

## **Espace dévolu, espace désiré, espace revendiqué. Indifférenciation et folie d'AJaratou**

Elizabeth Uchôa

Folies / espaces de sens

Volume 17, Number 1-2, 1993

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015255ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015255ar>

[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 article

Uchôa, E. (1993). Espace dévolu, espace désiré, espace revendiqué. Indifférenciation et folie d'AJaratou. *Anthropologie et Sociétés*, 17(1-2), 157–172. <https://doi.org/10.7202/015255ar>

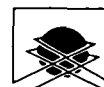
Article abstract

The Alloted, Desired and Contested Space The Indifferentiation and Madness of Ajaratou

The madness of Ajaratou must be resituated within the context of the profound socio-cultural changes now occurring in Mali. An anthropological-psychiatric model of analysis has been developed in order to better understand this context so that it may be taken into consideration in the interpretation of clinical data. This model places the interaction between the individual and their context in the center of the interpretive process underlying the construction and expression of diverse forms of human experience. Clinical observations are therefore considered to be signs which are rooted in personal history and in a cultural universe in which various events (facts, situations, actions and symptoms) find their meaning. Using the anthropological-psychiatric model this analysis seeks to retrace the path followed by Ajaratou within the context of complex and interactive events, individual experiences, social norms and symbolic codes in order to construct and express his past experiences.

# ESPACE DÉVOLU, ESPACE DÉSIRÉ, ESPACE REVENDIQUÉ Indifférenciation et folie d'Ajaratou<sup>1</sup>

Elizabeth Uchôa



J'ai rencontré Ajaratou pour la première fois en 1984, au cours de sa neuvième hospitalisation au service de psychiatrie de l'hôpital du Point G à Bamako. Elle participait, accompagnée par son mari, à l'une des réunions du groupe thérapeutique. Ajaratou était excitée et, dans un déluge de mots tantôt français tantôt bambara, elle disait ne plus pouvoir vivre « comme ça ». Elle ne voulait rien entendre, ni de son mari ni de personne d'autre. Elle criait : « *Mon mari me frappe, traite mes enfants de bâtards.* » À chaque tentative du mari de parler, Ajaratou criait encore plus fort : « *Je suis folle, mes enfants sont fous, laissez-nous avec notre folie.* »

Ajaratou est une femme bambara, âgée, à l'époque, de 32 ans. J'ai réalisé avec elle une série d'entrevues qui se sont prolongées tout au long de l'année 1985, plus spécialement lors de ses dixième et onzième hospitalisations, toutes deux effectuées à sa demande.

Elle s'exprimait bien en français et expliquait que pour elle, sa maladie était la douleur qu'elle sentait partout dans son corps : c'était le chagrin, la fatigue, mais aussi la folie. Parlant des causes de sa maladie et de sa folie, Ajaratou évoquait tantôt ses problèmes, tantôt des sorciers. Cette folie avait été annoncée dès son enfance par ses rêves, avait été décelée par son mari après le mariage et, plus tard, revendiquée par elle-même pour avoir droit à un lit presque permanent au cabanon de l'hôpital.

L'histoire d'Ajaratou, construite autour de la folie et du non-sens, nous renvoie d'emblée à un contexte socioculturel spécifique, nous oblige à l'examiner de près et à l'intégrer dans notre interprétation des données cliniques.

## Une approche anthropo-psychiatrique

Le développement, ces dernières années, d'un courant interprétatif en anthropologie a permis de conceptualiser autrement le rapport entre l'individu et la culture

---

1. Je tiens à remercier le professeur Baba Koumare et les autres médecins du Service de psychiatrie de l'hôpital du Point G à Bamako pour leur ouverture et leur soutien. Je remercie également Ellen Corin pour ses critiques et suggestions tout au long de la rédaction de cet article.

et d'intégrer véritablement la dimension contextuelle dans l'approche des problèmes psychiatriques.

Geertz (1973), qui est à l'origine de ce courant, envisage la culture comme étant l'univers de sens qui permet aux individus d'un groupe d'interpréter leur expérience et d'orienter leur action. Selon cet auteur, la culture fournit des « modèles de » et des « modèles pour » la construction des réalités sociales et psychologiques.

Cette définition fait ressortir la participation essentielle de la culture à la construction de tout phénomène humain; les perceptions, les émotions et les actions des individus sont construites en référence à un univers culturel de sens qui leur permet d'interpréter et de répondre aux différents événements et situations de la vie. C'est sur cette base que peut se développer une approche véritablement culturelle des problèmes psychiatriques.

Good et Kleinman, qui comptent également parmi les principaux représentants de cette école, adoptent dans leurs travaux une position critique face à l'approche biomédicale et à la réification des maladies que postule cette dernière. Selon eux, les maladies ne se réduisent pas à des manifestations naturelles d'un désordre sous-jacent; le désordre est toujours interprété, par le malade, par le médecin et par l'entourage. Ces auteurs font ressortir l'importance de considérer que le désordre, qu'il soit organique ou psychologique, ne nous est jamais accessible qu'à travers une médiation culturelle. Les maladies doivent alors être envisagées comme des « réalités » culturellement construites (Good 1977; Good et DelVecchio Good 1981, 1982; Kleinman 1980; Kleinman et Good 1987).

L'analyse des réseaux sémantiques (*semantic network analysis*) développée par Good (1977) et Good et DelVecchio Good (1981, 1982) ouvre à la compréhension des différents facteurs qui participent à la construction de « réalités » médicales. Selon cette approche, la signification des épisodes de maladie se construit en réseaux de significations à travers lesquels des éléments cognitifs, affectifs et expérientiels se trouvent reliés à l'univers des rapports sociaux et aux configurations culturelles. Les réseaux sémantiques associés à des maladies particulières dans une société donnée seraient utilisés par les individus pour interpréter le vécu, articuler l'expérience et l'exprimer sous une forme socialement légitime.

Ce nouveau cadre permet de dépasser le « naturalisme » implicite dans les approches psychiatriques classiques et de prendre en considération la médiation des processus sociaux et culturels en ce qui a trait à la construction et à l'expression des problèmes psychiatriques.

