



Journal de la Société des Océanistes

132 | 1er semestre 2011

Rongorongo Tablet Keiti & Foncier, patrimoine en Océanie

Les figures du doute en langue dalabon (Australie du Nord)

Maïa Ponsonnet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/6358>

DOI : 10.4000/jso.6358

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2011

Pagination : 151-164

ISBN : 978-2-85430-030-7

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Maïa Ponsonnet, « Les figures du doute en langue dalabon (Australie du Nord) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 132 | 1er semestre 2011, mis en ligne le 30 juin 2013, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/6358> ; DOI : 10.4000/jso.6358

Les figures du doute en langue dalabon (Australie du Nord)

par

Maïa PONSONNET*

RÉSUMÉ

Cet article décrit les principales racines ou tournures qui, en langue dalabon (Australie du Nord), permettent d'exprimer le doute – défini ici comme une famille d'expériences recouvrant incertitude, défaut de confiance, hésitation... Je décris deux racines verbales largement exploitées par les locuteurs : njirrk, qui s'appuie sur le paradigme, social, du déficit de communication ; kurduh, qui ancre l'expression du doute dans des situations pratiques. Le dalabon encourage également l'expression du doute dans le discours, grâce à des formules rhétoriques très courantes. Aucun de ces trois modes d'expression du doute ne le présente comme une expérience essentiellement cognitive. Cette situation contraste avec les usages de « doute », « douter » en français : la dimension cognitive y est centrale, et fait l'objet d'une exploitation culturelle importante dans le monde « occidental ». Cette préférence pour les paradigmes sociaux, ou pratiques, exemplifie une tendance apparemment caractéristique chez les locuteurs du dalabon.

MOTS-CLÉS : anthropologie philosophique, langues australiennes, langues menacées, dalabon, doute

ABSTRACT

This article describes a number of linguistic expressions of doubt in the Dalabon language of Northern Australia. Here “doubt” refers to a family of experiences encompassing uncertainty, mistrust, hesitation... I present two important Dalabon verbal roots: njirrk, which builds upon the social paradigm of communication deficit; and kurduh, which anchors the description of doubt within practical situations. Dalabon also encourages the expression of doubt within discourse, thanks to a number of frequent rhetorical formulas. In none of these three modes of expression is doubt construed as a primarily cognitive experience. This contrasts with the use made of the French words “doute”, “douter”, essentially defined in reference with the cognitive domain: “Western” culture has indeed based important cultural developments upon this aspect of doubt. This reliance on social, or practical, rather than cognitive paradigms seems characteristic of the Dalabon conceptual landscape.

KEYWORDS: philosophical anthropology, Australian languages, endangered languages, Dalabon, doubt

Cet article présente un certain nombre de termes, de formules et de discours qui expriment et décrivent, dans la langue dalabon parlée en Australie du Nord, les états de doute. Le thème du doute n'est pas très présent dans la littérature anthropologique – en revanche, la philosophie occidentale en fait une question centrale, voire fondatrice. Cet article adopte une démarche fondamentalement émique : il ne s'agit pas de comparer les discours et les pratiques des Dalabons à ceux de la philosophie occidentale, mais de les décrire pour eux-mêmes. Il convient de décrire la

sémantique de la langue. Comment s'emploient les termes ? Dans quels contextes ? Comment les locuteurs les traduisent-ils en kriol, le créole local ? Cela passe également par une description de la manière dont les locuteurs utilisent ces mots, se les représentent et les expliquent, tout cela à la lumière des pratiques, coutumes, croyances et vécus locaux.

Néanmoins, même en adoptant un point de vue émique, le simple fait d'articuler un argument en langue française oblige à se munir d'une définition, si peu précise soit-elle, du concept de doute

* ANU, Canberra et CREDO, Marseille, maia.ponsonnet@anu.edu.au



CARTE 1. – Carte linguistique du Top End – Territoire du Nord (information recueillie et présentée par Mark Harvey, Humanities and Social Sciences, Newcastle University, Australie).

dans notre langue. Une enquête préalable, brève mais formalisée (questions amenées et formulées de manière systématique et à l'écrit) a servi de base à cette définition. Mon échantillon, non représentatif, ne permet évidemment pas d'élaborer une analyse des usages des termes « doute », « douter » ou de l'expression « avoir des doutes » en français. Toutefois, elle permet d'établir que ces locuteurs définissent le doute autour des trois axes suivants :

- Le doute est une incertitude quant à un contenu de savoir. Cela correspond d'ailleurs à la première définition fournie par le Robert (2010, version en ligne), entre autres.
- Le doute consiste à ne pas faire confiance à quelqu'un d'autre, à mettre en doute des propos, des promesses.
- Le doute est une expérience déstabilisante, une attitude d'hésitation, un état d'indécision, qui peut avoir des effets positifs.

Mon exploration des « figures du doute » en dalabon s'attachera donc à décrire la « famille » de situations, d'attitudes et d'usages linguistiques évoquée ci-des-

sus : les incertitudes, les hésitations, la mise en question de la confiance, des savoirs... Cet objet d'étude abstrait et conceptuel appelle à une clarification méthodologique. Après avoir présenté le contexte ethnographique et linguistique dans une première partie, j'expliquerai donc ma démarche en énonçant à la fois ses fondements théoriques et ses étapes concrètes. J'analyserai ensuite deux racines verbales, *njirrk* puis *kurdub*, qui permettent d'exprimer le doute et les états d'hésitation, en montrant comment ces racines renvoient en premier lieu à des situations sociales et pratiques. Je décrirai ensuite une série de formules rhétoriques qui permettent et même encouragent, en langue dalabon, l'énonciation de séries de possibilités factuelles, introduisant ainsi la notion d'incertitude quant aux faits au sein de l'échange verbal. En conclusion, j'introduirai un élément comparatif en montrant comment, là où la culture occidentale dans son ensemble exploite largement la dimension cognitive du doute, les locuteurs du dalabon, eux, expriment le doute à l'aide de paradigmes qui ne relèvent pas de la sphère cognitive mais de la sphère sociale, pratique, ou encore communicationnelle¹.

1. Un relecteur anonyme a souligné avec raison que cet argument risquait d'être entendu comme évolutionniste. En effet, dans la mesure où l'expérience du doute chez les Dalabons serait conçue comme « inter-psychique », elle s'associerait à une étape antérieure de l'apprentissage du langage chez l'enfant, selon la théorie de Vygotski (1934) qui présente l'usage « intra-psychique » du langage comme une étape ultérieure du développement. En réalité, le présent argument ne consiste pas à dire que l'expérience du doute en elle-même est, pour les Dalabons, inter-psychique : il s'agit d'un état cognitif, et donc « intra-psychique », de l'individu. Mais le concept de doute et ses connotations – c'est-à-dire la manière dont cet état est décrit, expliqué, ce à quoi il est associé culturellement – renvoient à des notions et à des récits qui traitent de la sphère sociale et non d'états cognitifs individuels.

Contexte et méthode. Le groupe dalabon

La région dalabon se situe en Terre d'Arnhem (Territoire du Nord). Jusqu'au début du xx^e siècle, les Dalabons vivaient de cueillette, de chasse et de pêche sur leurs territoires traditionnels, au centre de la Terre d'Arnhem, loin des côtes. Les Dalabons, qui ne sont pas assimilables aux groupes yolngus (établis à l'est, près des côtes), sont relativement peu connus car aucune monographie n'a été publiée à leur sujet². À l'époque des premiers contacts avec les Européens, les Dalabons partageaient avec leurs voisins immédiats (rembarrnga, kune [langue bininj gun-wok] et jawoyn) des mythologies, systèmes de parenté et de mariages relativement autonomes de ceux des Yolngus. La colonisation de cette région a eu lieu à une date relativement récente (à partir des années 1920, voir Cowlishaw, 1999), et s'est déployée de manière particulièrement soudaine et brutale.

Aujourd'hui, les Dalabons (dont on peut estimer la population à environ deux cents personnes) vivent essentiellement dans ou autour de la communauté de Weemol (voir carte 1), ainsi qu'à Beswick/Wugularr et à Bamyili/Barunga. Toutefois, les populations restent très mobiles et se déplacent régulièrement d'une communauté à l'autre en fonction des saisons et des événements. Aujourd'hui, la majorité des habitants de ces communautés vit des minimas sociaux, agrémentés de revenus complémentaires (tourisme, artisanat, exploitation des ressources naturelles). De nombreux Dalabons, y compris parmi les plus jeunes, ont acquis une excellente connaissance géographique et technique du bush environnant. Les activités rituelles, en revanche, sont quasiment inexistantes, et de nombreux récits traditionnels ont tendance à se perdre également, sans être nécessairement remplacés par de nouveaux corpus. Les croyances religieuses importées par les missionnaires ont cours, mais les Églises ne sont pas très présentes. Le système de parenté, et en particulier l'organisation en sous-sections, est toujours en usage, avec des règles de mariage assouplies.

