re)production et de pratique que Fassin utilise pour décrypter les jeux des acteurs sociaux et les (en)jeux des institutions. Enfin l'accent mis dans cet ouvrage sur la contemporanéité des sociétés africaines plutôt que sur leur passé villageois démontre que Fassin a pris au sérieux le projet toujours actuel d'écrire une « Afrique au présent » que lançait Balandier au moment de la décolonisation, reprenant quelque quarante ans après lui le premier terrain africain (1947) de Balandier qui s'était précisément déroulé à Dakar.

Il m'apparaît important de commencer par présenter succinctement les trois axes ou perspectives qui se croisent continuellement dans l'ouvrage de Fassin et qui le traversent en quelque sorte transversalement, afin d'être en meilleure position pour pouvoir esquisser et éventuellement critiquer ce qu'il nous dit des thérapeutes (Partie 1), des malades (Partie 2), de la (re)production des savoirs (Partie 3) et des (en)jeux des pouvoirs (Partie 4), ces quatre thématiques étant présentées successivement dans ce livre en suivant un ordre qui n'a nullement été laissé au hasard. J'apporterai des commentaires précis sur chacune de ces thématiques, mais une fois seulement que j'aurai introduit le lecteur au projet intellectuel de l'auteur.

Rappelons en premier lieu que c'est sur la scène urbaine, plus précisément dans la ville de Pikine (satellite de Dakar) qui compte plus de 600 000 habitants, que Fassin situe principalement les histoires de maladie et de thérapie à partir desquelles s'élaborent ses réflexions sur les traditions thérapeutiques de savoir-pouvoir et plus globalement sur le « marché de la santé ». Entre 1984 et 1986, il a habité Pikine où il s'est familiarisé avec la précarité généralisée des conditions de vie (il signale aussi en contraste la colossale richesse de certains !) et l'extraordinaire hétérogénéité linguistique et ethnico-culturelle des Pikinois (y habitent en nombre variable selon les quartiers des Lébou qui sont sur leurs terres à Pikine ; des Wolof ; des Toucouleurs et des Peuls parlant le pulaar, mais aussi des Soninké, des Bambara, des Manding et d'autres peuples qui appartiennent au grand groupe mandé du Sénégal oriental et du Mali ; des Diola, des Balant, des Manjak et d'autres ethnies qui viennent de la Casamance et de la Guinée ; et enfin des étrangers d'origine mauritanienne, malienne, guinéenne, gambienne...), ainsi qu'avec les problèmes de tous ordres qui se posent quotidiennement aux citoyens. Comme bien d'autres chercheurs avant lui, il a découvert combien la wolofication linguistique, l'islamisation de type confrérique et les nouveaux réseaux sociaux de solidarité imposés par la vie urbaine viennent éroder les singularités culturelles, en faisant partager à tous de nouvelles conditions sociales de vie et des codes de communication intergroupes qui semblent s'être élaborés en fonction des caractéristiques communes aux divers groupes.

Bien qu'il soit fasciné par l'Afrique d'aujourd'hui, par la ville et par les changements qu'elle provoque dans les formes de vie sociale, dans les systèmes de représentation et dans les conduites individuelles, Fassin se refuse à détacher le monde urbain du monde rural ou à