Selon Corin (1987), les idiomes culturels et thérapeutiques contribuent à modeler les manifestations des désordres psychiatriques en privilégiant certaines voies pour l'expression des problèmes personnels et permettent progressivement aux individus de structurer leurs symptômes selon les modèles proposés.

L'approche sémantico-praxéologique développée par Devisch (1983, 1985a) nous permet de mieux comprendre les mécanismes par lesquels la culture intervient dans la construction et l'expression des symptômes. Les concepts de bonne et mauvaise santé renvoient dans cette approche aux limites des corps physique, social et cosmologique et à la transgression de ces limites. Selon Devisch (1983), les

pratiques sociales, culturelles et corporelles se façonnent mutuellement. Le corps est alors conçu comme une métaphore temporo-spatiale qui révèle autant les articulations entre les domaines personnel, social et culturel que les discontinuités et les tensions qui existent au sein de chacun d'eux et entre eux. L'auteur assume qu'une violation des limites sur le plan social ou cosmologique peut être vécue comme violant la nature même du corps physique, perturbant son fonctionnement et déterminant la formation de symptômes. Les symptômes sont envisagés par Devisch (1985a, 1985b, 1985c) comme un appauvrissement sémantique de l'interaction existant au sein de, et entre les domaines personnel (corporel/émotionnel), social et cosmologique : il y a symptôme lorsque les relations sémantiques qui sont de type ternaire, à la fois conjonctives et disjonctives, deviennent dualistes, intrusives, fusionnelles ou désintégratives. Selon cette approche, les différents symptômes d'une maladie doivent être analysés et compris à l'intérieur même du processus global de construction du sens.

Ces différents travaux placent l'interaction entre individu et contexte au centre même du processus interprétatif qui sous-tend la construction et l'expression des diverses formes d'expérience humaine. Ils nous invitent ainsi à envisager la folie comme une réalité significative et à analyser la manière dont le sens se construit à l'intérieur d'une histoire et dans le rapport à un contexte socioculturel spécifique.

## **L'histoire d'Ajaratou**

Dans notre analyse de la folie d'Ajaratou, les données cliniques principales seront considérées comme un signe dont l'interprétation ouvre sur une histoire et sur le contexte dans lequel cette histoire se construit. On envisagera celle d'Ajaratou comme une succession d'événements significatifs (faits, situations, actions, symptômes) et la culture sera comprise comme le contexte dans lequel ces événements trouvent leur intelligibilité.

Le discours d'Ajaratou nous conduit à travers trois moments qui paraissent structurer le déroulement de son histoire : la menace, la reconnaissance et la consolidation de sa folie. Nous allons effectuer une première reconstruction de son histoire personnelle autour de ces trois moments. Chacun de ces moments sera envisagé comme un carrefour condensant des événements qui relient un contexte socioculturel spécifique et l'histoire que s'y construit Ajaratou.

Un court résumé de chaque moment nous permettra de déterminer les événements particulièrement marqués sur le plan de la culture. Nous introduirons chaque fois des références plus larges qui permettent de les resituer dans le contexte familial et culturel au sein duquel vit Ajaratou. Nous chercherons à montrer comment chacun des événements ouvre sur l'univers des règles, des valeurs et des croyances qui le rendent significatif. C'est en effet sur la trame des connotations collectives que pourra se dégager la signification de chaque événement dans l'histoire d'Ajaratou.

L'analyse proprement dite cherchera, dans une sorte de reconstruction, à retracer le chemin qu'a emprunté Ajaratou dans ce contexte complexe et interactif d'événements, d'individus, de normes sociales et de codes symboliques pour construire et exprimer son propre vécu.

## Menace de folie

Ajaratou naquit dans une ville située à quelque 200 km de Bamako. Sa mère était la deuxième des quatre épouses de son père. Ajaratou avait deux frères et cinq sœurs dont une sœur jumelle ; tandis que sa sœur jumelle fut élevée par sa mère, Ajaratou commença, après le sevrage, à être élevée par la première épouse de son père qui n'avait pas d'enfants. Toute la famille, le père, ses femmes et les enfants, habitait la même concession. Le père d'Ajaratou cultivait, faisait un peu de commerce et exerçait, comme ses femmes, des activités de griot.

Ajaratou fréquenta jusqu'à la neuvième année l'école fondamentale, mais malgré ses efforts elle échoua par deux fois au concours du diplôme d'études fondamentales (DEF).

Ajaratou fut « malade » dès l'âge d'aller à l'école. Les rêves qu'elle faisait à l'époque annonçaient déjà les problèmes qu'elle aurait dans le futur.

*Ajaratou appartient à une catégorie d'êtres exceptionnels, celle des jumeaux.* Les Bambara considèrent la naissance comme une réincarnation : le nouveau-né hérite du *ni* (âme) et du *ja* (double) d'un parent décédé dont il reçoit aussi le nom. L'enfant est d'emblée situé dans un groupe familial par son nom et par les forces dont il hérite. Les jumeaux sont considérés comme des êtres neufs et qui, pour cette raison, n'héritent ni du *ni* ni du *ja* d'un ancêtre. Les jumeaux doivent grandir ensemble et ne jamais se quitter parce que l'un est le *ja* ou le double de l'autre.

Selon Ajaratou, il n'y avait pas de distinction entre elle et sa sœur, entre l'une et son double : « *On était des filles pareilles, on était toujours ensemble, on s'habillait pareil, on a fait l'excision ensemble.* » Il faut cependant noter une exception de taille : sa sœur, son double, est restée auprès de sa mère tandis qu'elle, Ajaratou, a été élevée par la première épouse de son père : « *J'étais la seule à être élevée par la marâtre.* »

*Le fait d'être élevée par une marâtre stérile est très significatif dans l'histoire d'Ajaratou.* Dans la société bambara, seule la naissance d'un enfant donne à la femme la possibilité d'être reconnue socialement. Dans ce contexte, Ajaratou conférait à la première épouse stérile de son père la possibilité d'être reconnue comme femme tout en indiquant son impossibilité à l'être véritablement : l'espace occupé par Ajaratou est un espace vide, un espace non fécond. Selon Luneau, en milieu bambara « nulle femme ne saura se satisfaire de l'enfant qu'elle élève si cet enfant n'est pas le sien : "L'enfant de ta sœur, dit le proverbe, c'est ton enfant, mais ce n'est pas l'enfant de ta joie" » (1975 : 539).