La notion de « communauté dalabon » est diffuse. Les locuteurs se déclarent eux-mêmes « dalabons », revendiquant ainsi une identité qui renvoie à un ensemble de clans, à une zone géographique, à une langue. Aujourd'hui, les communautés qui apparaissent sur la carte, ou encore les familles, sont aussi des groupes qui font sens socialement. L'unité sur laquelle se base mon ap-

proche est celle de langues partagées, le dalabon et le kriol, et de modes de vie relativement unifiés dans l'ensemble des communautés citées.

Contexte linguistique

La langue dalabon

Le dalabon est une langue non pama-nyungan, ce qui signifie qu'elle n'appartient pas à la famille pama-nyungan, regroupant la majorité des langues australiennes. C'est une langue à préfixes, où les sujets des verbes sont représentés par des préfixes et non des suffixes (comme c'est le cas dans la majorité des langues australiennes). C'est une langue polysynthétique, c'est-à-dire que de nombreux morphèmes peuvent être associés pour composer un mot unique. C'est aussi une langue agglutinante : les morphèmes sont accolés les uns aux autres et ne subissent que peu de transformations phonétiques. Le dalabon appartient à la famille gunwinyguan, qui regroupe des langues très menacées (le rembarrnga, le jawoyn), plusieurs langues considérées comme éteintes récemment (ngalakan, ngandi...), et une langue dans un état de santé relatif (bininj gun-wok, au moins 1 500 locuteurs selon Evans, 2009). Le dalabon présente des particularités typologiques intéressantes, parfois uniques y compris au sein de la famille gunwinyguan³.

Le dalabon est gravement menacé : moins d'une dizaine de locuteurs le parlent aujourd'hui couramment. L'usage du kriol, considéré par les locuteurs de cette région comme une langue aborigène à part entière, s'est généralisé (voir ci-dessous). En outre, les locuteurs du dalabon vivent loin les uns des autres, si bien qu'il est rare de pouvoir observer une conversation en dalabon. Néanmoins, plusieurs locutrices sont en bonne santé et désireuses de travailler à la documentation de leur langue. Par ailleurs, de nombreux locuteurs maîtrisent la langue à un moindre degré, et on compte aussi beaucoup de locuteurs passifs, c'est-à-dire des personnes, parfois jeunes, qui comprennent le dalabon mais ne le parlent pas.

Malgré le petit nombre de locuteurs, le dalabon fédère une activité très dynamique. En raison de ses caractéristiques morphologiques et typologiques, plusieurs linguistes s'y sont intéressés (Francesca Merlan, Nicholas Evans, Sarah Cutfield). Il existe aujourd'hui un dictionnaire (Evans, Merlan et Tukumba, 2004) et de nombreux enregistrements (archives de l'AIATSIS,

2. L'anthropologue australien Kenneth Maddock a produit des articles et une thèse traitant des systèmes de parenté et des rituels à leur sujet (Maddock, 1969a, 1969b, 1970, 1974), mais pas de monographie.

3. On peut citer entre autres l'existence d'une catégorie de pronoms « dysharmoniques » signalant, sur les pronoms duels, l'appartenance des référents à des générations alternes ; la disparition des genres et des classes nominales qui existent dans d'autres langues de la famille gunwinyguan ; l'usage du suffixe possessif de troisième personne du singulier pour marquer un certain nombre de fonctions sémantiques diverses (voir Evans, Merlan et Tukumba, 2004, Sarah Cutfield, en préparation, pour les premières descriptions de la grammaire du dalabon).

Canberra). Un projet de documentation d'envergure visant à créer un corpus riche et largement accessible est en cours. Ce dynamisme produit un effet sur les locuteurs eux-mêmes : certaines locutrices sont devenues des consultant·es très confirmées, sensibilisées aux questions anthropologiques et linguistiques, aux techniques et technologies associées, et heureuses de travailler sur leur langue et leur culture. Le présent article doit beaucoup à l'implication de ces collaborateur·es et collaboratrice·es⁴.

La langue kriol

Les enfants et petits-enfants des locuteurs du dalabon ont aujourd'hui adopté le kriol comme langue maternelle. Le kriol est un créole, c'est-à-dire une langue de contact (ou pidgin) qui s'est développée pour devenir une langue à part entière. Adoptée dans le Territoire du Nord au début du xx^e siècle, cette langue s'est répandue et continue de se répandre dans toute la péninsule du Top End (à l'exception des côtes) et au-delà jusqu'aux Kimberleys en Australie de l'Ouest. Comptant aujourd'hui 20 000 locuteurs au moins (jusqu'à 30 000 selon certaines estimations), le kriol est désormais, de très loin, la première langue aborigène en Australie. Il est également très largement la première langue en usage dans les communautés de Weemol, Beswick/Wugularr, Bamyili/Barunga. Plusieurs auteurs (Munro, 2004 ; Ponsonnet, 2009) attestent des analogies entre le kriol et d'autres langues locales.

Points de méthode

Fondements théoriques

Mon travail lie l'étude de la langue, des discours (« jeux de langage ») et des pratiques, unis au sein de ce que l'on pourrait appeler, avec Wittgenstein, des « formes de vie », dans le but de saisir les « concepts » à l'aide desquels les locuteurs opèrent, la manière dont ils se représentent le monde. Je pars donc du principe que l'analyse (sémantique ici) de la langue et des discours peut nous informer sur des mécanismes d'ordre intellectuel. Depuis les écrits classiques mais controversés de Whorf (1956) ou de Berlin et Kay (1969), des travaux plus récents (Levinson, 2003, par exemple) ont démontré que la structure de la langue influençait concrètement la pensée, par exemple les modes d'orientation dans l'espace.

Cet article s'inspire notamment de travaux sur la variation sémantique, qui montrent comment

ces phénomènes diachroniques d'évolution du sens reposent sur des phénomènes synchroniques de polysémie, qui correspondent à leur tour à des associations conceptuelles et pratiques (Lichtenberk, 1991 ; Evans et Wilkins, 2000). Pour qu'un mot évolue historiquement d'un sens vers un autre, il faut qu'à un moment donné ce mot acquière un double sens. Ceci est rendu possible par le fait que dans un contexte donné, le sens premier et le sens second sont associés, conceptuellement, par les locuteurs. C'est ce qu'Evans et Wilkins (2000) appellent un *bridging context*, ou « contexte charnière » en français. Ensuite, le lexème peut perdre sa signification originale pour ne garder que le sens qui au départ était second : on assiste alors à un phénomène de variation sémantique. La polysémie et la variation sémantique qui suit reposent donc sur une association conceptuelle, qui est apparente dans le contexte charnière, mais peut ensuite s'estomper.

Ainsi, la linguistique historique, en remontant le fil des étymologies et des dérivations sémantiques, permet de proposer des hypothèses quant à l'histoire des associations conceptuelles, et donc des représentations, d'un point de vue synchronique ou diachronique, grâce à l'analyse du discours (des « jeux de langage »), interprétés dans le contexte des « formes de vie » qui les accueillent.

Méthodologie

Compte tenu du petit nombre de locuteurs du dalabon, il n'est pas possible d'observer des échanges spontanés dans cette langue. Je procède donc à des entretiens individuels, articulés autour de mes préoccupations théoriques. Les locuteurs produisent des énoncés variés : anecdotes personnelles, récits traditionnels, échanges d'avis et discussions argumentées, énoncés métalinguistiques et traductions en plusieurs langues. Ces entretiens sont l'un des derniers contextes au sein duquel les locuteurs s'expriment assez longuement en dalabon. C'est pourquoi il convient d'appréhender ces échanges comme de véritables conversations, comme le propose Himmelmann (1998), sans les disqualifier au titre d'une « authenticité » chimérique.

Les entretiens sont enregistrés puis transcrits dans leur quasi-intégralité, constituant un corpus important, riche quant aux thèmes définis, qui permet de fonder les analyses sémantiques et anthropologiques sur des données concrètes. Tous les exemples présentés dans cet article sont extraits de ce corpus. Naturellement, mes interprétations du corpus s'appuient aussi sur ma connaissance directe du contexte ethnogra-

4. Je remercie en particulier Lily Bennett (LB), Maggie Tukumba (MT), Queenie Brennan (QB), Margaret Katherine Oenpelli (MKO) et Jimmy Wesan (JW). Merci également à Nicholas Evans, à Sarah Cutfield et à l'Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies qui m'a permis de me rendre sur le terrain pour trois enquêtes consécutives entre 2007 à 2009.

phique et sur mes relations souvent personnelles avec les locuteurs, que je connais parfois depuis plus de 10 ans. Utilisé avec précaution, ce corpus constitue une base tangible qui permet d'aborder des questions difficiles et très abstraites.