les penser à la manière de deux univers juxtaposés. Comme le démontre clairement le drame familial des demi-frères Nyanguiri et Hamé dont le conflit apparu au village à la génération antérieure s'est déplacé avec eux dans la ville, c'est précisément à l'interface des espaces villageois et urbain que Fassin se place pour saisir les lignes de transformation des institutions et « croyances » et pour découvrir la créativité induite par la ville. Pour certains citadins qui sont nés en ville et qui y ont grandi, « la référence au monde des origines n'est plus inscrite dans une expérience de l'enfance et de l'adolescence, mais seulement dans les récits qu'ils en ont par les plus vieux, installés ou de passage, quand elle n'est pas totalement oubliée » (p. 125). En réalité ce sont ces vrais citoyens de la ville, les citadins authentiques qui intéressent vraiment Fassin mais il est suffisamment conscient de la porosité des frontières urbaines, de la continuelle articulation des villes sur l'arrière-pays et de l'interdépendance des membres d'une même famille qu'ils habitent la ville ou la campagne, pour saisir les dynamiques urbaines sur l'arrière-fond du terroir, du lignage, du lieu d'origine, en un mot du village. Son séjour en Casamance où il est allé étudier un rite diola de fécondité féminine lui a sans doute permis de mieux percevoir, à travers son étude complémentaire des transformations urbaines de ce même rituel, la formidable continuité-discontinuité qui existe entre la campagne et la ville.

Cet ouvrage traite bel et bien de maladie et de quête de guérison, et c'est là le deuxième axe qui le structure, mais l'auteur se centre sur ces phénomènes comme pour mieux s'ouvrir au contexte socioculturel qui les englobe, comme si ce qui entourait la maladie lui servait de détour ou de prétexte pour dresser une ethnographie générale de l'espace urbain qu'il nous présente comme traversé par la compétition entre les confréries islamiques, par la présence du gouvernement et du parti jusque dans les maisons à travers les comités de quartiers, par la coexistence d'au moins trois structures parallèles de soins, par l'intrication des pouvoirs politiques, religieux et thérapeutiques et enfin par la mutation des formes de vie sociale et des manières de penser. Fassin nous met en face d'une pratique vigoureuse de l'anthropologie sociale dans son sens le plus riche : il échappe au sociologisme et au fonctionnalisme en inscrivant le culturel dans le social, en ancrant les systèmes représentationnels (croyances, symboles et institutions) dans les groupes sociaux qui les pratiquent et en se refusant à détacher la question individuelle de la quête de sens de l'ancrage social des réponses collectives élaborées par les groupes humains. Il ne s'agit pas là uniquement d'effet de miroir ou de logique circulaire : c'est le regard ethnographique qui se déplace et avec lui l'appareillage conceptuel et les cadres interprétatifs, de façon à mieux prendre en considération la dynamique sociale, les déterminations et contraintes induites par les contextes de vie, les pratiques concrètes des personnes, l'histoire et tout ce que les différents pouvoirs (politiques, économiques, religieux et thérapeutiques) entraînent avec eux. Ici de nouveau c'est à l'interface de deux ordres de phénomènes que Fassin situe ses analyses : entre le sens et la fonction, entre l'individu et ses groupes d'appartenance, entre la culture et la société, chacun des pôles de ces dualités étant chaque fois pensé en tension avec l'autre dans un égal refus de les réduire l'un à l'autre ou de les séparer indûment en tendant à les autonomiser.

Le troisième axe qui surimpose en quelque sorte une triangulation à l'ensemble de la réflexion de Fassin sur les traditions thérapeutiques urbaines du Sénégal le conduit à mettre en tension les notions de savoir et de pouvoir telles que celles-ci s'actualisent dans les trajectoires individuelles de vie des « hommes de savoir » et dans les itinéraires thérapeutiques des personnes qui les consultent. Au fil des 350 pages de son livre, il accumule les preuves pour étayer l'affirmation de Foucault qu'il a placée en exergue : « Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile) : que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre : qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir » (Foucault 1975 : 32). Fassin ne se limite pas à la suite de plusieurs autres à démontrer