Vivant dans une famille où « *il y avait trop de disputes entre les coépouses* », selon sa propre expression, Ajaratou, signifiant même de la non-fécondité de la première épouse et de la fécondité de l'autre, ne peut que se trouver située à un carrefour de nombreuses tensions : « *J'étais gênée, on dirait que les gens m'aimaient et que les gens ne m'aimaient pas.* »

*L'entrée d'Ajaratou à l'école a eu des conséquences radicales sur son développement.* L'école introduit Ajaratou au monde des Blancs et elle y est d'emblée fascinée : « *Dans la grammaire, l'histoire, on parlait des Blancs et leurs idées me plaisaient.* »

L'école introduit Ajaratou à une réalité autre que celle dans laquelle elle a été élevée. On lui enseigne que l'acceptation de nouvelles règles et ses propres efforts peuvent conditionner la réussite, que le groupe compte pour très peu dans le succès de chacun et que les statuts sociaux ne sont pas donnés d'avance, mais qu'ils peuvent être acquis.

*Ajaratou appartient à une famille de griots.* La société bambara se fonde sur une hiérarchisation des hommes en trois groupes : hommes libres « *horon* », gens de caste « *nyamakala* », et esclaves « *jon* ». Selon N'diaye (1970), les castes sont constituées par des individus qui peuvent retracer de manière concrète leurs liens d'ascendance par rapport à un ancêtre et qui exercent la même profession : ce sont les forgerons, les artisans du cuivre, les cordonniers et les griots. L'appartenance à une caste détermine toute la vie d'un individu : on ne se marie qu'à l'intérieur de sa caste et on continuera d'y appartenir même sans jamais avoir exercé l'occupation qui lui est propre.

L'appartenance à une famille de griots pousse à l'extrême le décalage entre les deux mondes d'Ajaratou, l'école et la maison, les valeurs occidentales et celles de son groupe familial et culturel. Les critères de réussite avant tout personnels qui sont véhiculés par la culture occidentale relèguent au second plan l'importance des groupes d'appartenance. Par ailleurs, la valorisation d'un nouveau type de savoir et de pouvoir, associé à la culture occidentale, entraîne une remise en question des formes traditionnelles de pouvoir et de savoir comme celles détenues par les griots.

À l'école, Ajaratou a appris une nouvelle langue qu'elle maîtrise bien. C'est dans ce nouveau langage et en fonction des valeurs qu'il véhiculait qu'Ajaratou en est venue à construire une image sombre de sa famille : « *On était trop menacé, le père disputait les mamans et les frappait aussi. Si l'on fait un petit défaut, il dispute trop et frappe trop : le père est très méchant. Même les voisins disaient que c'était trop de bruits à la maison, que le père était très méchant, mais les griots aiment trop parler, ils crient trop, ils sont très mesquins.* »

*Ajaratou est malade depuis l'âge d'aller à l'école.* Sans l'empêcher de continuer ses études, la maladie d'Ajaratou rendait impossible l'accomplissement des tâches domestiques qu'on lui imposait : « *La marâtre me faisait trop travailler, dès cinq heures du matin on se levait et l'on commençait à travailler, j'étais trop fatiguée, j'étais malade...* »

La fillette bambara apprend très tôt qu'elle est une femme ; à travers l'alimentation, les jeux et les petits travaux domestiques, elle incorpore les attitudes et comportements propres au rôle qu'elle devra assumer (Fellous 1976, 1981). Dans ce contexte, la résistance qu'autorisait la maladie d'Ajaratou exprimait son mécontentement face à une éducation qui la préparait à son futur rôle de femme.

Les difficultés d'Ajaratou à s'identifier à son groupe d'appartenance et à s'intégrer à l'univers féminin ont été très tôt considérées par sa famille comme une maladie : cette dernière marque sa différence et entraîne, selon ses termes, une plus grande sévérité du groupe à son égard : « *Chez les griots, on est très dur envers les enfants, surtout si l'on est malade.* »

L'école et l'image de la femme qu'elle véhicule sont sûrement venues accentuer l'ambiguïté d'Ajaratou face à l'image traditionnelle de la femme.

Le grand engagement d'Ajaratou dans ses études exprime clairement son désir d'accéder au monde des Blancs et aux possibilités de reconnaissance sociale que la société occidentale semble offrir aux femmes ; cependant, son double échec au concours du DEF (diplôme d'études fondamentales) traduit l'impossibilité chez elle d'assumer, sans ambivalence, son désir d'autre chose.

*L'impasse : protégée des jinéw ou victime des sorciers ?* Les rêves d'Ajaratou expriment bien son angoisse à l'époque : « *Je rêvais trop, j'avais peur. Je songeais aux animaux, aux poissons, aux serpents, mais aussi aux vaches, aux animaux qui m'attaquaient avec leurs cornes. La famille, la mère, les marabouts disaient que rêver aux animaux de l'eau — ça ce sont les jinéw, mélékew, mais les autres — ça ce sont les sorciers.* »

Ajaratou explique ainsi sa compréhension de ce que sont les sorciers et les esprits : « *Les sorciers sont des gens très noirs, ce sont des pauvres, ils ne veulent pas que les gens vivent beaucoup et pour faire du mal, ils troublent la tête. Les jinéw ont le teint clair, ils sont des êtres supérieurs, ils sont en haut.* »

Ajaratou distingue les *jinéw* des sorciers ; elle les oppose en tant que bons ou mauvais, en tant que Blancs ou Noirs et les hiérarchise en considérant les premiers comme des êtres supérieurs, ceux d'en haut et les seconds comme des pauvres, des inférieurs, ceux d'en bas. Sa famille elle-même dit que : « *Quand un jine suit un enfant, cet enfant n'aura pas les mêmes idées que les autres Africains.* »

Entre *jinéw* et sorciers, Ajaratou s'enferme dans l'impasse qu'évoque la protection des uns et le pouvoir des autres. Incapable de choisir, elle se sert des oppositions existant à l'intérieur même de sa culture pour exprimer son déchiement et le danger de mort et de folie qu'elle sent la menacer.