Les figures du doute en dalabon

Cet article se concentre sur les deux racines verbales que les locuteurs utilisent le plus pour exprimer l'incertitude et les états d'hésitation. On trouve d'une part *njirrk*, qui ancre l'expression du doute dans le domaine des interactions sociales, et qui fait l'objet d'une exploitation culturelle importante ; et d'autre part *kurduh*, qui renvoie à des situations pratiques et à des expériences concrètes (voire physiques) saillantes. Je décris ensuite les usages de la conjonction *kardu*, qui peut se traduire entre autres par « peut-être », et qui permet d'énumérer des séries de possibilités factuelles contrastées ou alternatives. Cette possibilité de la langue, qui n'est pas originale mais qui fait l'objet, en dalabon, d'une exploitation rhétorique particulièrement appuyée, installe l'incertitude quant aux faits dans l'échange verbal. Naturellement, ce panorama n'épuise pas les possibilités d'exprimer le doute en dalabon, mais il aborde les formules les plus courantes. Nous verrons enfin qu'en revanche, l'usage d'un vocabulaire renvoyant directement aux questions cognitives (savoir, oublier, se tromper...) reste assez marginal dans l'expression du doute en dalabon.

Njirrk

Njirrk, « être tourmenté »

Njirrk(mu) est un verbe intransitif aux usages protéiformes. Je commencerai par présenter l'une des traductions les plus courantes en langue kriol : l'expression *kan gedoba* (< angl. *can't get over*).

Pour expliquer *njirrk*, Maggie Tukumba évoque ici une dispute dont les protagonistes (mari et femme) ne parviennent pas à trouver conciliation, c'est-à-dire à comprendre les raisons qui respectivement les animent. Dans d'autres citations, *njirrk* et *kan gedoba* décrivent quelqu'un qui pense à sa famille, qui ressasse quelque chose, sans qu'il soit question de conflit. Aujourd'hui, en kriol, l'expres-

sion *kan gedoba* s'emploie notamment à l'occasion des deuils, pour décrire la difficulté psychologique caractéristique que l'on rencontre tant qu'on ne parvient pas à accepter une disparition. Dans la même veine, *njirrk* permet d'évoquer les remords, les regrets, ainsi que l'attitude de repli inquiet qui les accompagne (exemple 2).

Dans l'usage et les définitions des locutrices féminines du dalabon, *njirrk* décrit donc l'attitude de quelqu'un qui s'enferme dans des pensées douloureuses, éventuellement conflictuelles, toujours au sujet de quelqu'un d'autre. Il peut s'agir de penser à quelqu'un qui est absent, d'un deuil, de remords relatifs à des actions passées, d'une dispute. Les locutrices soulignent que le verbe renvoie à l'idée de « penser trop », et à un inconfort lié à cet état. Si on trouve bien l'idée d'une expérience inconfortable et d'une sorte de questionnement, le rapport avec le doute n'apparaît pas immédiatement. Mais nous allons voir que d'autres sens de *njirrk* permettent d'établir le lien.

Njirrk, « ne pas être sûr » (au sujet de quelqu'un)

Pour commencer, « penser trop » peut revenir à s'enfermer dans des questionnements aboutissant à un état de confusion, d'hésitation. L'exemple 3 le montre, en proposant une situation chanière. Cet exemple illustre les traductions proposées dans le *Dalabon Dictionary*, qui indique « *Be stumped, not know (what to do), be confused* ». Effectivement, ce sens associé à la perplexité, donc au doute, est saillant pour certains locuteurs. Ainsi, Jimmy Wesan suggère des traductions en kriol assez différentes, à première vue, de celles que je viens d'exposer ci-dessus.

En (4), dans la phrase kriol *ai dunno madj, madj* (< angl. « much ») ne signifie pas réellement « beaucoup », mais plutôt « vraiment », comme lorsque l'on dit « je ne sais pas trop » en français. Une autre citation intéressante le confirme. La précision *im not gri bat it rili*, « il n'est pas vraiment d'accord », répond à l'effort du locuteur pour expliquer *njirrk*, et pourrait renvoyer à un accord « avec soi-même » comme à un accord avec les autres, déjà évoqué par Maggie Tukumba qui avait expliqué *njirrk* en choisissant l'exemple d'une dispute (exemple 1). Dans les deux cas, l'absence d'accord signifie l'hésitation, l'incertitude : il s'agit donc bien « d'avoir des doutes ».

(1) MT *Bukah⁵-marne-njirrkmu.*

3SG/3SG.H-BEN-*njirrk*:PRES

Munguyh, munguyh barrab-durrun.

tout.le.temps tout.le.temps 3DU-se.battre:REC:PRES

Yowei, im waif kan gedoba, o asban.
oui.3SG.POSS femme pouvoir.NEG passer.à.autre.chose ou mari

« Il *njirrk* à son sujet. Tout le temps, ils se disputent tout le temps. C'est ça, sa femme n'arrive pas à sortir de ça, ou le mari. »

5. Le verbe est précédé d'un préfixe transitif car la présence du marqueur bénéfactif *marnu* ajoute un argument au verbe, rendant donc transitif un verbe intransitif. C'est le bénéficiaire qui est représenté en tant qu'objet sur le préfixe verbal.

- (2) LB *Kardu* *kanh* *bulu-no*⁶ *o* *nah-no*
 peut-être DEM père-3SG.POSS ou mère-3SG.POSS
balah-njirrkmu *munguyh.*
 3PL-njirrk:PRES tout.le.temps
Kardu *bunu* *burrah-marne-buninj,* *be-burrng,*
 peut-être 3DU.S 3DU/3SG-BEN-frapper:IMPF fils-3DU.POSS
o *kanh* *eksiden-kun* *balah-eksidenminj...*
 ou DEM accident-GEN 3PL-accident:PRES
Balah-dja-njirrkmu *yelek.* *Dei* *stil* *dinkabatit.*
 3PL-seulement-njirrk:PRES ensuite 3PL toujours penser.à.quelque.chose
 « Par exemple, un père ou une mère peuvent s'inquiéter (*njirrk*) longtemps. Peut-être qu'ils ont battu leur fils, ou c'est peut-être au sujet d'un accident, s'ils ont eu un accident. Alors ils *njirrk*. Ils continuent à y penser. »

Dans d'autres citations, le même locuteur oppose *njirrk* à *bengkan*, « savoir ». Pourtant, *njirrk* n'évoque pas à strictement parler l'ignorance⁸. Les précisions de Jimmy Wesan au sujet de l'imperfection du savoir (exemple 4) et de l'accord également imparfait (exemple 5) confirment clairement que *njirrk* ne signifie pas simplement « ne pas savoir », puisque Jimmy Wesan précise *im til no*, « il sait tout de même ». En réalité, *njirrk*, ici, peut effectivement se traduire par « hésiter », « douter ». Par ailleurs, en accord avec les usages décrits précédemment, le locuteur associe cette expérience de doute au fait de « penser trop » et évalue très explicitement cette expérience comme négative.

Jimmy Wesan oppose donc *njirrk*, dans un sens qu'il perçoit probablement comme premier ou en tout cas saillant puisque c'est celui qu'il propose spontanément, au savoir confirmé. *Njirrk*

signifie alors « ne pas être sûr de quelque chose », comme le suggère le *Dalabon Dictionary*. Il s'agit donc d'une forme de doute, qui est considérée comme inconfortable.

Ce sens n'est pas incompatible avec les usages liés à l'inquiétude, aux conflits et aux remords. Pour commencer, l'exemple 3 de Maggie Tukumba, qui décrit l'inquiétude de quelqu'un qui attend le retour d'un proche sans savoir quand ce retour aura lieu, confirme l'association de l'inquiétude avec l'hésitation. Ensuite, la référence à l'accord de Jimmy Wesan, « *im not gri rili* », renvoie à la notion de conflit (interne ici). Enfin, dans tous les cas, il s'agit de « penser trop ».

