

Open Research Online

The Open University's repository of research publications and other research outputs

« Avis à qui de droit »: l'adresse indirecte en pays igbo du Nigeria

Journal Item

How to cite:

Ugochukwu, Françoise (2011). « Avis à qui de droit »: l'adresse indirecte en pays igbo du Nigeria. Cahiers de littérature orale, 70 pp. 15–35.

For guidance on citations see [FAQs](#).

© 2011 Inalco

Version: Accepted Manuscript

Link(s) to article on publisher's website:
<http://clo.revues.org/1248>

Copyright and Moral Rights for the articles on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. For more information on Open Research Online's data [policy](#) on reuse of materials please consult the policies page.

oro.open.ac.uk

Françoise UGOCHUKWU

AVIS À QUI DE DROIT L'ADRESSE INDIRECTE EN PAYS IGBO DU NIGERIA

Le roman d'Adaora Ulasi, *Many Thing You No Understand*, qui évoque les difficultés rencontrées par les coloniaux britanniques dans leur tentative de dialogue avec les Igbo, se termine par cette réflexion ironique adressée en pidgin au Commandant de cercle : « Je crois pas toi comprendre beaucoup. Et je crois pas toi comprendre choses même si toi vivre ici cent ans ! » (1970 : 190)¹. Pour mieux apprécier les règles de la communication au sein de la communauté igbo, il convient de se souvenir d'abord que, loin des « autorités coutumières du calibre des *oba* et des émirs »², c'est « l'appartenance au groupe [qui y] est déterminante pour se faire un nom » (de Montclos, 1994 : 186), et de considérer la minutieuse répartition des rôles sociaux. L'adresse indirecte, pratiquée dans l'espace commun et manifestée dans l'imbrication du nom, du proverbe et du conte, est au cœur de la communication, directement liée à l'extrême décentralisation du pouvoir et à son corollaire : le droit de chacun à la parole au sein de groupes sociaux fonctionnant côte à côte de façon autonome tout en comptant les uns sur les autres et en constante communication.

Une société en réseau

Tâches journalières et rôles sociaux sont attribués à chacun selon l'âge, le sexe ou le groupe social, et le plus souvent associés à un espace particulier ; la division traditionnelle du travail agricole se fait ainsi selon le sexe, l'homme se chargeant de la culture de l'igname, tubercule sacré, et de la récolte du vin de palme, tandis que la femme, qui n'a pas le droit de grimper aux arbres³, cultive les légumes et le manioc. De même, ce sont les

¹ Traduction personnelle du pidgin : "I no think say you yourself understand plenty things. And I no think say you go fit understand them if you live here for one hundred year !"

² Cf. de Montclos (1994 : 314) : « Oba : roi divin en pays yorouba et dans le royaume de Benin ».

³ Pour recueillir le vin de palme, le malafoutier doit monter au tronc du palmier à l'aide d'une corde (Ugochukwu, 2010 : 169).

hommes qui se chargent d'apporter, de partager et de vendre la viande, et règnent sur l'abattoir et sur l'étal de la boucherie ; les femmes, quant à elles, vendent le poisson. Renforcés par le poids des tabous, une tradition encore vivace et le regard des autres, ces rôles se manifestent, en public comme en privé, dans des espaces parallèles et plus ou moins étanches, les plus jeunes cédant partout la place à leurs aînés.

À l'intérieur de ces espaces, l'individu est pris dans un réseau de parenté, entre la maisonnée, déjà mentionnée, le lignage paternel, *umunna*⁴, et le lignage maternel, *ikwunne* ; les femmes mariées dans la famille, *ndi inyom*, forment un groupe distinct de celui des femmes mariées de la famille, groupe désigné indifféremment comme *umuada* ou *umuokpu*. D'autres groupements existent, selon le village et le clan, et aujourd'hui selon la profession, l'appartenance religieuse et les associations de loisirs. Ces groupes se manifestent en particulier lors des réunions de la « grande famille », cérémonies et veillées funèbres, généralement tenues dans la cour de la maison, où ils ont chacun leur emplacement, leur temps de garde et leur fonction. Pour mieux comprendre ce comportement, central à la culture igbo, il n'est que d'observer le couple : l'homme et la femme, liés par le mariage traditionnel scellé par la dot, n'en gardent pas moins leur indépendance et continuent de représenter chacun leur grande famille initiale, dont ils restent partie prenante et active. S'ils fonctionnent en tant que couple, notamment lors des multiples cérémonies qui occupent le calendrier⁵, ils jouent également et surtout un rôle individuel, séparément, en tant que membres et porte-paroles de groupes variés. La femme mariée, par exemple, appartient à deux groupes distincts : celui des épouses de la famille du mari et, dans sa famille d'origine, celui des filles du clan mariées ailleurs⁶ ; elle appartient par ailleurs à diverses associations strictement féminines, au sein de son église⁷ notamment.

Cette société hautement démocratique s'est toujours gouvernée par le biais de groupes étroitement imbriqués et dotés chacun d'un pouvoir de décision, tout adulte ayant droit à la parole au sein de son assemblée. Il ne peut cependant y avoir de parole strictement individuelle, puisque l'individu

⁴ Dans le texte, diacritiques et tons ont été omis pour des raisons typographiques.

⁵ Anniversaires, mariages, funérailles et autres réunions mondaines auxquelles ils se doivent de participer.

⁶ Le mariage est strictement exogame et aucune union n'est possible au sein du clan.

⁷ Le pays igbo a été massivement évangélisé au tout début du XXe siècle et les chrétiens, catholiques ou protestants, y sont largement majoritaires.

est toujours considéré comme partie d'un tout et que sa parole engage par conséquent ceux dont il est le représentant. Il est lui-même conscient de toujours parler au nom des autres, même quand il exprime son opinion personnelle. S'adresser à l'individu, c'est donc s'adresser non seulement à lui mais, derrière lui et au-delà, au groupe – familial, professionnel ou autre – dont il est le membre ; louer quelqu'un, c'est louer en même temps ses parents et sa famille ; le menacer, c'est menacer sa famille et ses alliés. Il y a, chez ceux qui écoutent, identification tacite de la personne qui parle au groupe tout entier, l'individu étant partout et en tout temps considéré comme le porte-parole et le représentant – officiel ou officieux – du groupe. C'est ce qui explique le poids reconnu à la parole, et le respect dont elle est entourée.