concrètement l'intrication intime de toutes les formes de pouvoir (politique, économique et religieux) ou à signaler leur renforcement mutuel à travers les jeux d'alliance et les règles de complicité qui lient entre eux les chefs religieux, les leaders politiques, les grands commerçants et les thérapeutes. Ce sont les racines mêmes du pouvoir, de tout pouvoir, qu'il veut élucider et, chose surprenante qui a assez peu souvent été signalée, c'est le pouvoir thérapeutique qui lui apparaît constituer le paradigme ou le prototype de tout pouvoir dans la mesure où ce pouvoir de protection et de guérison semble se constituer comme la stratégie la plus « radicale » (au sens de *radix*) pour se défendre contre le malheur, la souffrance et la mort. C'est en effet d'abord pour se protéger eux-mêmes, pour attaquer leur adversaire et éventuellement (subsidièrement peut-être) pour guérir les autres que les deux demi-frères de notre récit initial ont acquis des pouvoirs. Et ils l'ont fait en maîtrisant des savoirs blanc et noir, islamique et traditionnel, comme si les pouvoirs sans savoirs se trouvaient désactivés ou comme si les savoirs n'étaient que le versant cognitif d'une entreprise plus large de maîtrise du monde et des autres. C'est encore le point d'attache de ces deux phénomènes complémentaires que Fassin essaie de nouer à travers une analyse approfondie de l'histoire de vie de plusieurs hommes de savoir et de pouvoir. Et bien qu'il ne s'y réfère jamais, Fassin est bien dans l'esprit de Gramsci lorsqu'il montre la complicité des « gens ordinaires » (classes subalternes) dans le maintien des institutions et des hommes de pouvoir, cette complicité entre le haut et le bas conférant à tout pouvoir une assise sociale que bien des études ont eu tort de négliger. La question du point d'attache reste ici comme ailleurs prioritaire dans le projet de Fassin.

Il me reste maintenant à parcourir chacune des quatre parties de cet ouvrage pour en dégager les idées principales et pour engager un débat avec l'auteur sur l'un ou l'autre point particulier. Prisonnier volontaire du découpage de son objet d'étude autour d'une double polarité : thérapeutes et malades d'une part, et savoir et pouvoir d'autre part, Fassin a abouti à une géométrie dans laquelle tout advient par quatre : chacune des quatre parties du livre se divise en quatre sections qui se divisent généralement à leur tour en quatre sous-sections. Outre l'élégance du procédé, cette construction permet de faire des renvois d'une partie à l'autre, de reprendre le discours là où on l'avait laissé, contribuant ainsi à ficeler en quelque sorte toute l'œuvre autour de quelques idées maîtresses qui se répercutent un peu partout dans le livre.

La première partie a trait aux « thérapeutes » comme on pouvait s'y attendre dans un travail consacré aux différentes traditions de soins qui s'offrent aux habitants de Pikine. Fassin commence par prendre ses distances par rapport aux images d'Épinal d'une certaine anthropologie médicale principalement centrée sur l'analyse des rituels de possession par les esprits, sur les procès de sorcellerie et sur la rédaction de pharmacopée. Il préfère nous faire entrer d'emblée dans les dispensaires publics, dans les bureaux privés de consultation des médecins de la médecine libérale, dans les officines des pharmaciens, dans le réseau de vente illégale de médicaments qu'orchestre la confrérie mouride à travers une chaîne d'intermédiaires qui va des fournisseurs attitrés aux colporteurs agréés par la confrérie, dans les institutions de soins contrôlées par des congrégations religieuses catholiques, nous indiquant ici et là combien la tradition biomédicale occidentale qui se pratique à Pikine est profondément modelée par les contraintes qui s'imposent à elle et qui contribuent à l'indigéniser. Sur le même territoire, à côté, tout près des différents services officiels, on trouve des marabouts dont le savoir varie en degrés et dont les fonctions thérapeutiques sont loin d'épuiser les activités : ils peuvent soigner par la parole, par les objets ou par les plantes ; ils peuvent associer à la thérapie des pratiques religieuses et magiques. Quant aux guérisseurs qui ont été initiés au savoir noir, ils sont de différentes origines ethniques (les guérisseurs peuls sont vus comme particulièrement puissants) et on en trouve un peu partout dans Pikine : ils font la divination, donnent des plantes ou protègent avec des objets magiques, le niveau du savoir étant chez eux particulièrement variable. Cette profusion de pratiques qui