### Reconnaissance de la folie

Ajaratou voulait essayer une troisième fois le concours du DEF, mais ses parents décidèrent de la marier.

Une série de circonstances particulières entourèrent le mariage d'Ajaratou. Tout d'abord, son père refusa une proposition de mariage faite par « un certain Coulibaly » ; cette proposition fut refusée parce que Coulibaly n'était pas griot mais forgeron, et ce malgré le fait que ce mariage plût à Ajaratou. L'autre circonstance majeure fut la suivante : la sœur aînée d'Ajaratou perdit son mari et revint chez ses parents ; une autre famille de griots apprenant ce retour proposa que leur fils Baba, un militaire, se marie à cette grande sœur d'Ajaratou. Le mariage fut conclu mais la grande sœur décéda un an après son mariage, laissant une fille. C'est alors que le père d'Ajaratou décida de donner cette dernière en mariage à Baba.

Après le mariage qui se conclut contre sa volonté, Ajaratou rejoignit son mari à Gao et y vécut pendant deux ans. Sa sœur jumelle décéda entre-temps et Ajaratou tomba gravement malade à son tour.

Baba retourna avec Ajaratou à son village natal et la remit à ses parents pour qu'elle soit traitée. Sa famille opta pour un traitement traditionnel qui se poursuivit pendant un an mais, « ne supportant plus le traitement », Ajaratou s'enfuit jusqu'au dispensaire de la ville et, grâce à l'intervention d'un médecin, fut placée au cabanon de l'hôpital.

D'après son dossier, Ajaratou présentait à l'époque « *un état marqué d'agressivité verbale et parfois physique envers les membres de son entourage, de l'insomnie, des gesticulations désordonnées, des propos décousus et grossiers ; elle pensait que toutes les causeries la concernaient* ».

Ajaratou passa trois mois à l'hôpital et en sortit améliorée : elle repartit chez ses parents et son mari vint la chercher aussitôt qu'il en fut averti ; ensuite, le couple déménagea dans une ville proche de Bamako.

*La sœur aînée d'Ajaratou décéda.* Ce décès transforme les parents d'Ajaratou en débiteurs envers la famille de Baba, son mari.

Dans la société traditionnelle bambara, le mariage vise essentiellement la reproduction des hommes et celle des liens tissés entre eux. Le mariage constitue une alliance entre deux lignages plutôt qu'entre deux individus. Pendant une longue période, l'échange de cadeaux et de services vient confirmer les premières négociations entre les deux familles (Luneau 1975 ; Monteil 1924). Le paiement de la dot assure le transfert de la fécondité de la femme en faveur du groupe payant, celui du mari ; il vient légitimer l'enfant à naître, but premier du mariage. Dans ce contexte, le décès d'une épouse, avant qu'elle ait pu assurer un successeur à son mari, instaure une dette de la famille de la femme à l'égard de celle du mari.

Ajaratou, fille cadette de la famille, doit donc se substituer à sa sœur aînée en se mariant au mari de cette dernière et en devenant la mère de sa fille.

*Le mariage se conclut contre la volonté d'Ajaratou.* Ajaratou a abandonné ses études à la suite d'une décision de son père : « *J'ai fait jusqu'à la neuvième, je voulais continuer, mais mon père a trouvé que c'était mieux de me marier.* » Elle ne voulait pas se marier à « un beau-frère », elle préférait continuer ses études ou se marier avec le forgeron Coulibaly, mais ce n'est pas à elle qu'appartenait la décision.

Dans le contexte traditionnel, le désir du jeune homme et celui de la jeune fille ne sont pas pris en considération dans le choix du conjoint. Les règles qui définissent avec qui on peut se marier, quand et comment on le fait, expriment les intérêts du groupe et assurent sa continuité. Par ailleurs, l'appartenance sociale est l'un des critères retenus pour ce choix : on ne se marie, en principe, qu'à l'intérieur de sa caste.

Ajaratou ne voulait pas prendre la place de la morte, et si elle s'est soumise malgré tout à la décision de son père, ce n'est pas sans angoisse : « *Je n'arrivais pas à dormir, je pensais trop, je pensais au mariage qui allait se faire, à l'école, au travail. J'étais fatiguée et trop menacée, parfois j'avais peur.* »

Si Ajaratou n'a pu refuser le mariage avec Baba, il semble cependant qu'elle n'a jamais véritablement accepté tout ce qu'il impliquait ; la fille née de sa sœur est restée « la fille du mari », le devoir d'accomplir les tâches ménagères, la révolte (« *je suis une servante à la maison* ») et surtout, elle « *n'aimait pas être mariée à un griot* ».

Dès l'adolescence, les rêves d'Ajaratou annoncent déjà les difficultés qu'elle va rencontrer dans le futur : « *J'avais l'habitude de rêver aux Blancs, à un homme blanc très charmant ; ainsi les marabouts disaient que s'entendre avec un mari*



*africain serait difficile.* » À l'âge adulte, le contrôle social qu'Ajaratou craignait devient effectivement insupportable. Le mariage d'Ajaratou avec Baba implique l'interruption de ses études, la soumission à l'interdiction d'un mariage désiré et l'imposition d'un mariage qu'elle ne veut pas.

Lorsqu'elle se fait dans un contexte de changement socioculturel rapide comme c'est le cas au Mali, l'alliance apparaît souvent comme un lieu privilégié de surgissement des contradictions sociales et individuelles.

L'image occidentale selon laquelle le mariage est conçu comme une des étapes de l'individualisation crée des attentes personnelles qui peuvent être diamétralement opposées à celles du groupe. À travers sa participation à la culture occidentale et l'assimilation de ses valeurs, Ajaratou s'est forgé des attentes à l'égard de son mariage, attentes contredites et frustrées par la décision de ses parents. Le mariage impose à Ajaratou les exigences de son groupe, la confronte à des rôles qu'elle ne peut pas assumer et lui enlève tous ses espoirs de réussite professionnelle.