Publique ou privée, cette parole est codifiée, limitée par des interdits : on ne dit pas n'importe quoi à n'importe qui, et pour garder son poids et son impact, la parole doit respecter les règles établies, en particulier celles qui régissent les préséances : « un Nigérian n'interviendra jamais quand parle quelqu'un qui le domine ; il ne s'exprimera qu'après en avoir reçu la permission » (Daloz, 2002 : 143). La façon dont on s'adresse à la personne n'est pas non plus laissée au hasard. Comme le montrent les diverses salutations pratiquées selon le sexe, l'âge, le rang, voire l'occupation de la personne rencontrée⁸, ou encore le questionnement de l'oracle par le devin, les échanges doivent à la fois respecter la hiérarchie de l'âge et de l'autorité. Ils doivent en outre assurer la communication tout en minimisant ses risques potentiels, en évitant à tout prix la confrontation, dans le respect des uns et des autres.

Au nom des autres : la pratique des intermédiaires

Pour le bon fonctionnement de la démocratie igbo, les multiples groupes qui la constituent ont un besoin constant de communiquer mais répugnent, on l'a vu, à le faire de manière directe : ils ont donc choisi toute une série d'intermédiaires susceptibles de faciliter cette communication. Les négociations qui précèdent le mariage, avec leurs visites successives du prétendant et de son entourage à la famille de la jeune fille, sont une

⁸ La coutume veut qu'on salue toujours la personne rencontrée. Il y a une façon de saluer les gens âgés ; la salutation des mères mentionne toujours le prénom de leur premier-né : Maman Ngozi, Maman Eloka, etc. Celui qui travaille en bord de route se voit quant à lui salué d'un « merci pour le travail ! » (*Daalu oru*).

excellente illustration de la navette traditionnelle entre groupes familiaux⁹ et du rôle capital des intermédiaires dans ce ballet à la chorégraphie subtile. Les multiples réunions de clan et de quartier qui occupent les villageois une bonne partie de la semaine sont une autre occasion de pratiquer cet art et d'envoyer « en course » porte-parole, messagers, délégués et médiateurs. Les associations qui regroupent les individus et familles établis hors du village illustrent elles aussi ce même comportement : lors d'une réunion typique, les femmes se réunissent à part, à l'intérieur de la maison, les hommes restant à l'extérieur ou dans la véranda, et les uns et les autres utilisant, pour se parler, des membres du groupe choisis comme intermédiaires et « envoyés en message » (verbe *izi ozi*) d'une pièce à l'autre. Une autre pratique courante d'adresse indirecte est celle des apartés (verbe *igba izu*), qui permet à un sous-groupe d'aller « se concerter en aparté » dans un coin de la pièce ou dehors avant qu'un porte-parole ne revienne annoncer au groupe entier le résultat de ces délibérations. Cette habitude de l'adresse indirecte n'est pas limitée aux événements publics mais est solidement ancrée dans la vie courante : au sein même de la maisonnée, les enfants, qui passent habituellement par leur mère lorsqu'ils veulent dire quelque chose d'important au père, servent le plus souvent de messagers entre le mari et la femme si ces derniers se trouvent occupés dans des pièces différentes¹⁰. L'époque coloniale a fait elle aussi grand usage des intermédiaires : les interprètes, « taprita » en 'broken English', immortalisés par un feuilleton télévisé nigérian des années 1980, *Zebrudaya*¹¹, étaient alors les intermédiaires obligés entre officiers coloniaux et populations, et jouissaient d'un statut unique et du respect des deux bords. À l'époque, les chefs à brevet¹², nommés par les Britanniques, servaient eux aussi, de par leur

⁹ Parvenu à l'âge du mariage, le jeune homme doit, aujourd'hui encore, trois visites successives à la famille de sa future, et on attend de lui qu'il y arrive annoncé par un porte-parole et muni à chaque fois d'une quantité de vin plus importante et avec un entourage de plus en plus nombreux. Le mariage traditionnel ne peut être conclu qu'après trois visites bien accueillies. Entre ces visites, la famille de la jeune fille fait son enquête, également par l'entremise d'intermédiaires, pour en savoir davantage sur la famille du prétendant, de façon à éviter toute union endogame ou entachée d'antécédents familiaux susceptibles de nuire à l'épouse ou aux enfants à naître.

¹⁰ Ce comportement doit être lu comme habituel, et non comme un signe de conflit conjugal.

¹¹ Voir <http://www.vanguardngr.com/2012/03/how-destiny-brought-giringori-and-together-zebrudaya/>

¹² Les chefs à brevet (appelés ainsi parce que les autorités coloniales leur décernaient un brevet, qui les distinguait des chefs traditionnels) exerçaient un pouvoir législatif

fonction même, d'intermédiaires entre coloniaux et villageois, comme l'illustre Omenuko, le personnage central du premier roman igbo du même nom (Nwana, 2010).

Les genres oraux igbo illustrent cette préférence pour l'adresse indirecte : le conte, le nom personnel, le proverbe et la musique¹³ elle-même servent les circonvolutions de la communication au sein de la communauté. On retrouve dans leur usage un reflet des divisions sociales mentionnées plus haut, la circulation de la parole découpant la société en trois camps – celui des hommes, spécialistes du discours et des proverbes, celui des femmes conteuses et bavardes, et celui des enfants curieux de tout, praticiens de la comptine, de la devinette *gwam-gwam* « dis-moi, dis-moi » et apprentis conteurs¹⁴. Ces distinctions ne valent cependant que dans le rapport des sexes, les femmes pratiquant librement le discours, les proverbes et même les chansons grivoises entre elles – pendant les visites de maternité par exemple¹⁵ – et les enfants s'essayant aux différents genres oraux à la suite de leurs aînés, selon leur âge ou leur sexe, sans encourir de blâme.

Le conte

Les contes igbo, essentiellement didactiques et dont l'enseignement cherche à faciliter les relations sociales, mettent en avant l'importance des intermédiaires, choisis pour leur place au sein de la hiérarchie. C'est ce qu'illustre le cas de la femme victime de la vengeance de sa coépouse : après avoir volé jour après jour une partie des ignames de l'autre dans sa cuisine, celle-ci a finalement été prise la main dans le sac et encombrée d'une marmite magique qui lui colle au ventre ; acculée à la réparation, elle aurait théoriquement pu procéder elle-même au partage de ses biens pour se

et judiciaire et se réunissaient périodiquement. Pour plus de détails sur cette institution créée par les Britanniques, lire Afigbo (1972).

¹³ Comme on va le voir plus bas, la musique, spécialement celle de la flûte et des tambours traditionnels, « parle », les notes reproduisant les tons.