se touchent et s'influencent mutuellement et le caractère public de l'offre de tous les services conduisent Fassin à démontrer l'inadéquation du dualisme qui oppose généralement la pratique légale à l'illégal, le moderne au traditionnel et l'occidental à l'africain. Comme dans le cas des colporteurs de médicaments, il y a une « clandestinité à visage découvert » des pratiques des guérisseurs et des marabouts qui tirent fondamentalement leur légitimité du consensus social qui s'établit autour d'eux plutôt que des lois ; quant au dualisme modernité-tradition, l'ethnographie du système de soins officiel réalisée par Fassin a vite fait de nous en libérer.

La deuxième partie qui se centre sur les « malades » s'ouvre sur le rappel de la dimension de violence qui accompagne toute action thérapeutique : elle est en effet toujours la rencontre d'un savoir et d'un non-savoir avec l'imposition plus ou moins autoritaire du diagnostic et du traitement auxquels se soumet le malade. Fassin a partiellement dissocié dans cette partie la question de la quête du sens du problème plus large, selon lui, de la quête de soins. Il accorde bien sûr une grande importance à l'impact des représentations culturelles (catégories étiologiques et systèmes interprétatifs) sur la configuration des itinéraires de recherche de thérapie chez les malades, mais il le fait en insérant l'analyse culturelle dans un cadre plus large qui intègre des considérations géographiques (proche-éloigné), économiques (les coûts différentiels des soins dans les secteurs public et privé, chez les marabouts et guérisseurs), et sociales (le processus social de prise de décision). L'errance et la multiplicité des recours successifs ou parallèles chez les malades résultent de la conjonction, comme le dit justement Fassin, de plusieurs logiques au sein d'une même quête de guérison, de causes structurelles comme les croyances bien sûr, mais aussi de causes conjoncturelles telles que la disponibilité d'argent par exemple. Cette partie de son étude qui s'appuie sur la reconstitution de quelque 500 itinéraires thérapeutiques lui a permis de bien départager l'influence respective des différentes catégories de facteurs généralement pris en considération pour expliquer les statistiques d'utilisation des services et de dégager les éléments d'un modèle susceptible de renouveler les vieilles approches de Rosenstock (« health belief model »), de Andersen (« behavioral model ») qui dominent encore les recherches en médecine sociale et en administration de la santé. Même le modèle socioculturel du « therapy managing group » de notre collègue John M. Janzen gagnerait à être utilisé en complémentarité avec le modèle esquissé par Fassin.

Lorsqu'il se met à discuter de la quête du sens en référence aux différentes catégories culturelles de causes, ce sont les travaux de Zempleni sur « l'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou » (1968) qui lui servent à créer son « texte canonique », à établir l'étalon à partir duquel sont mesurés les systèmes étiologiques des divers groupes culturels qui vivent à Pikine. On se rappelle que Zempleni avait déterminé quatre registres étiologiques chez les Wolof : les rab ou esprits d'ancêtres, le dëm ou sorcellerie-anthropophagie, les jinné et les seytaané ou génies d'origine musulmane et le ligeey ou magie interpersonnelle : Zempleni avait aussi démontré, en accord avec les matériaux cliniques et psychologiques produits par l'équipe de Fann, que ces quatre instances étiologiques fonctionnaient à la manière de figures persécutives. Fassin reprend à Zempleni ces deux points en nuancant néanmoins la théorie persécutive à partir des travaux plus récents (menés entre autres par le même Zempleni) qui démontrent la montée des conduites d'auto-accusation dans les milieux urbains, ce qui pourrait traduire l'émergence en ville de l'individualisation et d'un certain détachement par rapport à l'ordre lignager. Il aurait été intéressant que Fassin approfondisse davantage sa réflexion relativement à ce probable processus d'individualisation chez les citadins. Il se limite à le faire indirectement lorsqu'il affirme par exemple que les conditions dans lesquelles vivent les citadins (un réseau de parenté plus faible, le voisinage d'étrangers, etc.) provoquent un réaménagement substantiel des systèmes de causalité : ainsi les rituels à base d'esprits s'affaibliraient en ville, la sorcellerie y trouverait plus difficilement ses cibles pendant que la magie interpersonnelle s'y