*Ajaratou vivait à Gao lorsque sa sœur jumelle décéda.* Ajaratou « tomba malade » à son tour quelque temps après ce décès. Selon elle, c'est la nouvelle du décès de sa sœur jumelle qui l'a rendue gravement malade et a motivé son retour à sa ville natale.

Un examen des données culturelles évoquées plus haut permet de mieux saisir ce qu'a pu vivre Ajaratou à cette époque. Les jumeaux ne doivent pas se quitter puisque l'un est le *ja* (le double) de l'autre et que l'éloignement ou la coupure du *ja* évoque toujours le danger de mort. Or, éloignée définitivement de son double par ce décès, Ajaratou est prise d'une extrême angoisse. Son comportement amène d'abord son mari puis tous ses parents à penser qu'Ajaratou est folle.

*L'entourage reconnu qu'Ajaratou était folle.* Pour le mari, la folie d'Ajaratou évoque la possibilité de perdre sa deuxième femme; pour les parents, la folie d'Ajaratou est une affaire de *jiné* depuis longtemps annoncée, tant par les rêves que par le comportement de la jeune femme. Pour Ajaratou la maladie est son chagrin.

Baba remet Ajaratou entre les mains de ses parents qui doivent essayer de la soigner et de la lui remettre en bon état puisque dans cette affaire, c'est lui qui est lésé. La famille d'Ajaratou décide de se rendre auprès d'un marabout pour un traitement. Le père paie les frais et Ajaratou suit ce traitement pendant un an sans aucun résultat.

À l'occasion de ce traitement, Ajaratou se sent une fois de plus obligée de se soumettre à quelque chose dont elle ne veut pas : « *J'étais gênée, je ne voulais pas être traitée à l'indigène.* » Elle associe le traitement indigène au monde des « griots-noirs-pauvres-sorciers » qui sont la cause de son mal; selon elle, ce traitement ne peut qu'aggraver son état : « *Le traitement est trop méchant, on devait prendre des racines, mettre ça dans l'eau et laisser pendant six jours, après on devait boire et se laver avec ça. Je vomissais beaucoup, j'ai beaucoup maigri, je ne dormais plus, j'étais toujours attachée.* »

Ajaratou veut suivre le traitement des Blancs et se rend à l'hôpital psychiatrique où elle fait un premier séjour de trois mois.

## Consolidation de la folie

Après la première hospitalisation d'Ajaratou, les difficultés ne cessèrent de s'accroître à l'intérieur du ménage. Ajaratou fut réhospitalisée plusieurs fois au cours des années suivantes. Ses hospitalisations devinrent de plus en plus longues et rapprochées ; elle les revendiqua comme siennes et refusa de sortir de l'hôpital jusqu'au jour où son mari lui annonça qu'il avait décidé de prendre une deuxième épouse. La nouvelle créa en Ajaratou de nouveaux espoirs, mais les choses se révélèrent différentes de ce qu'elle attendait et Ajaratou fut de nouveau hospitalisée.

*Les difficultés ne cessèrent de croître à l'intérieur du couple.* En milieu traditionnel, le droit coutumier régleme les rapports entre les époux ; les deux familles, soucieuses de préserver les relations d'alliance, interviennent pour assurer l'accomplissement des seuls rapports souhaitables entre un mari et sa femme. Être fidèle au mari, lui obéir, se soumettre au devoir conjugal, s'occuper du mari, des enfants, de la maison et participer au travail commun constituent les principales obligations d'une femme envers son mari. Celui-ci doit, par contre, traiter sa femme avec dignité, la nourrir, l'habiller, lui donner un toit et, s'il est polygame, être juste envers ses femmes (Monteil 1924 ; Luneau 1975).

Selon Ajaratou, il y avait beaucoup de problèmes entre elle et son mari : « *On se disputait trop, le mari ne donnait pas assez d'argent, il n'aime pas ce que je prépare, je n'aime pas préparer pour lui.* » Ajaratou accuse son mari de se soustraire à ses obligations, et, refuse d'accomplir les siennes.

Selon Ajaratou, c'est le fait d'avoir été battue par son mari lorsqu'elle était enceinte de son troisième enfant qui explique sa deuxième hospitalisation. Par la suite, elle n'a plus de doute. Ajaratou accuse formellement son mari d'être sorcier et dit ne plus être griotte. Celui qu'elle accuse c'est Baba, son beau-frère, son mari qui exige d'elle les qualités de ménagère qu'elle refuse ; c'est ce griot qui crie, lui fait des reproches et la bat, ce méchant qui frappe ses enfants avant même qu'ils naissent ; il est le sorcier, la cause même de sa maladie.

Ajaratou veut alors se libérer de son mari, nouveau garant de la loi du groupe, et sorcier... En 1982, elle est réhospitalisée après avoir « tenté d'égorger son mari avec un coupe-coupe ». Elle veut le tuer, mais elle ne réussit pas ; elle veut divorcer, mais ses parents n'acceptent pas ; elle tente de se tuer et c'est un échec. Ajaratou dit avoir rêvé qu'elle était dans le fond d'un puits : « *Après j'avais tellement de chagrin que j'ai pensé que ça serait mieux de mourir et je me suis jetée dans le puits.* »

*Baba annonça à Ajaratou sa décision de prendre une deuxième femme.* Cette nouvelle crée en Ajaratou de nouveaux espoirs : « *Le mari a beaucoup duré sans se marier, je n'étais pas contente, maintenant je suis libérée.* »

Pour Ajaratou, l'arrivée de la « nouvelle mariée », comme elle l'appelle, doit introduire une série de changements dans sa vie : « *On ne va pas habiter la même concession, elle va s'occuper du mari et moi, je vais vivre avec les enfants.* » Contrairement à la coutume, Ajaratou ne pense pas devoir continuer à préparer la nourriture pour son mari : « *Il ne mange pas ce que l'on mange ; la nouvelle mariée va préparer pour lui.* »

Ajaratou sort de l'hôpital le jour où la nouvelle femme de son mari s'installe chez lui ; deux mois plus tard cependant, elle est de nouveau hospitalisée. Les choses ne se sont pas passées comme Ajaratou l'avait prévu. Toute la famille, y compris la coépouse, a déménagé dans une nouvelle concession et le mari veut qu'Ajaratou continue à préparer les repas pour lui.