¹⁴ Les jeunes enfants passaient autrefois le plus clair de leur temps avec leur mère, jusqu'à sept ans environ. Plus âgés, les uns et les autres suivaient l'adulte du même sexe dans ses activités journalières. La puberté séparait les deux sexes.

¹⁵ Ces pratiques langagières sont interdites aux femmes dans un groupe mixte et ne peuvent donc se manifester qu'en dehors de toute présence masculine. Les visites de maternité sont des visites faites par les groupes de femmes au domicile de celles de leurs membres qui ont accouché ; ces visites combinent chants, danses, présentations de cadeaux à la mère et à l'enfant, le tout suivi d'agapes.

débarrasser de la marmite. Mais, consciente du fait que les femmes n'héritent pas et qu'elle n'a donc pas le droit de disposer de ses biens à son gré, elle s'adresse à son jeune fils, héritier et de statut supérieur au sien, qui servira d'intermédiaire et dédommagera la coépouse en toute légalité (pour plus de détails, cf. Ugochukwu, 1992 : 40). Un autre conte met en scène une jeune femme sur le chemin du retour au village ancestral après avoir perdu son mari et sa raison dans un lointain pays. Son aspect, sa chevelure emmêlée, font fuir ceux qu'elle rencontre en brousse mais les chasseurs la prennent finalement sous leur protection : ce sont eux, puis une voisine, qui serviront d'intermédiaires et négocieront son accueil au village et chez ses parents (*Ibid.* : 254-266). On retrouve cette même posture dans le conte où Tortue se pose en intermédiaire obligé entre les groupes, à son propre avantage : il travaille ainsi avec le cochon une fois chez l'un, une fois chez l'autre, et quand il est fatigué, va se reposer, mais quand c'est au tour du cochon de se reposer, si le maître de maison arrive, Tortue, s'arrogeant le rôle d'intermédiaire parlant à la place du cochon, explique : « C'est moi seul, Tortue, qui travaille ! Il y a longtemps que le cochon se repose, il ne fait rien ! » Et l'employeur, habitué à parler à des contremaîtres, le croit sans peine (Ugochukwu, 2006 : 19). L'usage du nom et du proverbe participe de la même attitude de non-confrontation, et place ces genres oraux au cœur de l'adresse indirecte, directement liée à l'extrême décentralisation du pouvoir et à son corollaire : le droit de chacun à la parole au sein de groupes sociaux fonctionnant côte à côte de façon autonome tout en comptant les uns sur les autres et en constante communication. Cette décentralisation a été bien analysée par Daloz dans son ouvrage sur *La Culture de l'échange inégal au Nigeria* : au sein des communautés igbo traditionnelles, de taille réduite,

l'autorité se trouvait très dispersée puisqu'elle émanait conjointement des chefs de lignages, des confréries de personnes titrées, des sociétés secrètes, des classes d'âge supérieures ou encore des devins et de diverses guildes. Enfin, le pouvoir politique était assez informel, guère distinct de la religion et fort peu concentré. [...] La prise de décisions engageant l'ensemble d'un village et a fortiori un groupe de villages n'était jamais l'apanage d'une seule personne et revêtait toujours une dimension collective

(Daloz, 2002 : 48-49)

Le nom

Le nom personnel, qu'il s'agisse de celui donné à l'enfant ou de celui pris par l'adulte¹⁶, est lui aussi un outil de communication indirecte. C'est qu'il ne désigne pas seulement la personne : il est surtout une proclamation, destinée, par-delà la personne, à ceux qui l'entourent et auxquels il s'adresse de façon détournée par le biais de ces phrases positives ou négatives qui se cachent derrière les deux ou trois syllabes de noms comme *Onyi* (pour *Onye*) « qui ? » Ou *Nkem* « le mien/la mienne ». Partie émergée de l'iceberg de la communication du fait de sa forme courte qui sous-entend une phrase entière, le nom joue de multiples rôles au sein de la communauté, dont les trois fonctions que lui reconnaît Ubahakwe (1998 : 11) : établir et maintenir la paix sociale ; servir d'avertissement, résister au mal et ainsi éviter les conflits ; décourager les fauteurs de trouble, assumant alors un rôle préventif. C'est le fait de noms comme :

<i>Ekwutosi</i>	ne médisez pas !
<i>Onukwuoma [onu kwu oma]</i>	que la bouche dise de bonnes paroles
<i>Onyebuchi [onye bu chi]</i>	qui [parmi les humains] est Dieu ?
<i>Emenanjo [emena njo]</i>	ne faites pas le mal !
<i>Iroanusi</i>	que mes ennemis ne triomphent pas !

L'appel quotidien et public du nom, s'il établit une relation, s'adresse donc avant tout indirectement à ceux qui sont autour de la personne nommée, leur donnant des leçons en leur rappelant les traits de la personnalité de l'appelé ou son histoire personnelle et familiale. En même temps qu'elle scelle le destin en incrustant les mots dans la mémoire et en donnant vie à une situation, la nomination guide indirectement le comportement de l'entourage à l'égard de la personne – c'est le cas en particulier pour les fillettes dont la naissance a longtemps été, dans les familles, moins bien accueillie que celle des garçons, comme le montrent les prénoms suivants¹⁷ :

¹⁶ Nom de salutation, courant chez les hommes en particulier.

¹⁷ Tous les prénoms cités ici ont été rencontrés dans des familles entre 1972 et 1996. Leur usage est aussi quotidien que l'appel et n'est pas limité à certaines occasions. Bien que nom et prénom soient construits de la même façon et soient restés longtemps interchangeable, on note une tendance grandissante à la fixation des noms de famille, suite à l'introduction des registres civils, alors que les prénoms continuent d'évoluer. Pour plus de détails, lire Ugochukwu 2010 : 117-122.

Amuchechukwu [ama uche chukwu]

« Qui connaît la pensée de Dieu ? »

[Se comprend comme : veillez à bien traiter cette personne, car vous ne connaissez pas les plans de Dieu sur elle].

Nkem, pour Nke m ji ka

« Ce que j'ai vaut mieux [que ce que ce que je voudrais mais que je n'ai pas] ».

[Se comprend comme un regret exprimé indirectement : il faut savoir se contenter de ce qu'on a.

Équivalent français : un tiens vaut mieux que deux tu l'auras].

Nwaanyibunwa [nwaanyi bu nwa]

« La fille est un enfant ».

[Sens : c'est aussi un enfant].