Njirrk et le déficit de communication

Une autre locutrice, Margaret Katherine-Oenpelli, fournit un exemple qui indique précisément

- (3) MT *Kah-njirrkmu,* *laik* *im* *kan* *gedobarit*
 3SG-njirrk:PRES INTERJ 3SG pouvoir.NEG passer.à.autre.chose
from *Inglij* *ai* *sei*
 en anglais[kriol] 1SG dire
Im kan *meikidad.* *Laik,* *yuno...* *im don't know what im doing.*
 3SG pouvoir.NEG comprendre comme tu.vois 3SG 3SG
Kardu *derrh-no,* *dohkardu marruh-keno* *kah-burlhmiyan...*
 peut-être demain ou.peut-être quand 3SG-arriver:FUT
dohkardu *dubmi...* *si,* *laikijad.*
 ou.peut-être aujourd'hui tu.vois comme.ça
Wal *dedsdewan* *ai* *sei* *im* *kan* *gedobarit*
 eh.bien celui-là 1SG dire 3SG pouvoir.NEG passer.à.autre.chose
Im dunno *wodtaim* *im* *garra* *kam* *hom.*
 3SG ne.pas.savoir quand 3SG FUT venir à.la.maison
 « Par exemple, *njirrk*, genre, elle n'arrête pas d'y penser. C'est comme ça que je dis en anglais[kriol]⁷. Elle n'arrive pas à se faire une idée. Genre, tu vois, elle ne sait pas ce qu'il fabrique. Peut-être demain, ou bien, quand est-ce qu'il va rentrer... ou peut-être aujourd'hui... tu vois, comme ça. Eh bien c'est là que je dis *im kan gedobarit*. Elle ne sait pas quand il va rentrer à la maison. »

6. En Dalabon, le suffixe *-no*, forme lexicalisée du pronom possessif de la troisième personne du singulier, présente des fonctions diverses. Il est associé à certaines racines nominales ou adjectivales, de manière plus ou moins obligatoire (l'ajout est complètement lexicalisé pour certains lexèmes). Evans et Merlan (2004) et Cutfield (en préparation) présentent des analyses de l'usage du suffixe *-no*. Comme cette question n'a pas d'incidence pour la présente discussion, j'applique ici une règle plus simple : le suffixe *-no* est glosé lorsqu'il s'agit effectivement d'un suffixe possessif, et il n'est pas glosé lorsqu'il signale une racine nominale ou adjectivale sans marquer la possession ni remplir de fonction proprement syntaxique.

7. Les locuteurs plus âgés ont parfois tendance à assimiler le kriol à l'anglais lorsqu'il s'agit d'une question d'arrière-plan. Mais les conversations portant précisément sur le kriol montrent que Maggie Tukumba identifie parfaitement sa langue et la revendique comme un vecteur identitaire (voir Ponsonnet, 2011).

8. « Ignorer » se dit *warhwan*, « être totalement ignorant de toute chose » se dit *bomung*.

- (4) JW *Ngah-njirrk*, *det* *min* *kardu*, *ai* *sei* *ai dunno* *adj.*
 1SG-**njirrk** DEM signifier disons 1SG dire 1SG ne.pas.savoir trop
Laik *brom Kriol.* *Bah,* *bla* *langguy* *ngah-yin,*
 INTERJ en mais en langue.traditionnelle 1SG-dire
kardu *kahke*, *ngah-njirrk.* *Ngah-njirrk,* *ai* *dunno* *adj.*
 peut-être NEG 1SG-**njirrk** 1SG-**njirrk** 1SG ne.pas.savoir trop

« Je **njirrk**, ça veut dire disons, quand je dis je ne sais pas trop. Donc, en kriol. Mais, en langue traditionnelle je dis, peut-être que ce n'est pas bon, je **njirrk**. Je **njirrk**, je ne sais pas trop. »

- (5) JW *O* *kab-njirrkmu/* *ai* *dunno,*
 ou 3SG-**njirrk**:PRES 1SG ne.pas.savoir
matbi *nogud,* *dis* *wei.*
 peut-être mauvais DEM manière
Im *til* *no,* *not* *adj.*
 3SG toujours savoir NEG beaucoup
Im *not* *gri* *bad* *it* *rili.*
 3SG NEG être.d'accord au.sujet.de 3SG.O vraiment

« Ou il **njirrk**/ je ne sais pas, peut-être que ce n'est pas bon. Il sait quand même, mais pas vraiment. Il n'est pas tout à fait d'accord [avec lui-même ?] à ce sujet. »

comment le lien conceptuel et pratique s'établit entre les deux tendances de l'usage, celle qui souligne l'inquiétude, le tourment, le fait de ressasser, et celle qui souligne le manque de certitude quant à un savoir. La locutrice, s'adressant à une autre locutrice lors d'un entretien à trois, déclare.

« *Mak ka-marne-wokkey* » signifie littéralement « il ne m'a pas raconté », « il ne m'a pas parlé ». On comprend donc que le fait de ressasser est déclenché par un manque d'information, et plus précisément de communication. Jimmy Wesan indique lui aussi que *njirrk* est associé à un déficit de communication.

Nous sommes maintenant en mesure de formuler l'hypothèse suivante, la plus pertinente car elle permet d'éclairer le sens de toutes les occurrences de *njirrk*, y compris l'exemple 7, a priori peu explicite : le verbe *njirrk* désigne l'attitude de quelqu'un qui est tourmenté en raison d'un manque d'information, et plus précisément, d'un déficit de communication avec d'autres individus – d'où l'idée de conflit et de désaccord dans les exemples 5 et 7. En conséquence, les usages peuvent mettre en avant l'un ou l'autre des deux aspects que l'on vient d'examiner. Si c'est la souffrance dans la relation avec les autres, c'est-à-dire le fait de s'inquiéter de quelqu'un, de se disputer, de regretter quelqu'un qui est mis en avant, alors *njirrk* signifie « ressasser, être tourmenté ». Si c'est le déficit en terme d'information qui est prépondérant, alors *njirrk* signifie plutôt « ne pas être sûr » au sens de « ne pas savoir vraiment ». L'association des inquiétudes,

des tourments psychologiques d'une part, et de la communication avec les autres d'autre part, coïncide avec les valeurs du groupe dalabon. En effet, comme chez d'autres groupes australiens (voir Myers, 1986, pour le groupe Pintupi du Désert de l'Ouest), les relations avec les autres sont placées au premier plan du bien-être psychologique (et matériel). Le fait de s'inquiéter en raison d'une dispute, d'un déficit d'explication, est une expérience fréquente au sein de la communauté dalabon. Le déficit de communication est donc une source quotidienne de tourments.

On peut maintenant dresser le schéma suivant, qui d'une part met à plat la structure de la polysémie du verbe *njirrk(mu)* en dalabon, et d'autre part nous informe quant aux états et aux valeurs associés à l'expérience du doute.

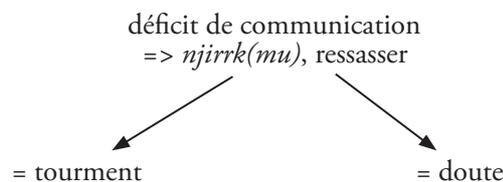


FIGURE 1. – Structure de la polysémie du verbe *njirrk(mu)*

Deux points peuvent être soulignés. D'une part, les extensions sémantiques du verbe *njirrk* et les situations et données sociales sur lesquelles elles reposent présentent l'expérience du doute comme une expérience éminemment relative aux relations avec les autres individus. Les Dala-

- (6) MKO *Kah-njirrkmu* *kanh* *kirdikird.*
 3SG-**njirrk**:PRES DEM femme

She wants to know properly about her, or, properly about him, or properly about something. [...] [S'adressant à Queenie Brennan :] You know

ngarrah-njirrkmu *barda.*
 1PL.INCL-**njirrk**:PRES INTERJ

If something we missed out we wanna know more.

Sabi? *Wan, if I'm sitting down with sambadi* *im... What's the matter Belinj?*
 tu.sais quand quelqu'un 3SG [nom.de.peau]
Kah-marne-yin det gel en ai sei,
 3SG-BEN-dire DEM fille et 1SG dir
ngah-njirrkmu... Mak ka-marne-wokkey...
 1SG-njirrk:PRES NEG 3SG:IRR-BEN-raconter:IRR

« Cette femme, elle *njirrk*. Elle veut en savoir plus, au sujet de quelqu'un, ou de quelque chose. [S'adressant à Queenie Brennan :] Tu sais, on *njirrk* ? Si on a loupé quelque chose, on veut en savoir plus. Tu sais ? Quand, si je suis assise avec quelqu'un et elle me fait, qu'est-ce qui se passe Belinj ? elle me dit cette fille, et je dis, je *njirrk*. Il ne m'a pas mise au courant. »

(7) JW *Ngey kah-yinmiwoyan bambai kardu,*
 1SG.O 2SG/1SG-dire.TR:FUT en.conséquence peut-être
wunga-njirrk ai mait dingabat du adj.
 1SG:APPR-njirrk 1SG pouvoir penser trop
 « Il faut que tu me parles sinon, je risque de *njirrk*, je risque de me mettre à cogiter. »

bons, comme la plupart des groupes australiens, se sont dotés de systèmes de parenté classificatoire très élaborés, qui jouent un rôle crucial dans la vie locale. Ces systèmes indiquent d'une part comme les individus peuvent ou doivent se comporter les uns avec les autres ; ils représentent en même temps l'incarnation mondaine et concrète de la « loi ancestrale », ce qui confère aux relations sociales qu'ils énoncent une primauté essentielle. Les relations sociales et leur codification occupent donc une place très importante dans la vie quotidienne des Dalabons⁹, ce qui éclaire la conception du doute articulée ci-dessus. D'autre part, le schéma souligne que le doute et le tourment sont associés dans la mesure où ils consistent tous les deux à « penser trop ». Ils ont la même origine et sont tous les deux jugés négativement, comme une source de malaise psychologique. En outre, nous allons constater que cette association du déficit de communication au tourment est encore plus profonde.