Un mari polygame doit être juste envers ses femmes ; il doit passer ses nuits avec elles à tour de rôle et prendre ses repas avec celle qui partage sa couche (Bazin-Tardieu 1975). Ajaratou, qui veut se libérer de son mari et de ses obligations conjugales, n'accepte pas cette situation : « *Je suis malade, je ne peux pas travailler. Le problème est que les griots sont trop méchants, imprudents. À l'heure des repas, le mari engueule les enfants et si je m'en mêle il dit que je suis folle.* »

Ajaratou refuse ainsi carrément d'adhérer à ses rôles de femme, d'épouse, de mère et de ménagère ; elle refuse de se soumettre à son mari et à la loi de son groupe, en n'obéissant pas à son mari. Ce sont là autant de refus qui font d'elle une folle et de ses enfants, des bâtards. Les enfants d'Ajaratou, rejetés du côté de la mère, ne peuvent hériter que de sa non-place : « *Mes enfants ne sont pas des griots, ils sont fous comme la mère.* »

*Le retour à l'hôpital.* Le jour même du début de sa onzième hospitalisation, Ajaratou est très excitée, elle crie et dit que son mari l'insulte et traite ses enfants de bâtards. Elle se dirige vers son mari et lui dit : « *Donne-moi mes bâtards que je parte chez mes parents.* » Le mari lui répond que si elle le veut, elle peut partir, mais seule. Ajaratou n'est pas d'accord et lui dit : « *Dans ce cas, je préfère rester à l'hôpital parce qu'à la maison, je suis une servante.* »

Quelques jours plus tard, Ajaratou raconte un rêve : « *Un serpent était entre les branches d'un arbre ou entre les herbes, il marchait en tournant. J'ai eu trop peur, je me suis réveillée et je ne pouvais pas me lever. Lorsque je rêve à des animaux, j'ai trop peur. J'ai peur d'être piquée par le serpent. Quand je racontais les rêves, ils disaient que c'étaient les sorciers.* »

### **Dédoublement, substitution, ambiguïté et fusion : histoire et folie d'Ajaratou**

La gémellité d'Ajaratou marque dès le départ sa position exceptionnelle : n'héritant pas les principes spirituels d'un ancêtre, Ajaratou ne s'est pas trouvée automatiquement située dans le groupe. Par ailleurs, seul un couple de jumeaux mixte constitue une réactualisation du principe de la complémentarité. Étant de même sexe, Ajaratou et sa sœur ne représentent que la similitude et l'indifférenciation. Ne pouvant être le complément de sa propre jumelle, Ajaratou en fut plutôt le dédoublement. Être jumelle marquait son statut ambigu : avoir son double à sa place et, en tant que double, ne pas avoir de place.

Le fait d'avoir été élevée par une femme stérile semble avoir figé Ajaratou dans cette position d'autre et de double. Élevée par sa marâtre, Ajaratou a dû occuper la place de l'enfant d'une femme stérile, de l'enfant jamais né, de l'enfant jamais conçu.

En tant qu'enfant « nouveau » sans rapport à l'ancêtre, et comme substitut d'un enfant jamais conçu, Ajaratou est située, en ce qui a trait aux fondements

mêmes de sa propre origine, hors de l'espace familial et en dehors des rapports de lignage et de filiation. Née en même temps que l'autre, Ajaratou est à la fois l'un et le double (de sexe opposé) de l'autre : enfant femelle et double mâle de son jumeau.

La place assignée à Ajaratou dans la structure familiale se situe dans un espace-temps réducteur qui annule la différence entre les sexes et entre les générations, qui masque plutôt qu'il ne marque la distinction entre des pôles opposés (ascendants/descendants ; parents/enfants ; mâle/femelle ; un/autre ; intérieur/extérieur), et qui transforme les rapports de complémentarité en des rapports de similitude et de réversibilité. Ajaratou est située en pleine ambiguïté. Incapable de se différencier, Ajaratou ne peut pas véritablement s'intégrer à son groupe d'âge, à son sexe, à son lignage ni à sa caste et est mise dans l'impossibilité de se construire une identité.

La fragilité des identifications d'Ajaratou à ses groupes d'appartenance n'a jamais été si exacerbée et conflictuelle qu'après son mariage. Le mariage vient forcer Ajaratou à reconnaître et à honorer dans un même moment toutes ses appartenances : en tant que griotte elle doit épouser un griot ; en tant que fille d'un même lignage que sa sœur aînée, elle doit se substituer à elle ; en tant que femme, elle doit abandonner ses espoirs de réalisation professionnelle et assumer à côté de son mari ses rôles de mère et de ménagère ; plus fondamentalement encore, en tant que membre du groupe elle doit accepter sa loi.

Ajaratou ne peut pas choisir, elle ne veut ni se soumettre ni affronter son groupe familial. Elle reste figée sans pouvoir assumer son refus, sans expliciter son désir, sans vouloir accepter le contrôle que le groupe familial exerçait sur elle et sans pouvoir y échapper.

Le mariage d'Ajaratou à un beau-frère vient lui confirmer le fait qu'elle n'aura comme espace à elle que l'espace de l'autre. Il vient également abolir la distance entre les rapports d'alliance et de consanguinité en lui imposant la nécessité d'être à la fois la femme et la belle-sœur de son mari, la marâtre et la tante de sa nièce, la coépouse de sa sœur aînée.

Lorsqu'à Gao, ville très éloignée de sa ville natale, Ajaratou apprend la nouvelle du décès de sa sœur jumelle, elle tombe malade. Ce décès marque dans un même temps la concrétisation et la réactualisation de la menace de fusion et de mort annoncée depuis son enfance. Ajaratou avait-elle été quittée par son double ? Ou est-elle le double qui a quitté sa sœur ?

Ajaratou ne sera plus capable de reconnaître ses limites, quelles qu'elles soient. Elle n'est plus à la place de l'autre, elle est l'autre ; son espace est ouvert sur l'espace de l'autre et son temps se situe au-delà de la vie.