Ces deux prénoms exclusivement féminins¹⁸ – l'un très courant, l'autre aujourd'hui tombé en désuétude – sont l'un et l'autre une façon indirecte d'éviter les commentaires apitoyés ou malveillants en affirmant la satisfaction de la famille après la naissance de la fillette et en soulignant la valeur de l'enfant quel que soit son sexe. Ils dénotent le plus souvent chez les parents, et surtout chez le père, le regret de ne pas avoir plutôt eu un garçon, les filles ne pouvant hériter.

Le nom/prénom peut aussi être une façon de partager discrètement un pan de l'histoire familiale, comme dans les deux cas suivants :

Ndidi « patience » (prénom féminin assez courant)

pour *Ndidi amaka* : la patience est bonne

Oge « moment » (prénom le plus souvent féminin)

pour *Oge Chukwu ka mma* : le moment de Dieu (celui que Dieu choisit) est le meilleur.

Le prénom est dans ces deux derniers cas une façon voilée d'exprimer le soulagement qu'a été la naissance ; il peut s'agir d'un enfant longtemps

¹⁸ En igbo, les prénoms peuvent souvent être donnés indifféremment à une fille ou à un garçon – c'est le cas de *Ngozi* 'bénédiction' par exemple. Certains autres sont réservés à un sexe, comme *Emeka* 'Dieu a bien fait', prénom exclusivement masculin, ou *Nkem* 'la mienne', prénom exclusivement féminin cité plus haut.

désiré. À cela s'ajoute dans certains cas le souvenir des sarcasmes qui ne manquent pas de pleuvoir sur celle qui n'enfante pas rapidement après le mariage, une femme stérile étant considérée comme une femme « manquée », inaccomplie, inutile, dans une société où « l'enfant vaut mieux que l'argent », *Nwakaego* (autre prénom féminin). Le nom est ici preuve que le temps a donné raison au couple dont le mari a tenu bon, résistant aux pressions exercées par les familles pour l'encourager à chercher une seconde épouse susceptible de leur donner l'héritier tant attendu. C'est un rappel constant destiné à tous ceux qui tentaient de semer la zizanie au sein du couple.

Le proverbe

Le nom entendu et appelé n'est que la partie émergée d'un énoncé ou d'un proverbe, et ce procédé de non-dit partiel est un autre aspect de l'habitude d'adresse indirecte. Basden (1938 : 436) notait que « les Igbo ont un riche trésor de proverbes dont ils se servent constamment et de façon telle qu'il est souvent impossible de vraiment saisir le sens d'une conversation si on ne connaît pas au moins les plus communs. Il est fréquent qu'une question soit posée sans qu'aucune réponse directe ne soit donnée ; au lieu de quoi on cite un proverbe »¹⁹. Le proverbe, si bien décrit par Achebe (1972 : 13) – il est là comme la sauce qui « fait passer la boule » –, est habituel des réunions familiales et villageoises, sans oublier le domaine légal et coutumier (négociations de dot, palabres concernant la terre). Il vise, comme le nom personnel et de la même manière indirecte, à éclairer ou tenter de modifier une situation par la critique, le conseil ou le reproche sans jamais mentionner qui que ce soit en particulier, se contentant d'évoquer *mmadu* « les gens » ou *onye* « celui qui » :

Mmadu gho
o bo mbe

[quand] l'homme ruse
il accuse la tortue

Le proverbe à usage correcteur « est fait pour permettre à la personne concernée de comprendre ou de réagir sans impliquer le locuteur dans le

¹⁹ On sait que des sociétés secrètes strictement réservées aux hommes comme celle d'Okonko avaient des masques qui psalmodiaient ou récitaient des proverbes et dictons dans leurs assemblées, et que ceux-ci avaient été transmis ainsi de génération en génération (Igwe, 1986 : préface). Sur Okonko, voir Oriji, 1981 ; 1983 : 313 et Bentor, 2002.

processus de communication » (Nwoga, 1975 : 200). Il peut se moquer gentiment de tel ou tel comportement jugé contraire aux attentes, comme celui de ces jeunes coquettes auxquelles leur beau foulard²⁰ a tourné la tête, et exprimer le regret que

<i>E were ichafu fuchie isi</i>	[quand] on [une femme] porte un foulard sur la tête
<i>A naghi anukwa olu Anyalewechi</i>	on n'entend plus la voix de [son amie] « espère en Dieu »

(Igwe, 1986 : n.132 : 29)

Certains proverbes sont plus violents, plus virulents que ceux qui se contentent de conseiller, mais utilisent, davantage que l'autre type de proverbe, l'analogie, l'ironie, la satire, et surtout l'euphémisme qui facilite leur acceptation par les dirigeants locaux :

<i>a gwa eze kpachara anya</i>	[quand] on dit au chef de faire attention
<i>o mara na ikpe mara ya</i>	il sait qu'il a été jugé coupable.

Ce sont ces proverbes, souvent utilisés dans les palabres, qui mettent le mieux en évidence les avantages de l'adresse indirecte. En effet, la personne visée par un proverbe particulièrement sarcastique se gardera bien d'y répondre – ce serait reconnaître sa faute et perdre la face. C'est ce second type de proverbe qui a attiré l'attention de Penfield dans son ouvrage intitulé *Communicating with quotes - the Igbo case* « considérant l'usage des proverbes comme la manifestation d'un type particulier de comportement verbal » (Penfield, 1983 : 3). Cette anthropologue s'est plus spécifiquement penchée sur la gestion des conflits par le proverbe en pays igbo, notant que l'utilisation des proverbes dans le domaine du droit africain avait été peu étudiée jusqu'ici.

²⁰ Le foulard de tête, substitut de la coiffure, complète le costume de la femme mariée quand elle sort, et le tissu choisi (toile de coton ou brocard empesé), la façon de le nouer, et, de façon plus générale, le soin apporté par les jeunes femmes à leur coiffure et le nom porté par les différents styles, font du choix de tel ou tel style de tressage ou d'arrangement du foulard une déclaration d'intention : choisir par exemple de tresser ses cheveux haut sur le sommet de la tête, c'est dire son refus de porter des fardeaux. Le style de tressage et celui du foulard de tête participent donc de l'expression indirecte et des « codes de lecture du social » (Daloz, 2002 : 133).

Le proverbe offre également parfois une excuse toute prête, permettant d'éviter de se mettre en avant – c'est le cas du visiteur qui veut se retirer avant les autres, et dit que

<i>onye ara si ebe ya je di anya</i>	le fou dit qu'il a une longue route à faire
<i>tiiri uri ya ga-agba n'uzo</i>	et une danse à danser en chemin.