développerait, elle, de manière anarchique. On peut penser que ce recours massif au maraboutage et à la magie comme cause en quelque sorte passe-partout répond précisément à l'apparition de structures identitaires nouvelles en milieu urbain ; et si tel est le point de vue de Fassin, il aurait fallu qu'il en tire explicitement les conclusions et qu'il ne se limite pas à établir un transfert direct des figures persécutives traditionnelles (identifiées par Zempleni au milieu des années 1960) dans l'espace pikinois d'aujourd'hui. Malgré la richesse des deux sections intitulées respectivement « Les quatre persécuteurs » et « Le crépuscule des sorciers », une lecture attentive démontre que leur contenu n'est pas en parfaite continuité et que ces deux notions gagneraient à être mieux intégrées. De même, j'invite Fassin à plus de prudence lorsqu'il juxtapose dans un tableau les équivalents fonctionnels des quatre catégories étiologiques wolof qui existeraient chez les Soninké, les Diola, les Peuls et Toucouleurs : ces instances « persécutives » sont en effet toujours prisonnières d'organisations sociales spécifiques et de cosmologies locales que des comparaisons intergroupes risquent inévitablement d'appauvrir en les réduisant à quelques structures transculturelles communes. L'insistance mise par Fassin sur les équivalents fonctionnels trahit sans doute son point de vue profond sur la culture, particulièrement celle des milieux urbains : l'apparente hétérogénéité interculturelle que les monographies anthropologiques ont typiquement mise en évidence ne serait peut-être, paraît penser Fassin, qu'un phénomène de surface que la vie en ville décaperait soudainement en dévoilant un même fonds commun d'une culture à l'autre.

Dans sa troisième partie qu'il dédie à la question des savoirs thérapeutiques, Fassin défend un certain nombre de positions claires dans un domaine qui est d'une grande actualité en anthropologie médicale et dans lequel les positions théoriques des auteurs déterminent largement l'évaluation qu'ils font du caractère plus ou moins scientifique ou systématique des traditions de savoir qu'ils étudient. Fassin s'avance avec prudence sur ce terrain miné : il commence par indiquer comment se constituent les savoirs biomédicaux, islamiques et traditionnels en dégageant nettement ce qu'ils partagent et ce qui les différencie ; il montre ensuite pourquoi les savoirs ne sont jamais constitués une fois pour toutes, pourquoi ils ont toujours été en pleine mutation (même les savoirs des guérisseurs) et pourquoi ils le sont aujourd'hui plus que jamais ; enfin il démonte les mécanismes de transmission, leurs transformations et il identifie les nouvelles formes de légitimation qui émergent en ville, l'appui d'un scientifique pouvant par exemple cautionner un guérisseur aussi bien que le consensus social le fait à la campagne.

Son point de vue sur les savoirs thérapeutiques m'apparaît dominé par deux idées principales, une avec laquelle je suis largement en accord et une autre qui me semble beaucoup plus discutable. Avec lui, je crois que les anthropologues médicaux, surtout ceux issus du courant de l'ethnoscience, ont surimposé une systématique et une cohérence au savoir des guérisseurs, laissant dans l'ombre les inconsistances, les variations et parfois même les contradictions internes. Néanmoins, il me semble qu'il pêche par excès lorsqu'il écrit que l'effort de systématisation des connaissances des hommes de savoir est une « entreprise absurde » (p. 191) et que le chercheur se retrouve souvent en face d'un « bric-à-brac » : l'exploration des traits communs qui l'a si bien servi dans l'étude de d'autres domaines lui aurait peut-être révélé une certaine « intégration » des savoirs. Enfin là où j'ai particulièrement de la difficulté à suivre Fassin, c'est lorsqu'il enfourche avec grand enthousiasme la thèse de Goody au sujet des changements substantiels induits dans les formes du savoir par le passage de l'oralité à l'écriture. J'admets que la pratique régulière de l'écriture et de la lecture favorise l'accumulation du savoir et qu'elle a un impact direct sur les méthodes de conservation et de communication des connaissances mais ce sont là, à mon avis, des changements relativement superficiels qui ne touchent pas substantiellement les processus cognitifs, le raisonnement logique, les systèmes de classification et de causalité, ni plus globalement tout ce qui fonde la vie intellectuelle. Quant à la rhétorique et aux techniques de mémorisation et d'acquisition des connaissances qui étaient à l'œuvre dans les