Le « njirrk business », la haine, la rancune et la vendetta

L'exemple 2 nous a montré que l'une des locutrices, Lily Bennett, associait *njirrk* au tourment relatif à des faits passés, et plus précisément aux remords : elle évoque des parents tourmentés par le décès d'un enfant dans un accident, par exemple – ce qui correspond d'ailleurs à une situation réelle excessivement fréquente. Je transcris ci-dessous un commentaire proposé par Lily Bennett à l'écoute du passage contenant justement l'exemple 2, un an après son enregistrement¹⁰. Ce commentaire donne une idée de l'extension – maximale – que la locutrice prête à l'expérience décrite par le verbe *njirrk*, de l'importance sociale de cette expérience. Le point de

vue, personnel, de Lily Bennett, ne fait pas nécessairement l'unanimité dans sa communauté. Mais sa perspective est intéressante en tant que telle, et nous verrons que des données linguistiques semblent valider sa pertinence.

Deya na. Dei kilim det boi en det olmen wan o olga-
men matbi o det ankulwan, andiwan,
 Et voilà. Ils ont tué ce garçon et le père ou la mère
 ou peut-être l'oncle, la tante,
madi dei stil njirrk la det boi.
 peut-être qu'ils continuent de *njirrk* au sujet de ce
 garçon.
Laik dei... dei no bad dei neba told det lil boi you
know, not to go this way,
 C'est comme... ils savent mais ils n'ont rien dit à ce
 petit garçon tu vois, de ne pas aller par ici,
that way or... drink without the family laikijad. It
goes around like that im...
 par là ou... boire sans la famille, ce genre de choses.
 Et ça tourne en rond comme ça, c'est...
Yuno. Laik am ribendj.
 Tu sais. C'est hum..., la vengeance [traditionnelle].
Yeah, wan djenereshen gu on en on laik det
 Oui, quand les générations continuent encore et en-
 core comme ça,
laik det pipul kip boldanboldan,
 des gens disparaissent régulièrement
inosen pipul, ibin lil kids tu, ibin lil tshail, inosen
yuno.
 des gens innocents, même des petits enfants, même
 des petits enfants, innocents, tu sais.
Dei jis... boldan. Laik im kil olabat.
 Ils... meurent tout simplement. Parce qu'on les tue.
 [...]
Deis loda ding abat det njirrk bisnis. You know some-
times they do it through...
 Il y a plein de choses autour de ce *njirrk business*. Tu
 sais parfois ils le font avec...
They make a big thing out of it you know?
 Ils en font une gros truc tu vois ?
Say today, mibala, iya mibala sidan, laik ola nyu dje-
nereshen ola lil am...

9. Cela ne signifie pas, toutefois, que l'individu se définisse exclusivement comme relationnel. Ponsonnet (2010) a montré que l'individu conçu comme une intériorité autonome conservait un rôle important.

10. L'enregistrement est accessible aux archives de l'AIATIS à Canberra (fichier LB_240909_WS_30080, 9^e minute).

Par exemple aujourd'hui, nous, nous ici, c'est comme, toutes les nouvelles générations, hum...
ola lil am... brom the fifths. But from the past in the thirties or fourties,
 tous ceux d'après, hum... des années 1950. Mais par le passé dans les années 1930 ou 1940,
they still godum la... dei abum la wan lil beg yuno. Which family to kill and that.
 ils ont toujours ça dans... ils ont ça dans un petit sac tu sais¹¹. Quelle famille tuer et tout.
But people have to be careful like weya if mela go hanting mela kan guwei,
 Mais les gens doivent faire attention par exemple quand, si on va chasser on ne peut pas s'éloigner,
mela kan silip eniweya mijalb, mela gu garra big mob pipul yuno ola taim
 on ne peut pas dormir n'importe où seul, on part en groupe tu vois tout le temps
en wan yu gu fishin wal yu go garra big mob pipul bla fishin. Yuno deis, dei stil
 et quand tu vas pêcher eh bien tu y vas en un groupe pour pêcher. Tu sais il y a, il y a toujours
sam djenereshen that are... that are still like that you know, doing the.. future
 certaines générations qui sont... qui sont toujours comme ça tu vois, à faire le... futur
from the past.
 à partir du passé.

Lily Bennett estime donc que ce qu'elle appelle le *njirrk bisnis* (< angl. « business ») – c'est-à-dire les tourments, les remords, et ici plus précisément la rancune, qui résultent aussi de l'absence de communication – est à l'origine des pratiques de vendetta, autrefois courantes en Terre d'Arnhem, sous forme de pratiques de sorcellerie ou d'assauts plus directs.

Comme l'indique la locutrice, ces pratiques n'ont plus vraiment cours dans cette région. Mais les décès considérés comme « non naturels »¹² sont toujours interprétés en termes de vengeance clanique. Presque aucune maladie, et aucun accident, ne sont considérés comme naturels, ou mis sur le compte du hasard. La responsabilité en incombe soit à des êtres surnaturels qui hantent le bush, soit à une personne et par extension à sa famille. Les corps sont donc examinés, les circonstances des décès étudiées et discutées minutieusement et de manière répétée (les gens *ressassent*, oralement), de manière à faire émerger une explication qui en général attribue la responsabilité à un être surnaturel ou à une famille donnée¹³. De nos jours, dans cette région, ces interprétations ne donnent plus lieu, à ma connaissance, à aucune action effective de vengeance, malgré les expressions d'intention¹⁴. Mais par le passé, comme l'indique Lily Bennett, des « innocents » étaient victimes de ces vengeances. Des membres de la famille tenue pour

responsable pouvaient être tués en guise de *pei-bek*, (< angl. « pay back »), de « remboursement », même s'ils n'étaient pas accusés personnellement d'avoir causé le décès. Une telle exécution pouvait susciter une autre punition meurtrière en retour, et ces cycles de vendetta constituaient une dimension importante des relations entre les groupes au niveau local.

Dans cet extrait, Lily Bennett met l'ensemble du processus de vendetta sur le compte du *njirrk bisnis*, donc d'une propension au silence, à la non-communication, à la rancune et au tourment. Son hypothèse consiste ainsi à lier une certaine propension à souffrir de manière aiguë du manque de communication (et donc, on peut l'imaginer, à communiquer encore moins et à alimenter des rancunes) aux cycles de vendetta. Il est intéressant de souligner que Lily Bennett se montre ouvertement critique relativement à cette tradition – son avis n'est pas forcément partagé par tous.

Des indices linguistiques viennent corroborer cette hypothèse relative au lien entre l'attitude décrite par le verbe *njirrk* et la vendetta. Le verbe dalabon *njirrkmiwon*, notamment, est éclairant. Le suffixe *mi*, peu courant en dalabon, transforme un verbe en substantif, et *won* permet de former des verbes transitifs. L'étymologie de *njirrkmiwon* renvoie donc à l'idée de « donner du **njirrkmi* », mais **njirrkmi* ne s'utilise apparemment pas seul. En accord avec cette étymologie, les locutrices traduisent *njirrkmiwon* par « *eidim* » en kriol (< angl. « hate », « haïr »). Toutefois, *njirrkmiwon* a aussi un sens plus général, renvoyant à l'absence de sentiments positifs plutôt qu'à la haine à proprement parler. En kunwinjku, dialecte de la langue bininj gunwok avoisinant le dalabon, on trouve le substantif *kun-njirrke*, qu'Evans traduit par « *hatred* », « haine ». Il est fort possible qu'il existe des termes apparentés dans d'autres langues voisines.

Nous pouvons donc conclure que l'interprétation de Lily Bennett selon laquelle l'attitude de tourment, de remords, de rancune, conduit à la haine et à la vendetta qui y est associée, n'est pas infondée. Nous pouvons également compléter notre précédent schéma en conséquence :

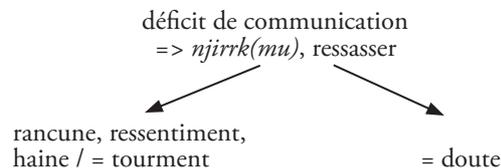


Figure 2. – Polysémie et connotation du verbe *njirrk(mu)*

11. LB semble faire référence ici à des manipulations liées aux pratiques de sorcellerie.

12. Mon expression. Il n'y a pas à ma connaissance d'expressions qualifiant les genres de décès.

13. Certains être surnaturels peuvent être commandités par des familles. Aujourd'hui, des instances extérieures peuvent être accusées, comme la police par exemple, dans un cas récent.