Comme on connaît, au Nigeria, l'habitude des malades mentaux de danser au son d'une musique²¹ qu'eux seuls perçoivent, l'hôte va comprendre que son visiteur a des courses à faire avant de rentrer chez lui et qu'il est donc pressé de partir (Nwoga, 1975 : 190). Le choix de charger de sa demande le fou proverbial, qui seul (avec l'ivrogne) a le droit de s'exprimer librement sans respecter le code de l'expression indirecte, permet au visiteur d'exprimer son désir de partir avant l'heure sans que son hôte puisse s'en offenser – du moins en public.

Pour que le message du nom ou du proverbe soit efficace, il faut évidemment que ceux-ci soient compris et correctement interprétés, ce qui n'a jamais été ni facile, ni toujours souhaitable, comme le souligne un autre proverbe :

<i>i turu onye nzuzu ilu</i>	dire un proverbe à un imbécile
<i>bu ighu ezi ahu</i>	c'est laver un cochon.

Il convient ici de préciser que, selon Green (Ogbalu & Emenanjo, 1975 : 196), les meilleurs utilisateurs de proverbes ne s'en servent jamais hors contexte et qu'un même proverbe peut, dans des contextes différents, donner lieu à des interprétations différentes, voire fort éloignées l'une de l'autre, ce qui renforce encore l'efficacité de son message en en sauvegardant le caractère éminemment indirect. L'auteur du roman cité plus haut commente lui-même le proverbe qui sert de fil directeur au texte, révélant du même coup la façon dont le chef Omenuko fait passer son message :

²¹ De nombreux malades mentaux errent libres dans les rues ; on les reconnaît à leur nudité totale ou à leur façon de se vêtir de manière excentrique et à leur chevelure emmêlée. Tradipraticiens et églises locales sont de plus en plus nombreux à tenter de les soigner par la musique, à laquelle ils sont très sensibles. Cf. Adedeji (1998) et Aluede et Ekewenu (2009).

Omenuko désirait connaître la pensée de ceux de la maisonnée du défunt. Il acheta donc du vin, des noix de cola, et une chèvre qu'il tua pour cuisiner. Puis il appela tous les gens de l'endroit et leur servit à manger, en disant que c'était pour eux. Ceux-ci le remercièrent bien, et se mirent à manger et à boire. Quand ils eurent fini, il leur dit :

– Frères, je me suis dit qu'il fallait vous rappeler la nécessité de nous mettre, comme on dit, à la recherche du chevreau noir pendant la journée ; la nuit et l'obscurité venues, en effet, nous ne pourrions plus le retrouver. En bref, ce que je veux vous dire par là, c'est vous rappeler les dernières paroles de votre maître : « l'enfant que j'ai eu est encore jeune, et voilà que ma mort approche. Puisqu'il en est ainsi, si je meurs, qu'Omenuko garde mon brevet pour mon fils jusqu'à ce qu'Obiefula soit capable de diriger ma ville comme il se doit. »

Omenuko ajouta que c'était la raison pour laquelle il leur avait cité le proverbe de la chèvre noire, du jour et de la nuit. Ce qu'il voulait dire, c'est que le moment était venu d'aller voir les gens du gouvernement pour leur parler du brevet [...]

(Nwana, 2010 : 45-46)²²

L'introduction habituellement placée en tête du proverbe pour donner des précisions sur le locuteur :

<i>Ndi be anyi si na...</i>	les gens de chez nous disent que...
<i>onye ara si na...</i>	le fou dit que...
<i>okwa si na...</i>	la perdrix dit que...
<i>nsiko si na...</i>	le crabe dit que...
<i>oturukpokpo si na...</i>	le pic-vert dit que...

²² Dans la dernière phrase, l'auteur joue lui-même le rôle d'intermédiaire entre Omenuko et les lecteurs, en expliquant le sens du proverbe. Les mots soulignés ici indiquent ce qu'Omenuko n'aurait pas dit lui-même.

déplace en même temps l'attention, du locuteur vers un tiers humain ou animal²³, renforçant encore le caractère oblique et détourné de la remarque. Liés aux règles tacites de politesse d'une société dans laquelle l'individu n'exprime que très rarement le fond de sa pensée, l'image et le proverbe où cette pensée se trouve enchâssée jouent ainsi le rôle d'intermédiaires, permettant d'éviter des confrontations qui répugnent aux individus et de préserver, du moins en surface, la bonne entente essentielle à la vie communautaire. La prédilection de tout un peuple pour la périphrase, l'allusion et le sous-entendu se satisfait de l'usage des proverbes dans tous les cas nécessitant prudence, habileté, diplomatie – maîtres-mots résumant ce qu'au village d'aucuns appellent l'intelligence.

²³ Le proverbe met souvent en scène le malade mental, des animaux domestiques comme la chèvre, la vache, le chien, le poulet, ou encore des animaux familiers de la maison et de la cour : lézard, serpent, punaise, cafard, mille-pattes ou fourmi.

Chants et musique instrumentale

La tradition veut – on l’a dit plus haut – que les femmes ne pratiquent pas le proverbe en public. Dans tous les cas de maltraitance par exemple, la petite bonne et l’orpheline sont condamnées au silence – elles ne peuvent se plaindre à personne²⁴. Que leur reste-t-il alors pour faire passer leurs messages ? L’étude des contes comme l’observation de la vie quotidienne révèlent le rôle de la musique comme du chant dans l’adresse indirecte. Individuel ou collectif, le chant a toujours été le véhicule d’expression des sentiments les plus forts et l’une de ses fonctions, dans les contes, est d’être à la fois le refuge de l’indicible, de l’inacceptable et le moyen de dire tout cela autrement. Les plaintes qui étouffent la fillette sont donc évacuées par le biais de la chanson, levant ainsi le voile sur le traitement de l’enfant dans la maisonnée dans le respect des codes traditionnels :

Demandez à Adèle
 Adèle Numere [...]
 Quand j’étais dans la maison de sa mère [...]
 Est-ce que je mangeais ? [...]
 Est-ce que je buvais du vin ? [...]
 Est-ce que je mangeais aussi de la viande ? [...]
 Est-ce que je couchais dans un lit ?