Étant appelée dès sa naissance à occuper la place de l'autre, Ajaratou n'a pu que très imparfaitement se différencier de l'autre et éviter de se confondre avec lui. Le rétrécissement de l'espace entre Ajaratou et les autres l'a empêchée de s'approprier son corps, de s'intégrer aux différents axes sociostructuraux de son groupe et de s'individualiser.

Durant ses crises, Ajaratou traduit avec clarté son impossibilité de s'approprier son corps. Elle se plaint de douleurs diffuses dans un corps aux limites elles aussi diffuses : corps douloureux, agressé par son père dès l'enfance et après le mariage par son mari, corps agresseur de l'autre et de soi-même ; corps fatigué

l'empêchant d'être une femme, une mère, une épouse et une fille comme elle doit l'être ; corps malade traduisant son impossibilité d'être.

Lors des séances du groupe thérapeutique à l'hôpital, les mouvements d'Ajaratou sont caractérisés par l'expansivité de son espace-corps ; elle envahit l'espace de l'autre par ses gesticulations désordonnées, son agitation, son agressivité.

Dans ses actes corporels, Ajaratou se soustrait aux règles qui imposent à chacun son temps et sa place, qui établissent les différences et fondent la complémentarité, l'échange et la réciprocité. Incapable de reconnaître sa place, Ajaratou envahit la place de l'autre et exclut toute possibilité d'échange. Pour elle, manger, parler et procréer excluent toute participation de l'autre.

Ajaratou veut manger. Elle désire que son mari lui apporte les condiments nécessaires à la préparation de la nourriture, comme le prévoit la coutume, mais elle ne veut pas préparer de repas. Elle met trop d'huile dans les plats qu'elle prépare de sorte qu'ils sont insupportables au mari avec qui elle doit les partager. En ne préparant pas la nourriture pour son mari et en ne voulant pas manger ce qu'il mange, Ajaratou l'exclut et s'exclut de ceux qui mangent ensemble ; elle l'exclut et s'exclut du couple qui partage la même couche.

Ajaratou parle sans arrêt, elle crie et n'écoute personne. Dans l'indéfinition de son espace, elle parle à la place des autres qu'elle empêche de parler. Elle transgresse les règles qui régissent en milieu bambara la circulation de la parole et transforme les causeries familiales et les séances du groupe thérapeutique en bagarres.

Méconnaissant sa place et celle de l'autre, elle s'oppose à toute autorité, elle nie la parole de son père qui ferait d'elle sa fille, une griotte comme lui, ainsi que celle de son mari qui ferait d'elle sa femme et la mère de ses enfants. Elle perçoit leurs paroles comme intrusives, méchantes et relevant de la sorcellerie à laquelle elle attribue sa maladie.

Ajaratou refuse toute écoute et tout héritage ; elle dit ne plus être griotte. Elle refuse aussi de transmettre ; ses enfants, ces bâtards, ne seront pas griots comme son père ou leur père, mais ils hériteront plutôt d'elle : « *Ils sont fous comme la mère* » ; de la sorte, elle exclut son mari des rapports de procréation. Ajaratou ne peut se constituer comme un corps et un espace de médiation, elle méconnaît fondamentalement toute médiation. En l'absence de toute différence, elle mélange les rôles et parle à la fois comme parent et enfant, comme mari et femme, comme père et mère de ses enfants.

Durant son enfance, le danger de mort et de folie, annoncé par les sorciers, et la protection des *jinéw* qui semble à la fois renforcer et provoquer ce danger constituent déjà des signes annonciateurs de la « maladie » d'Ajaratou. Les animaux de l'eau (serpents, poissons) et les animaux à cornes se trouvent associés par sa famille, les marabouts et elle-même à un réseau de significations qui en fait une condensation des éléments des deux cultures auxquelles elle appartient ; ils traduisent par le fait même l'ambiguïté de son monde et sa difficulté à s'y situer.

Dans l'interprétation de son premier rêve, Ajaratou établit une opposition entre les poissons-serpents et les vaches, et en tire deux séquences dont les termes sont nettement opposés deux à deux : animaux de l'eau/animaux à cornes, Blancs/

Noirs ; supérieurs riches/inférieurs pauvres ; haut/bas ; protection/destruction ; *jine*/ sorciers ; vie/mort. Le serpent, initialement associé aux *jinéw*, est présent dans son dernier rêve : Ajaratou l'associe alors à la sorcellerie. L'opposition entre les deux termes initiaux s'efface, des termes préalablement opposés deviennent interchangeables, les deux séquences se fusionnent...

Protégée des *jinéw* et séduite par le monde des Blancs, Ajaratou a opté pour un devenir de type occidental, elle a rejeté le monde des griots, des Noirs, la loi traditionnelle tout en demeurant vulnérable face à leur pouvoir représenté dans ses rêves par la sorcellerie ; ce qui lui semble être sa seule possibilité de vie est aussi une menace de mort et Ajaratou n'a plus qu'à s'enfermer dans la folie.

Cette folie signifie pour le mari d'Ajaratou la perte d'une femme, pour les parents d'Ajaratou une dette envers le mari, pour Ajaratou une impossibilité d'être médiatrice dans les transactions entre les uns et les autres.

Les réactions de chacune des personnes concernées par la folie d'Ajaratou prennent sens dans ce contexte : le mari décèle la folie et remet Ajaratou à ses parents ; les parents assument leur dette envers le mari et paient le traitement qui vise à libérer Ajaratou du *jine* qui l'empêche d'être ce qu'elle devrait être ; Ajaratou refuse le traitement traditionnel qui est porteur de la loi à laquelle elle cherche à échapper ; Ajaratou n'a plus qu'à revendiquer fermement sa folie qui lui permet d'obtenir un lit-place à l'hôpital. L'hôpital, la folie sont pour Ajaratou le seul temps et le seul espace possibles pour la continuation de son histoire.