14. Il arrive parfois qu'elles se traduisent par des actions légales.

Le verbe *njirrk* suggère donc une figure conceptuelle et des pratiques du doute intrinsèquement liées au manque de communication, à un besoin de confiance souvent déficitaire, à l'omniprésence de l'inquiétude au sujet des autres, qu'il s'agisse des membres de la famille ou des autres clans. Ce thème pourra être développé plus avant en questionnant la dimension inter-linguistique et étymologique de la racine *njirrk*. Mais nous allons poursuivre l'exploration des figures du doute en dalabon en examinant une autre racine verbale, peut-être moins riche d'exploitations culturelles, mais également instructive.

Kurdub

Cette racine permet de former deux verbes distincts, *kurdub(mu)*, intransitif et *kurdubka*, transitif. Ces deux verbes ont des sens et des usages très proches.

Kurdub, « ne pas savoir quoi faire »

Dans l'un de ses usages les plus fréquents, *kurdub* se traduirait par « ne pas savoir », ou encore « ne pas savoir quoi faire ». Cet usage correspond à des traductions proposées par les locuteurs en langue kriol : *dunno wad tu du, dunno* (« don't know what to do », « don't know »). Il coïncide également avec l'une des traductions proposées dans le *Dalabon Dictionary* : « *Be confused, be mixed up, not know what to do.* » (Exemple 8.)

Dans cette citation, *kurdub(mu)* et *kurdubka* renvoient à l'ignorance à propos d'un fait plutôt qu'au doute, mais la locutrice répondait en réalité à une question concernant le verbe anglais *to wonder*, « s'interroger ». Une dimension de questionnement et d'incertitude s'ajoute donc à la notion d'ignorance.

Par ailleurs, *kurdub* s'applique souvent à des incompétences pratiques, comme dans l'exemple 9, qui décrit la capacité à chanter une chanson par cœur, sans trébucher ni hésiter.

Kurdub peut aussi être utilisé pour évoquer une incompétence linguistique, l'incapacité à parler une langue ou à l'apprendre par exemple, c'est-à-dire une capacité à faire quelque chose (à parler). De plus, *kurdub* peut aussi renvoyer à l'hésitation pratique, à l'incapacité de prendre une décision, d'agir, c'est-à-dire à une sorte de paralysie dans l'action (exemple 10).

Cette dimension d'hésitation et de confusion peut rappeler certaines situations décrites à l'aide de *njirrk*, qui renvoie aussi à l'hésitation.

D'ailleurs, *kurdub* est lui aussi connoté négativement, comme en témoigne l'expression *kangu-kurdub*, « ventre » + *kurdub*, qui décrit un état émotionnel désagréable.

Njirrk et *kurdub* ont donc en commun de décrire l'hésitation et de la connoter négativement *a priori*. Toutefois, ces deux termes sont bien différenciés. Dans l'exemple 10 ci-dessus, où il est question d'une indécision quant aux achats à effectuer à la supérette, *njirrk* avait été suggéré à la locutrice. Mais pour décrire une action, elle a choisi d'utiliser *kurdub*. *Kurdub* peut donc décrire des attitudes intellectuelles d'ignorance ou d'interrogation, mais *kurdub(mu)* et *kurdubka* sont employés de préférence s'il est question d'actions concrètes. Nous allons voir que d'autres usages de *kurdub* corroborent cette analyse.

Kurdubka, « coincer », *kurdubmu*, « être coincé »

Interrogées sur le sens de *kurdubka*, Maggie Tukumba et Lily Bennett ont toutes deux proposé en premier lieu le sens « coincer », « empêcher de passer ». Maggie Tukumba, par exemple, a énoncé pour *kurdubka* une définition en bonne et due forme – ce qui est rare, les locuteurs préférant en général fournir des exemples – selon laquelle *kurdubka* signifie « empêcher quelqu'un de passer », concrètement (en bloquant une porte par exemple).

Cette acception, première dans l'esprit des locutrices, concorde bien avec le sens décrit précédemment, à savoir l'impossibilité ou l'incapacité à agir. Cet ancrage du sens de *kurdub* dans l'action se confirme par ailleurs avec un usage qui pourrait être prototypique. En effet, *kurdub(mu)* peut aussi signifier « manquer de quelque chose », « être à court de quelque chose », et cela s'applique le plus souvent (peut-être même uniquement) au manque d'eau, en particulier dans le bush (exemple 11).

La formule *kurdubmu wah-kun*, « manquer d'eau », revient souvent et ressemble à une expression consacrée – même s'il est difficile de vérifier qu'une expression est consacrée dans une langue qui n'est plus en usage. La région, sans être aride, est sujette à des variations saisonnières très marquées en termes de précipitations, et les points d'eau naturels s'assèchent régulièrement. Pendant plusieurs mois à la fin de la saison sèche, la chaleur est extrême et l'eau relativement rare. Pour Maggie Tukumba, qui est née et a vécu dans le bush, le fait de se trouver à court d'eau correspond certainement à une expérience saillante, à la fois en raison de sa fréquence, du désagrément et du danger engendrés.

(8) MT	<i>Ngah-kurdub</i> , 1SG- kurdub	<i>ngah-kurdubmu</i> 1SG- kurdub :INTR:PRES	<i>François-no</i> , prénom-3SG.POSS
	<i>kardu</i> peut-être	<i>marrub-kuno</i> quand	<i>kah-dudjmiyan</i> . 3SG-revenir:FUT
	<i>Kah-kurdubkang</i> . 3SG/3SG- kurdub :TR:PP		

« Je suis **confuse**, je **ne sais plus**, pour François, quand il pourrait rentrer. Ca **me laisse perplexe**. »

- (9) MT *Kodj-no* *yalah-kodj-bengdi,*
 mélodie-3SG.POSS 1PL.EXCL-mélodie-être.attentif:PRES
nunh kanh djurrmud kanh yilab-dulu-wan.
 DEM DEM par.coeur DEM 1PL.EXCL/3SG-parole-suivre:PRES
Mak yala-kurduh.
 NEG 1PL.EXCL:IRR-**kurduh**
 « Nous avons cette mélodie présente à l'esprit, c'est pour ça, nous la chantons par cœur. Nous n'avons **pas d'hésitation**. »

- (10) MT *Kardu* *djob* *kah-boniyān,*
 peut-être supérette 3SG-aller:FUT
kardu kah-bayehmiyan, kardu kah-kurdubmu.
 peut-être 3SG/3SG-acheter:FUT peut-être 3SG-**kurduh**:INTR:PRES
kardu kumarrūh kah-yolh-yin.
 peut-être ce.que 3SG-avoir.envie:PRES

Lit. : « Par exemple, il va à la supérette, soit il achète quelque chose, ou bien il **ne fait rien**. De quoi a-t-il envie ? »

Libre : « Par exemple, il va à la supérette, soit il achète quelque chose, ou bien il **hésite**, il **ne sait plus**. De quoi pourrait-il bien avoir envie ? »

Les verbes *kurduh(mu)* et *kurduhka* renvoient au thème du doute dans la mesure où ils permettent de décrire l'état d'hésitation intellectuelle, mais surtout des situations de confusion ou d'hésitation concrètes, où l'individu est paralysé, dans l'incapacité d'agir. Le verbe renvoie notamment à l'expérience, saillante car elle représente(ait) un risque fatal et quotidien, du manque d'eau dans le bush. Cette seconde manière d'évoquer les situations d'hésitation et de confusion, c'est-à-dire le doute, est donc associée au domaine de l'action pratique, et même de la survie. Ainsi, les deux racines verbales utilisées en priorité par les locuteurs du dalabon pour décrire le doute et l'hésitation s'ancrent donc dans la sphère sociale (*njirrk*) et dans la sphère pratique (*kurduh*). Nous allons voir maintenant que le dalabon autorise également, et même encourage, l'expression rhétorique de l'incertitude quant aux possibilités factuelles au sein de l'échange verbal.

Kardu

La langue dalabon dispose de formules permettant au locuteur d'exprimer le fait qu'il ne

tranche pas sur une hypothèse ou entre une série de possibilités factuelles. Le terme clef de ces formules, *kardu*¹⁵, peut se traduire par « peut-être ». Il est employé comme une particule modale, pour énoncer des faits incertains, des hypothèses, des fictions, ou bien comme une conjonction pour énumérer des exemples ou des possibilités. Son équivalent kriol, qui trouve des usages très similaires, est *matbi*, (< angl. « might be »). Mais « peut-être » n'est pas l'unique traduction possible. On peut souligner que les locuteurs traduisent spontanément *kardu* par « je ne sais pas ». En outre, les locuteurs proposent *kardu* comme traduction pour « espérer », « deviner ». En fait, *kardu* exprimer tout ce qui relève du potentiel et des gammes de possibilités, sans distinction quant au genre épistémique de ces possibilités¹⁶.