(Ugochukwu, 1992 : 277-279)

Ces chants sont le plus souvent chantés dans un lieu semi-privé : arrière-cour, champs cultivés, mais toujours à l’extérieur et même parfois loin de la cour familiale, de façon à être entendus par les passants tout en exprimant le désir du chanteur de rester dans l’ombre pour éviter les

²⁴ Dans la réalité, il lui est toujours possible de s’enfuir chez les voisins ou de tenter de rejoindre sa propre famille pour y chercher du soutien. Il est habituel pour un enfant battu de s’élancer hors de la maison, et une fois dans la cour ou dans la rue, de se mettre à hurler pour attirer le voisinage. Les voisins alors, selon un scénario bien rodé, interrogent l’enfant et le ramènent au foyer en se faisant son avocat auprès de ses maîtres. Ce mode d’intervention de voisinage, qui se justifie par le fait que les enfants n’appartiennent pas au seul couple mais sont la propriété de la communauté tout entière, tend généralement à éviter ou tout au moins à limiter la sévérité de la maltraitance en préservant l’ouverture de la maisonnée sur l’espace commun. C’est encore là un exemple de pratique de l’adresse indirecte. Sur ces fillettes maltraitées, lire Ugochukwu, 2010 : 191-202.

répercussions de la révélation. Ils se limitent parfois à un marmonnement chantonné, façon habile et détournée d'exprimer son mécontentement²⁵.

La musique instrumentale elle-même peut être considérée comme un langage à part entière puisque les instruments traditionnels, la flûte *oja*²⁶ en particulier, « parlent » cette langue à tons, comme le confirme Nzewi (2002 : 372) selon lequel « l'*oja* peut servir à la communication langagière ». L'instrument participe pleinement de l'adresse indirecte et joue en particulier un rôle central dans la révélation des secrets : quand les êtres humains se taisent ou qu'on leur ferme la bouche, ils jouent de la flûte, du pipeau ou d'autres instruments pour faire passer leur message – comme on l'a noté plus haut, les tons se trouvent alors relayés par les notes de musique. Le conte illustre les différentes voies empruntées par la parole pour être révélée :

1. Un roi sans héritier va chercher la parole chez le devin
2. Il reçoit une parole positive renforcée et scellée par un objet : la grappe de drupes de palme à distribuer à ses épouses
3. À sa naissance, l'enfant, incarnation de la parole du devin promettant au roi un héritier mâle, est jeté à l'eau par le serviteur, mais on ne noie pas la parole
4. Le chien du roi est témoin du crime
5. Ses visites à l'enfant recueilli provoquent le chant qui révèle le crime
6. Le malafoutier entend tout mais ne peut parler puisque son métier lui interdit de révéler ce qu'il voit du haut du palmier ; il invente donc un stratagème pour que le roi apprenne la nouvelle
7. Le joueur de flûte assure par son air de flûte la bonne fin du conte.

Jamais la femme répudiée, mère de l'enfant jeté à l'eau, ne s'est plainte à qui que ce soit, et surtout pas à son mari ; la révélation aura donc lieu dans le respect des interdits et des coutumes

(Ugochukwu, 1992 : 142-150)

²⁵ Il lui serait en effet très difficile d'exprimer autrement ses sentiments puisqu'elle se trouve, de par sa situation dans la famille, dans l'impossibilité de se faire entendre : d'abord, en tant qu'enfant, elle se doit d'obéir aux ordres des adultes ; de plus, l'enfant du conte est une petite bonne et se trouve donc, en dépit du fait que les enfants sont propriété collective, dans une situation subalterne. Pour plus de détails sur ces types de situations, lire Jacquemin, 2012.

²⁶ La flûte traditionnelle, ou *oja*, est faite d'un petit cylindre de bois creux. Elle possède un bec assez large pour les lèvres et deux trous près du bec, l'un en face de l'autre. L'artiste souffle dans la flûte, tout en marquant le rythme, du pouce et des annulaires. Elle est jouée en solo ou rythme les chants et les danses.

C'est finalement la flûte qui révèle à l'héritier le fourré où vit sa mère recluse (Ugochukwu, 1992 : 147-150). De même, la petite bonne maltraitée est réduite à exprimer sa révolte et sa frustration en jouant du pipeau (Ugochukwu, 1992 : 285-286) ; et l'os sur lequel on marche se met à chanter, révélant à la fois l'identité du mort et le crime (Ugochukwu, 1992 : 200-205).

Des intermédiaires jusque dans le monde des Esprits

On retrouve le même protocole d'adresse indirecte dans la communication entre vivants et Esprits. La religion traditionnelle considère que l'homme n'est que le locataire de la terre, qu'il partage avec les Esprits²⁷, l'ayant reçue de ses ancêtres qui l'ont eux-mêmes reçue de la Terre-mère, *Ala*. Et les genres discursifs apportent leur éclairage sur la façon dont l'adresse indirecte codifie la relation entre humains et esprits. Considérés dans le temps, le monde des humains, *ala mmadu*, et celui des Esprits, *ala mmuo*, semblent n'en faire qu'un, qu'hommes et esprits se sont, nous disent les récits, partagés à l'amiable. La littérature orale révèle que l'homme est maître du sol le matin seulement et que, dès midi, les esprits prennent sa succession ; ce qui explique qu'humains, ancêtres et esprits entretiennent d'étroites relations et vivent dans un dialogue permanent. Le clan des *Aro* s'est d'ailleurs vanté pendant des générations d'être l'agent de la manifestation suprême du grand dieu *Chukwu* dont l'oracle, *Ibiniukpabi*, attirait à Arochukwu, capitale du clan, dans l'État d'Abia, des suppliants venus de tout le pays igbo (Afigbo, 1981 : 252). Des professions comme celle des forgerons ont aussi été, dans le passé, considérées comme établissant des liens plus étroits que les autres entre l'un et l'autre monde (Afigbo, 1981 : 140). Nwala (1985 : 31) rapporte en outre que certaines personnes, familières des enterrements et des bosquets sacrés, ont la réputation de faire de fréquents allers-retours d'un monde à l'autre et de communiquer avec les Esprits, et sont appelés « ceux qui sont allés chez les Esprits », *ndi gara mmuo*. Le commun des mortels pénètre très rarement dans ce monde-là, mais des intermédiaires apparaissent dans les contes, les plus fréquents étant les enfants, les chasseurs, les malafoutiers et les devins :

²⁷ On appelle le masque, incarnation des Esprits, « celui à qui appartient la ville », *onye nwe obodo*.

les premiers du fait de leur statut encore partiellement indéterminé²⁸, les autres du fait de leur profession, strictement réglementée et qui fait d'eux des initiés exerçant à la frontière entre les mondes.