## Conclusion

C'est dans un contexte marqué par la coexistence d'une tradition omniprésente et d'un processus de modernisation gagnant de plus en plus d'ampleur, qu'Ajaratou construit progressivement son histoire et sa folie. D'une part ce contexte renvoie à l'univers culturel bambara : à ses valeurs, à ses règles, à ses croyances et à ses normes de conduite, à une société où la position de chaque individu est donnée par une série d'appartenances et où l'intégration progressive à un lignage, à une caste et aux groupes de sexe et d'âge permet à chacun de se différencier et de se construire une identité. D'autre part, ce contexte renvoie aux transformations socioculturelles importantes qui sont en cours au Mali, à l'introduction de nouvelles valeurs, de nouvelles normes de conduite, à la transformation des rôles, à la multiplication des attentes et à la superposition de codes de référence souvent opposés.

Située au confluent des mondes traditionnel et moderne, Ajaratou interprète son expérience et oriente ses comportements tantôt selon les codes de référence bambara, tantôt selon ceux du monde moderne ; le plus souvent elle fait appel à des codes aux exigences mal intégrées. Cette situation engendre de l'ambiguïté chaque fois qu'Ajaratou doit assigner du sens à un événement ; elle réduit en outre l'efficacité des mécanismes culturels qui visent précisément à réduire l'ambiguïté sur les plans social et symbolique.

L'histoire d'Ajaratou se déroule dès lors comme une succession d'événements équivoquant et cristallisant l'ambiguïté et l'indéfinition. Située en pleine ambiguïté,

elle exprime son expérience par des comportements non moins ambigus d'un point de vue culturel.

Sœur jumelle, marâtre stérile, père griot, maître d'école, mari sorcier, guérisseur et docteur sont autant de partenaires d'Ajaratou dans la construction de son histoire ; chacun interprète et évalue les comportements, les désirs, les émotions et les symptômes d'Ajaratou en fonction de sa propre position dans le champ social et culturel, reproduisant ainsi par ses interprétations les contradictions qui sont à la base même des conflits d'Ajaratou.

## Références

BAZIN-TARDIEU D.

1975 *Femmes du Mali*. Montréal : Leméac.

DEVISCH R.

1983 « Le corps sexué et social ou les modalités d'échange sensoriel chez les Yaka du Zaïre », *Psychopathologie Africaine*, XIX, 1 : 5-31.

1985a « Polluting and Healing among the Northern Yaka of Zaire », *Social Science and Medicine*, 21, 6 : 690-700.

1985b « Introduction, Approaches to Symbol and Symptom in Bodily Space-time », *International Journal of Psychology*, 20, 4-5 : 389-418.

1985c « Symbol and Psychosomatic Symptom in Bodily Space-time », *International Journal of Psychology*, 20, 4-5 : 589-616.

FELLOUS M.

1976 « The Socialisation of the Children in a Bambara Village (Mali) », *Africa Development*, 1, 3 : 13-25.

1981 « La socialisation de l'enfant bambara », *Journal de la Société des Africanistes*, 51, 1-2 : 201-215.

GEERTZ C.

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books Inc. Publishers.

GOOD B.

1977 « The Heart of What's the Matter : The Semantics of Illness in Iran », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1 : 25-58.

GOOD B. et M.J. DelVecchio Good

1981 « The Meaning of Symptoms : a Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice » : 165-196, in L. Eisenberg et A. Kleinman, *The Relevance of Social Science for Medicine*. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company.

1982 « Toward a Meaning-Centered Analysis of Popular Illness Categories : "Fright-Illness" and "Heart Distress" in Iran » : 141-166, in A.J. Marsella et G. White (éd.), *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company.

KLEINMAN A.

1980 *Patients and Healers in the context of culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology and Psychiatry*. Berkeley et Los Angeles : University of California Press.

KLEINMAN A. et B. Good (éd.)

1987 « Introduction : Culture and Depression » : 1-41, in A. Kleinman et B. Good, *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Berkeley, Los Angeles et London : University of California Press.

LUNEAU R.

1975 *Les chemins de la noce. La femme et le mariage dans la société rurale au Mali*. Thèse de doctorat, Université de Paris V. Université de Lille III : Service de reproduction de thèses.

MONTEIL C.

1924 *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*. Paris : Larose.

N'DIAYE B.

1970 *Les castes au Mali*. Bamako : Éditions populaires.

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Espace dévolu, espace désiré, espace revendiqué*  
*Indifférenciation et folie d'Ajaratou*

La folie d'Ajaratou doit être resituée dans le contexte des profondes transformations socio-culturelles qui caractérisent le Mali actuel. Un modèle d'analyse anthropo-psychiatrique a été développé pour permettre d'examiner de plus près ce contexte et de l'intégrer dans l'interprétation des données cliniques. Ce modèle replace l'interaction entre individu et contexte au centre du processus interprétatif qui sous-tend la construction et l'expression des diverses formes d'expérience humaine : les données cliniques principales sont alors envisagées comme des signes dont l'interprétation s'ouvre sur une histoire personnelle et sur l'univers culturel dans lequel les événements constitutifs de cette histoire (faits, situations, actions, symptômes) trouvent leur intelligibilité. L'analyse proprement dite a cherché, à l'aide du modèle anthropo-psychiatrique, à retracer le chemin qu'a emprunté Ajaratou, dans le contexte complexe et interactif d'événements, d'individus, de normes sociales et codes symboliques, pour construire et exprimer son propre vécu.

*The Alloted, Desired and Contested Space*  
*The Indifferentiation and Madness of Ajaratou*

The madness of Ajaratou must be resituated within the context of the profound socio-cultural changes now occurring in Mali. An anthropological-psychiatric model of analysis has been developed in order to better understand this context so that it may be taken into consideration in the interpretation of clinical data. This model places the interaction between the individual and their context in the center of the interpretive process underlying the construction and expression of diverse forms of human experience. Clinical observations are therefore considered to be signs which are rooted in personal history and in a cultural universe in which various events (facts, situations, actions and symptoms) find their meaning. Using the anthropological-psychiatric model this analysis seeks to retrace the path



followed by Ajaratou within the context of complex and interactive events, individual experiences, social norms and symbolic codes in order to construct and express his past experiences.

*Elizabeth Uchôa  
Unité de recherche psychosociale  
Centre de recherche de l'hôpital Douglas  
6875, boul. LaSalle  
Verdun (Québec)  
Canada H4H 1R3*