De plus, la conjonction *kardu* est utilisée très fréquemment au sein d'un dispositif rhétorique caractéristique du discours dalabon : l'énonciation successive de différentes possibilités à l'aide de séquences de termes et d'une prosodie canoniques. D'autres conjonctions entrent en jeu dans ces formules (*wirrih*, « ou », « ou bien » et

- (11) MT *Nahda, marrmo-ngan-kah, nah-ngan bulu-ngan*
 DEM pays-1SG.POSS-LOC mère-1SG.POSS père-1SG.POSS
marrmo-burrng-kah nahda yalaye-ninj, nahda djihbi, Arnhem Land,
 pays-3DU.POSS-LOC DEM 1PL.EXCL:REL-être:PP là-bas nord
nunh yale-boninji, mak wah yila-kolh-ngalkey,
 DEM 1PL.EXCL:REL-aller:PHAB NEG eau 1PL.EXCL/3SG:IRR-liquide-trouver:IRR
berrhkombuk-no yalah-dja-boninj munguyh.
 région.sèche 1PL.EXCL-juste-aller:IMPF tout.le.temp
Nunh kahnun... wah yalah-Ing-kurdubminj, bulu-ngan
 c'est.alors eau 1.PL.EXCL-ensuite-**kurduh**:INTR:IMPF père-1SG.POSS
nah-ngan burrah-naninj kanh dulh-no kanh kah-duldumu.
 mère-1SG.POSS 3DU/3SG.O-voir:IMPF DEM arbre DEM 3SG-être.gonflé:PRES

« Là-bas, dans ma région, sur les terres de mon père et de ma mère, quand on allait là-bas, là-bas au nord, en Terre d'Arnhem, au temps où on allait là-bas, on ne trouvait pas d'eau, on se déplaçait en permanence sur des savannes sèches. Alors quand on **manquait d'eau**, mon père et ma mère repéraient les arbres avec des protubérances. »

ses dérivés, *kinikûn*, « autres », « différent », et d'autres). Les possibilités énoncées peuvent être contradictoires : *kardu wirriwirri kah-bengkan*, *kardu wirri kah-warhwan*, « peut-être qu'il sait cela, ou bien peut-être qu'il l'ignore » ; ou bien équivalentes, constituant des listes d'objets interchangeables : [...] *Kardu kakkak-no-kah wirrimah nah-no-kah, balah-waral-dudj*, « peut-être que l'esprit apparaîtra à ses grands-parents, ou bien à sa mère. » Il s'agit souvent, comme dans cet exemple, d'éléments culturellement importants et établis en séries : les langues, les moitiés et sous-sections, les termes de parenté, les lieux...

La langue dalabon autorise, et même encourage, une exploitation rhétorique très fréquente de ce genre d'énonciations de possibilités alternatives. Cette pratique est universelle, mais la fréquence de ces formules en dalabon est remarquable – d'ailleurs, elles semblent moins fréquentes en kriol. Comme le montre la traduction spontanée « Je ne sais pas ! », de la réponse « *Kardu !* », ces formules, si elles ne décrivent pas des états de doute, permettent aux locuteurs d'exprimer verbalement une ouverture, c'est-à-dire une absence de certitude relativement à des hypothèses factuelles. On peut donc retenir que cet outil de la langue permet d'exprimer le doute et l'hésitation au sein des échanges verbaux.

Le doute et le vocabulaire des états cognitifs

Nous venons d'examiner trois manières, identifiées comme les plus courantes (mais pas les seules), d'exprimer l'expérience du doute et les attitudes correspondantes en dalabon. La racine verbale *njirrk* est associée à la communication entre individus et à la dynamique plus large du ressentiment découlant de ce déficit de communication – dynamique qui, historiquement, a pris la forme d'une vendetta probablement assez meurtrière. La racine verbale *kurduh* renvoie à des situations concrètes, à l'action et à la notion de survie. Enfin, la pratique rhétorique qui consiste à énumérer des listes de possibilités alternatives, en utilisant notamment la conjonction *kardu*, renvoie non pas à la description de l'état de doute mais à l'expression d'une incertitude et d'une ouverture à diverses possibilités factuelles, ouverture qui s'inscrit dans l'échange verbal lui-même.

Sur la base de cette description énième, nous pouvons maintenant risquer un point de comparaison avec les manières dont le doute est exprimé et conçu en français. Le doute relatif à autrui

est loin d'être absent du sens du mot *doute* en français : cet aspect apparaît dans les définitions de nombreux locuteurs. Le *Dictionnaire culturel en langue française* (Rey, 2005) indique d'ailleurs qu'au XVI^e siècle, « doute » et « douter » signifiaient respectivement « crainte » et « craindre », sens que la racine exprime toujours avec le verbe « redouter ». Ce sens n'est pas sans évoquer le sentiment de menace généralisée décrit par Lily Bennett. Toutefois, à l'heure actuelle, une proportion importante des explications et définitions fournies par les locuteurs du français interrogés renvoie à la dimension cognitive du doute. C'est cette dimension cognitive que le *Nouveau Robert de la langue française*, comme de nombreux dictionnaires plus ou moins récents (par exemple, la 11^e édition du Littré, qui date de 1905), identifie comme le sens premier du substantif *doute* : le doute est présenté d'abord comme un état du jugement. Or, les applications de *njirrk* quant au doute cognitif semblent constituer un sens secondaire, le sens premier du mot restant, au moins pour les locutrices féminines, la description d'expériences affectives liées à des interactions sociales. De même, le sens de *kurduh* est ancré dans la pratique, en lien avec des situations concrètes : l'hésitation dans l'action sert selon toute apparence de paradigme directeur. Pour finir, l'énonciation de listes de possibilités factuelles à l'aide de *kardu*, qui s'exprime dans la parole et le dialogue, ne fait pas non plus appel à la description d'états cognitifs.

Pourtant, le dalabon dispose d'un vocabulaire très fourni pour décrire les états cognitifs. Ces lexèmes sont souvent identifiables assez facilement car nombre d'entre eux se composent à l'aide des morphèmes *men*, « la conscience », « les idées », *kodj*, « la tête », *beng*, « l'oreille de l'esprit » (Evans (2007), Ponsonnet, 2009). Certains verbes ainsi constitués permettent effectivement d'exprimer l'interrogation intellectuelle. On trouve *kodj-wokan* et *kodj-wokarrun*, littéralement « tête » + « se parler » et « tête » + « se parler à soi-même », c'est-à-dire « s'interroger », « se demander ». Toutefois, malgré mes questions et incitations, le terme n'apparaît que très peu dans le corpus. Ces verbes connotent, négativement là encore, un conflit interne. Les formules décrivant un savoir incomplet, *mak nga-kakku-bengkan*, « je ne sais pas vraiment » (*mak*, négation, *-kakku-*, « vraiment »), ou encore *ngah-djawoh-bengkan*, littéralement « je sais un peu » (*-djawoh-*, « un peu »), semblent un peu plus courantes. Mais même questionnés directe-

15. Certaines réalisations de ce lexème peuvent s'approcher de *kardû* ([gɑd̪i]), qui est d'ailleurs la forme présentée comme première dans le *Dalabon Dictionary*. Dans les exemples cités, la prononciation des locuteurs est presque toujours plus proche de *kardu* [gɑdu]).

16. Il existe par ailleurs d'autres conjonctions de ce genre, dont le sens est plus spécialisé, comme *yangdjemeng* par exemple, expression sur laquelle travaille actuellement Nicholas Evans. Les sens et le comportement de *yangdjemeng* ne sont pas encore totalement éclaircis, mais l'expression apparaît lorsqu'une information a été obtenue par ouï-dire, ce qui va dans le sens de l'interprétation proposée pour *njirrk*.

ment sur ces termes, les locuteurs les utilisent peu et leurs explications à leur sujet restent laconiques. Interrogée sur une éventuelle comparaison de l'une de ces expressions avec *njirrk*, Maggie Tukumba a rejeté le parallèle de manière très radicale, soulignant que l'expression en question était sans pertinence, sans intérêt culturel.

Cette réaction, et l'absence de commentaires ou d'usages de termes comme *kodj-wokan* et *kodj-wokarrun*, contrastent avec les longues explications et les nombreux exemples fournis autour de *njirrk* ou *kurdub* (et avec la fréquence des énumérations de possibilités articulées à l'aide de *kardu*). Il semble donc que l'utilisation d'un vocabulaire directement associé au champ cognitif pour la description ou l'expression du doute demeure marginale en langue dalabon.