Si, dans les contes, les enfants partent souvent seuls à la rencontre des Esprits, ils ont parfois besoin, eux aussi, d'intermédiaires. C'est le cas de l'orpheline du conte qui traite un autre aspect de la communication par personne interposée, démontrant l'importance de la relation aux morts dans le dialogue entre vivants, la relation aux uns assurant le succès de la relation aux autres.. Maltraitée par sa belle-mère, elle est tout d'abord exclue de la relation familiale exprimée par le langage et par les fruits partagés, « des pommes²⁹. À son retour, elle les a partagées entre ses enfants, mais n'en a pas donné à l'orpheline » (Ugochukwu, 1992 : 325). Celle-ci va alors chercher à contacter sa mère défunte : ne pouvant s'adresser directement à elle, elle se rend derrière la maison de sa mère, enterre les pépins de pommes et se met à chanter, leur demandant de pousser. Le pommier poussera en vingt-quatre heures et donnera des fruits qu'elle pourra ensuite partager avec les enfants de sa belle-mère, étant devenue la seule à posséder un pommier. Dans ce cas, l'orpheline vit séparée du reste de la maisonnée jusqu'à ce qu'elle renoue le dialogue avec sa mère par l'intermédiaire du pommier.

Les chasseurs, qui passent le plus clair de leur temps au fin fond de la brousse et qui ont été initiés aux secrets du monde des Esprits, comprennent – dit-on – le langage des animaux et des oiseaux, et savent également quel *ogwu* utiliser pour venir à bout des difficultés : leur fusil est pour eux une aide autant qu'un gris-gris³⁰. Le malafoutier, qui passe lui aussi ses journées en brousse à recueillir le vin de palme et de raphia, est, quant à lui, un intermédiaire passif, qui se contente d'établir ou de rétablir le lien entre les deux mondes puisque la coutume veut que les malafoutiers ne révèlent jamais ce qu'ils ont vu du haut de l'arbre. Il va donc voir les personnes concernées par le secret qu'il vient de découvrir, leur demande de le suivre

²⁸ Ils n'ont pas encore vécu longtemps sur terre et la coutume veut qu'ils perçoivent mieux que les adultes l'activité des Esprits.

²⁹ Le fruit de l'*udara*, *Chrysophyllum africanum* ou *longhi rouge*, dont le nom anglais est « star apple » – un arbre traditionnellement lié aux enfants. Voir Ugochukwu, 2010 : 111.

³⁰ L'*ogwu* / gris-gris est un objet détourné de son utilisation première et doté de pouvoirs magiques ; ce peut être un fusil, comme ici, ou une concoction fabriquée par le tradipraticien à la demande de son client, à des fins de protection ou de destruction. Voir <http://www.themystica.com/mystica/articles/g/gris-gris.html>.

au bord de l'eau ou dans l'arbre, et les met en communication avec le monde des Esprits :

Il est allé voir le père de la fillette et lui a dit :

– demain, après le repas de midi, vers le soir, accompagne-moi jusqu'à l'endroit où je récolte le vin de palme, que tu entendes ce que j'ai entendu et que tu vois ce que j'ai vu ! Tu sais que les malafoutiers ne disent jamais ce qu'ils ont vu du haut de l'arbre...

Le père a été d'accord. Le lendemain, quand le soir venait, il est allé chez le malafoutier. Le malafoutier lui a donné une ceinture pour monter au palmier, a pris la sienne et lui a dit de le suivre.

– quand on arrive, monte tout en haut d'un palmier, et quand tu entendas ce que j'ai entendu, ouvre bien les yeux !

(Ugochukwu, 1992 : 156)

Les Esprits eux-mêmes ont parmi eux des porte-parole qui facilitent le dialogue avec les héros – lutteurs, danseuses ou enfants intrépides – passés dans leur domaine. Ainsi, le lutteur Ejeadammo, aussitôt arrivé dans le monde des Esprits pour s'y mesurer avec eux, s'est posté au centre de l'aire de lutte et son attitude dit déjà son intention. Le porte-parole des Esprits, un Esprit à une seule tête, s'avance, et les événements s'enchaînent :

1. Question des Esprits
2. Déclaration d'intention du héros
3. Permission accordée
4. Action (lutte)
5. Commentaires de l'assistance
6. Action, etc.
7. Réaction : vengeance des Esprits vaincus

(Ugochukwu, 1992 : 23-31)

À aucun moment le héros ne parle directement aux Esprits rassemblés : bien qu'il ait réussi à pénétrer leur monde, il n'en reste pas moins séparé de ceux-ci par une invisible cloison. La question posée par les uns est portée à l'autre par l'intermédiaire, qui reçoit la réponse destinée au groupe et la rapporte fidèlement. À aucun moment il n'y a de dialogue direct entre les deux – seule l'action les rassemble. De chaque côté par contre se déroule un dialogue interne, qui permet à la lutte de se poursuivre : le pigeon communique avec le héros par la chanson, ne cessant de l'encourager ; les Esprits, eux, tiennent des conciliabules et finissent même par aller demander l'aide de leur chef : « ils étaient allés l'appeler chez lui en lui disant que ce

qui arrivait les dépassait, et qu'il fallait qu'il vienne » (Ugochukwu, 1992 : 29).

En conclusion

L'approche adoptée nous a permis d'apprécier la centralité de l'adresse indirecte, pratiquée au quotidien et dont les genres discursifs – conte, nomination, proverbe, chants et musique instrumentale – comme d'ailleurs la littérature qui en est issue, rendent bien compte. Cette pratique s'appuie sur la complexe répartition des rôles sociaux au sein d'une communauté en réseau qui fait sa place à la parole de chacun dans le respect des règles. Elle met en lumière la place importante accordée à la parole publique en tant qu'outil de persuasion, de négociation et de pouvoir. Elle implique l'existence de multiples intermédiaires dont les compétences permettent de concilier l'expression de la vérité et le respect des préséances. Elle démontre surtout le choix délibéré de l'adresse indirecte comme stratégie de communication au sein d'une communauté étroitement imbriquée. Isichei (1976 : 62) reconnaissait aux Igbo « un talent remarquable pour la diplomatie ». Passant leur existence au sein d'une communauté mais sans cesse en déplacement, en communion constante avec leur parenté et leurs voisins comme avec les Esprits, ceux-ci sont sans cesse en négociations, en pourparlers. La paix, la conciliation, le respect qu'ils recherchent, c'est au maniement de la langue et à ses pouvoirs de détournement qu'ils les doivent en fin de compte, comme aux divers intermédiaires qui officient de la cour et du marché au sanctuaire.

Open University (G.-B.) et LLACAN (Paris)

BIBLIOGRAPHIE

ACHEBE, Chinua

1972 *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 2^e édition française [1^{ère} éd., 1966], 254 p. Traduit de l'anglais par Michel Ligny.