sociétés orales africaines, elles semblent avoir, elles aussi, résisté à plus d'un millénaire d'écriture coranique, le style même du théâtre de Soyinka (écrivain nigérian, Prix Nobel de littérature en 1986) démontre éloquentement à quel point les manières de dire et de construire les récits restent encore profondément marquées par les récitations orales rituelles. Il y a chez Goody un certain fétichisme de la « raison graphique », face auquel il a dû se défendre dans son livre le plus récent *The Interface Between the Written and the Oral* (Goody 1987), et sans qu'il aille aussi loin que lui, il n'y a pas de doute que Fassin est plus que sympathique aux positions de Goody. Les deux limites que je viens de signaler n'enlèvent rien à la qualité des réflexions de Fassin sur les savoirs qui forment sans doute la partie la plus originale et la plus stimulante de son ouvrage.

Dans la mesure où j'ai longuement discuté de la question des pouvoirs dans le cadre de l'histoire des deux demi-frères, mes commentaires sur la quatrième partie se limiteront à un seul point. Fassin démontre avec courage comment les pouvoirs politiques, religieux, économiques et thérapeutiques s'enroulent dans des réseaux complexes d'alliance, de clientélisme et d'obligations réciproques. Il souligne aussi en passant combien le pouvoir est toujours personnalisé, nominal en quelque sorte, rendant par le fait même inadéquates les notions de rôle et de statut social que la sociologie politique a mises au point pour l'analyse des phénomènes de pouvoir. Fassin aurait pu s'engager plus avant sur cette piste de la personnalisation du pouvoir de manière à en faire éventuellement un des axes structurants de cette quatrième partie de son livre.

Les réflexions de Fassin ont été alimentées par des données riches provenant de multiples sources d'information. C'est surtout, et il insiste sur ce point, à travers ses trois assistants de recherche, respectivement soninké, diola et peul, qu'il a pénétré au sein de la société pikinoise : ceux-ci ont été ses « médiateurs culturels » et c'est largement à partir de leurs trois univers personnels qu'il a organisé son exploration de Pikine, créant à leur égard une forte dépendance dont il témoigne en recourant régulièrement au « nous » tout au long de son ouvrage. Les recherches et enquêtes qu'il a réalisées avec ses trois assistants ont pris toutes sortes de formes : biographie d'une cinquantaine de thérapeutes ; itinéraires thérapeutiques de quelque 500 mères et enfants ; enquête auprès de 10 000 personnes sur les « handicaps » ; observation *in situ* des dispensaires, pharmacies et consultations des guérisseurs et marabouts ; études sur les représentations de la lèpre et des transformations d'un rituel diola de fécondité ; analyse de documents... L'équipe de Fassin a surtout toujours été attentive à distinguer entre les discours des gens et leurs pratiques, accordant à ces dernières une place éminente.