Hypothèses pour conclure

Qu'avons-nous appris au sujet des expressions du doute en langue dalabon, et des conceptions associées ? La première figure, la plus saillante, qui s'exprime à l'aide du verbe *njirrk*, renvoie au déficit de communication avec les autres, aux tourments associés au manque de confiance, à l'incompréhension, et à l'inimitié en général. La seconde figure associe le doute à des difficultés concrètes liées à l'environnement, à l'incapacité à agir dans une situation donnée, et à des questions de survie. Les pratiques discursives et les dispositifs rhétoriques autorisés par la langue dalabon encouragent l'expression verbale de l'ouverture des locuteurs à la diversité des possibilités factuelles, inscrivant l'incertitude quant aux faits dans le discours. En revanche, les expressions qui permettent de décrire le doute comme un état essentiellement cognitif sont peu exploitées par les locuteurs pour élaborer des récits, des anecdotes, ou des exemples.

En guise de conclusion, j'étendrai la comparaison ébauchée plus haut. Nous avons souligné la dimension essentiellement cognitive de la notion de doute en français. En outre, le doute fait l'objet d'une exploitation culturelle majeure en français et dans la culture « occidentale » en général. Il constitue l'ombilic de toute une tendance philosophique et métaphysique, ouverte par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques* (1640). Le doute hyperbolique cartésien répond à la fameuse hypothèse du rêve : n'est-il pas possible que tout « ceci » ne soit qu'un rêve ? Certains philosophes contemporains estiment que cette question se trouve à l'origine de toute démarche philosophique (Cavell, 1979). D'autres, comme Quine (1975), estiment que le doute pourrait être le ressort de toute démarche scientifique. En outre, cette question n'est pas circonscrite aux textes philosophiques. En réalité, la question « ne

suis-je pas en train de rêver ? » et son ouverture sur le doute hyperbolique ont leur place dans les jeux de langages quotidien de mon entourage occidental. Il existe également une production artistique et notamment cinématographique sur ce thème, avec des œuvres aussi grand public que *Matrix*, *Truman Show*, ou plus récemment *Inception*. La culture européenne ou « occidentale » accorde donc une place importante à la pratique et à l'expérience du doute dans sa dimension essentiellement cognitive ou épistémique.

De la même manière, l'attitude décrite par le verbe *njirrk* occupe, ou occupait, dans la constellation des pratiques des Dalabons, une place prépondérante. Mais cette figure du doute ne concerne les savoirs factuels qu'en second lieu, et s'ancre d'abord dans les difficultés profondes et invasives soulevées pour chacun par la communication avec les autres individus. Les possibilités de décrire des incertitudes épistémiques à l'aide du verbe *njirrk* sont secondes, elles découlent de l'inscription, première, de l'individu au sein d'un groupe d'individus. Cela renvoie à une hypothèse plus large, qui suggère que dans le paysage conceptuel en question, un certain nombre de grands thèmes que la philosophie (occidentale) traite comme des thèmes épistémologiques (touchant à la rationalité, à la notion de vérité, de nécessité) s'élaborent à partir de la dimension sociale et du rapport à l'autre¹⁷.

L'usage de *njirrk* est un bon exemple de cette tendance. La racine verbale *kurdub* et les formules rhétoriques articulées à l'aide de *kardu*, en revanche, n'exploitent pas le paradigme social, mais l'action et le discours – qui ne sont pas non plus des domaines cognitifs. Les questions épistémiques sont là encore renvoyées à une manière d'être au monde, ou d'être au monde dans la communication avec les autres (le discours), plutôt qu'aux attitudes intellectuelles d'un sujet abordé comme une intériorité.

BIBLIOGRAPHIE

- BERLIN Brent et Paul, 1969. *Basic Color Terms: their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press.
- CAVELL Stanley, 1979. *The Claim of Reason, Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, New York & Oxford, Oxford University Press, traduction française par S. Laugier et N. Balso, *Les Voix de la raison, Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- COWLISHAW Gillian, 1999. *Rednecks, Eggheads and Blackfellas, A Study of Racial Power and Intimacy in Australia*, Saint-Leonard, Allen & Unwin.

17. Il est intéressant de souligner ici que l'une des thèses majeures de Cavell (1979) consiste à réévaluer l'importance de la question des autres esprits dans la notion de doute.

- CUTFIELD Sarah, en préparation. Demonstratives in Dalabon, thèse, Monash University, Melbourne.
- DESCARTES René, 1992 (1640). *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion.
- EVANS Nicholas, 2003. *Bininj Gun Wok. A pan-dialectal grammar of Mayali, Kunwinjku and Kune*, Canberra, Australian National University, Pacific Linguistics, RSPAS.
- , 2007. Standing up your mind, in M. Amberber (ed.), *The Language of Memory in a Crosslinguistic Perspective*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamin.
- , 2009. *Dying Words. Endangered languages and what they have to tell us*, Malden/Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell.
- EVANS Nicholas, Francesca MERLAN et Maggie TUKUMBA, 2004. *A First Dictionary of Dalabon*, Maningrida, Bawinanga Aboriginal Corporation.
- EVANS Nicholas et David WILKINS, 2000. In the mind's ear: the semantic extension of perception verbs in Australian languages, *Language* 76, pp. 546-92.
- HIMMELMANN Nikolaus P., 1998. Documentary and descriptive linguistics, *Linguistics* 36, pp. 161-95.
- LE ROBERT, 2010. Version en ligne (http://pr2010.bvdep.com/version-1/login_.asp).
- LEVINSON Stephen C., 2003. *Space in Language and Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LICHTENBERK Frantisek, 1991. Change and heterosemy in grammaticalization, *Language* 67/3, pp. 475-509.
- LITTRÉ Émile, 1905. *Dictionnaire de la langue française*, abrégé par A. Beaujan, Paris, Hachette.
- MADDOCK Kenneth, 1969a. The Jabuduruwa: a Study of the Structure of Rite and Myth in an Australian Aboriginal Religious Cult of the Beswick Reserve, Northern Territory, thèse, Sydney, University of Sydney.
- , 1969b. Necrophagy and the circulation of mothers: a problem in Mara ritual and social structure, *Mankind* 7(2), pp. 94-103.
- , 1970. Imagery and social culture at two Dalabon rock art sites, *Anthropological Forum* 2 (4), pp. 444-463.
- , 1974. Dangerous Proximities and their analogues, *Mankind* 9(3), pp. 206-217.
- MUNRO Jennifer M., 2004. Substrate Language Influence in Kriol: The application of transfer constraints to language contact in Northern Australia, thèse, University of New England, Armidale.
- MYERS Fred, 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self*, Berkeley, University of California Press.
- PONSONNET Maïa, 2009. Aspects of the semantics of intellectual subjectivity in Dalabon, South-Western Arnhem Land, *Australian Aboriginal Studies* 1, pp. 17-28.
- , 2010. Aspects of the Semantics of Emotions and Feelings in Dalabon, South-Western Arnhem Land, *The Australian Journal of Anthropology* 20(3), pp. 367-389.
- , 2011. Brainwash From English? Barunga Kriol speakers views about their language, in D. Bradley (ed.), *The Sociolinguistics of Language Endangerment, Anthropological Linguistics* 52(2), pp. 160-183.
- PONSONNET Maïa, Lily BENNETT, George JANGAWANGA, Maggie TUKUMBA and Jimmy WESAN, n.d. Walu-no-ngokorrng – Mining bla Wi – Our Law – Dalabon/Kriol/English detailed glossary on laws, reason, mind and emotions. Collection des manuscrits de l'AIATSIS.
- QUINE Willard Van Orman, 1975. The Nature of Natural Knowledge, in S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, New York, Oxford University Press, 441-450.
- REY Alain (ed.), 2005. *Le dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Le Robert.
- VYGOTSKI Lev, 1985 (1933), *Pensée et langage*. T.F. F. Sève, Paris, Éditions Sociales.
- WHORF Benjamin Lee, 1956. *Language, Thought and Reality*, Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1953. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe and R. Rhees ed., Londres, Basil Blackwell.

Abréviations utilisées

« x »/« y » : x agent, y objet d'un verbe transitif. Si la personne apparaît seule, le verbe est intransitif et la fonction est celle du sujet.

ADJ : suffixe adjectival

APPR : mode appréhensif. Lorsque rien n'est précisé, le mode du verbe est réalist.

BEN : bénéfactif

DEM : démonstratif

DU : duel

EXCL : forme exclusive de la première personne

FUT : temps futur

GEN : génitif

H : l'objet est plus élevé sur l'échelle du vivant que le sujet

INCL : forme inclusive de la première personne

INTERJ : interjection

INTR : forme intransitive

IRR : mode irréalist. Lorsque rien n'est précisé, le mode du verbe est réalist.

LOC : locatif

NEG : négation

O : pronom objet

PHAB : passé d'habitude

IMPF : imparfait

PL : pluriel

POSS : cas possessif

PP : passé simple

PRES : temps présent

REC : formes verbales réciproques ou réflexives

REL : pronom relatif

SG : singulier

TR : forme transitive