ADEDEJI, F

1998 The theology and practice of music therapy among Nigerian indigenous churches : Christ apostolic Church as a case study, *Journal of Arts and ideas* 1 pp.34-55

AFIGBO, Adiele

1981 *Ropes of sand – Studies in Igbo History and Culture*, Nsukka/Ibadan, University of Nigeria Press & Oxford University Press, 387p.

AFIGBO, Adiele

1972 *The Warrant Chiefs – Indirect Rule in South-Eastern Nigeria 1891-1929*, London, Longman, 338p

ALUEDE Charles Onomudo et EKEWENU, D.B.

2009 Healing through music and dance in the Bible : its scope, competence and implication for Nigerian contemporary music healers, *Studies in Ethnomedicine* 3(2) pp. 159-163

BASDEN, George T.

1938 *Niger Ibos*, London, F. Cass. [Reimp., 1966, 456 p.]

BENTOR, Eli

2002 Spatial continuities: masks and cultural interactions between the Delta and Southeastern Nigeria, *African Arts* 35 (1, Special Issue: The Niger Delta and beyond, pp. 26-41+ 93.

DALOZ, Jean-Pascal

2002 *Élites et représentations politiques – la culture de l'échange inégal au Nigeria*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 174 p.

IGWE, Georgewill Egemba

1986 *Onye turu ikoro waa ya eze, a book of Igbo proverbs*, Ibadan, University Press, 167 p.

ISICHEI, Elizabeth

1976 *A History of the Igbo people*, London, Macmillan, 303 p.

JACQUEMIN, Mélanie

2012 « *Petites bonnes* » d'Abidjan – sociologie des filles en service domestique, Paris, L'Harmattan, 213 p.

MONTCLOS (de), Marc-Antoine

1994 *Le Nigeria*, Paris, Karthala, 323 p.

NWALA, T. Uzodinma

1985 *Igbo philosophy*, Lagos, Lantern Books, 265 p.

NWANA, Pita

2010 *Omenuko ou le repentir d'un marchand d'esclaves*, Paris, Karthala, 138 p. [trad. Françoise Ugochukwu].

1933 *Omenuko*, London [édition dans la nouvelle orthographe, Lagos, Longmans, 1963], 94 p.

NWOGA, Donatus Ibe

- 1975 Appraisal of Igbo proverbs and idioms, in F. C. Ogbalu & E. N. Emenanjo, *Igbo Language & Culture*, Ibadan, O.U.P., pp. 186-204.
- NZEWI, Meki
2002 Fundamentals of Igbo musical culture (some structural and social referents) in G.E.K. Ofomata (ed.), *A Survey of the Igbo nation*, Onitsha, Africana First Publisher, pp. 367-385.
- OFOMATA, Godfrey E. K. (ed.)
2002 *A Survey of the Igbo nation*, Onitsha, Africana First Publisher, 703 p.
- OGBALU, Frederick Chidozie & EMENANJO, Emmanuel Nolue
1975 *Igbo Language and Culture*, Ibadan, Oxford University Press, 216 p.
- OGBALU, Frederick Chidozie
1965 *Ilu Igbo (the book of Igbo proverbs)*, Onitsha, University Publishing Co. (2nd ed.), 162 p.
- ORJI, John Nwachimereze
1983 A Study of the Slave and Palm Produce Trade amongst the Ngwa-Igbo of Southeastern Nigeria, *Cahiers d'études africaines*, vol. 23, n° 91, pp. 311-328.
1981 Oracular trade, Okonko secret society and evolution of decentralised authority among the Ngwa-Igbo of southeastern Nigeria, *Ikenga* 5 (1) pp. 35-52. Nsukka [Nigeria]: Institute of African Studies, University of Nigeria.
- PENFIELD, Joyce
1983 *Communicating with quotes – the Igbo case*, New York, Greenwood Press, 138 p.
- RYCKMANS, André et BAKWA, C. Mewlanzambi
1992 *Droit coutumier africain : proverbes judiciaires, Congo (Zaïre)*, Paris, L'Harmattan, 355 p.
- UBAHAKWE, Ebo
1998 *Igbo Names. Their structure & meaning*, London, Karnak House, 119 p.
- UGOCHUKWU, Françoise
2010 *Le pays igbo du Nigeria*, Paris, L'Harmattan, 350 p.
2006 *Contes igbo de la Tortue (Nigeria)*, Paris, Karthala, 128 p.
1992 *Contes igbo du Nigeria, de la brousse à la rivière*, Paris, Karthala, 351 p.
- ULASI, Adaora
1970 *Many thing you no understand*, London, Michael Joseph, 160 p.

Résumé

L'adresse indirecte, pratiquée dans l'espace commun et manifestée dans l'imbrication du nom, du proverbe et du conte, est au cœur de la communication en pays igbo. Elle est directement liée à l'extrême décentralisation du pouvoir et à son corollaire : le droit de chacun à la parole au sein de groupes sociaux fonctionnant côte à côte de façon autonome tout en comptant les uns sur les autres et en constante communication. Elle se manifeste aussi bien par les stratégies de parole que par l'utilisation régulière d'intermédiaires faisant la navette d'un groupe à l'autre et d'une personne à l'autre, ces deux comportements visant à assurer la communication tout en minimisant ses risques potentiels, dans le respect des uns et des autres. Les genres oraux igbo illustrent cette préférence pour l'adresse indirecte : le nom personnel, le proverbe, le conte et la musique (instrumentale ou vocale) servent les circonvolutions de la communication au sein de la communauté, mais éclairent également la façon dont l'adresse indirecte codifie la relation entre êtres humains et esprits.

Mots-clés

Igbo. Adresse indirecte. Nomination. Proverbe. Conte.

Abstract

Indirect speech, practiced in the communal space and manifested in the articulation of personal names, proverbs and storytelling, is at the heart of interpersonal communication in Igboland. It is closely linked to an extreme power decentralisation and its corollary: the right of everyone to speak in social groups running side by side independently from each other and in constant communication. It is both reflected by communicative strategies and by regular use of intermediaries shuttling from one group to another and from one person to another – with these two behaviours ensuring successful communication while minimising the potential risk of conflicts. Igbo oral genres illustrate this preference for indirect address: personal names, proverbs, storytelling and music (instrumental or vocal) fit the complexities of communication within the community, while highlighting the way indirect address codifies the relationship between humans and spirits.

Keywords

Igbo. Indirect speech. Name. Proverb. Storytelling.