Pouvoir et maladie en Afrique sera sans doute assez rapidement considéré comme un des classiques de l'anthropologie de la maladie. Fassin a porté à son sommet, à travers ce livre, plus de trois décennies de recherches sénégalaises : il a intégré les contributions majeures de l'école de Dakar qui s'était constituée au lendemain de l'Indépendance autour principalement de Colomb, de Zempleni et des Ortigues ; il s'est aussi beaucoup appuyé sur les ethnographes des groupes culturels sénégalais (les Diola avec L.V. Thomas ; les Wolof mourides avec J. Copans et Cruise O'Brien ; les Wolof avec A.B. Diop ; les Sérér avec Gravrand ;...) pour mieux mettre en perspective les phénomènes urbains et, enfin, il s'est laissé stimuler par les dynamiques géoanthropologiques qui ont animé l'équipe Urbanisation et Santé de Pikine, laquelle équipe a été son hôte principal durant son séjour à Dakar. Lorsque l'on combine ce livre aux travaux d'histoire des institutions sénégalaises de santé réalisés par R. Collignon, aux recherches d'anthropologie urbaine réalisées par J.-F. Werner dans ce même Pikine et aux travaux que Gérard Salem a aussi menés en géographie de la santé sur le même site, on réalise qu'on dispose sur Dakar et Pikine d'une colossale documentation dont peu de villes d'Afrique peuvent s'enorgueillir.

Gilles Bibeau
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Références

- AUGÉ M.
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris : Hermann.
- FOUCAULT M.
1975 *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- GOODY J.
1987 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge : Cambridge University Press.
- ZEMPLÉNI A.
1968 *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou du Sénégal*. Thèse de 3^e cycle en ethnologie, Paris.

Gisèle KRAUSKOPFF : *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, 273 p., fig., tabl., bibliogr., index, glossaire.

Dans ce livre, Gisèle Krauskopff, chercheuse au CNRS, nous présente les résultats de ses recherches dans une des populations les moins étudiées de l'Inde du Nord. Les Tharu, comme leurs voisins les Boksa de l'ouest, habitent un pays limitrophe, liminal par excellence : celui de la *tarāi*. Il s'agit d'une bande paludéenne de forêts épaisses qui longe la chaîne himalayenne pendant tout son cours à travers l'Inde et le Népal. Au nord les montagnes, au sud les grandes plaines fluviales, la *tarāi* elle-même est une région forestière et marécageuse et, à cause de la malaria qui jusqu'à récemment y était endémique, difficile d'accès à la fois pour les populations de la plaine nord-indienne et pour les peuples des montagnes au nord. C'est précisément le type de terrain où l'on trouve les peuples marginalisés que l'administration puis l'anthropologie indiennes ont qualifiés de tribaux. Les Tharu n'y font pas exception ; munis, paraît-il d'une résistance génétique à la malaria, ils ont réussi jusqu'à récemment à continuer à vivre de leur propre façon sans se faire assimiler au régime de castes qui les entoure. Leur situation actuelle est beaucoup moins claire, comme le souligne ici l'auteure. Il ne faut pas, néanmoins, exagérer leur isolement historique : alors que leurs voisins du nord, les Pahārī des collines himalayennes, ont gardé leurs propres langues, les Tharu, le long de leur territoire, parlent des dialectes des langues nord-indiennes qui les côtoient.

Les Tharu présentent un intérêt certain pour l'anthropologie sociale et culturelle au-delà de l'Asie du Sud. On a souvent avancé que l'Himalaya formait une région frontalière, une « interface » entre plusieurs civilisations (Fisher 1978), offrant, avec son terrain découpé et ses vallées difficiles d'accès, un laboratoire naturel pour étudier la variation, certaine mais limitée, autour d'une série de thèmes linguistiques, sociaux (variations autour du régime des castes : Allen 1978) et religieux (variations autour des pratiques de possession : Hitchcock et Jones 1976). De ce point de vue, les peuples de la *tarāi* représentent une « interface » à un degré plus élevé, cette fois entre les grandes sociétés des plaines et les variations montagnardes, tout en gardant un lien avec les groupes « tribaux » de l'Inde centrale (Fürer-Haimendorf 1958).