
Communiquer avec la nature pour apprendre sa culture : Le rôle de l'iconicité sonore animale dans la communication orale de l'enfant (Maroc/Pérou)

Romain Simenel *Institut de Recherche pour le Développement – PALOC UMR 208*

Résumé : Dans le cadre d'un questionnement sur les liens entre transmission culturelle et expérience de la nature, cet article propose d'analyser l'impact de l'iconicité sonore animale sur le développement de la capacité communicative des enfants et l'élaboration de leurs premières connaissances et représentations du monde. Dans des contextes différents, l'un quotidien, l'autre rituel, deux cas, celui des tribus Aït Ba'amran du Sud-Ouest marocain et celui des populations Quechua d'Amazonie péruvienne, attestent de l'imitation de sons d'animaux pour servir de première trame tant au développement de la communication orale entre adultes et bébés qu'à la transmission de catégories de pensée et de modes de composition des mondes. La comparaison entre l'exemple marocain et amazonien a pour principal intérêt d'apporter des éclaircissements sur le mécanisme permettant à l'expérience analogique de la conduite interprétative du troupeau par le berger dans un cas, et à l'expérience animiste de la chasse au leurre dans l'autre cas, de résonner dans l'apprentissage culturel de l'enfant dès le plus jeune âge.

Mots-clés : Transmission, communication, bébés, Maroc, Pérou

Abstract: In the perspective of questioning the links between cultural transmission and experience of nature, this article proposes to analyze the impact of animal sound iconicity on the development of communicative ability of children and the elaboration of their first knowledge and representations of the world. In different contexts, one from ordinary life, the other from ritual, two cases, the one of Aït Ba'amran tribes in South Morocco and the one of Quechua populations of Peruvian Amazonia, show that the imitation of animal sounds can be used as a first framework for oral communication development between adults and babies and for the transmission of world compositions. The main advantage of comparing the Moroccan and the Amazonian examples is to clarify the mechanism that enable to the analogue experience of the interpretative herd's driving in one case and the animistic experience of hunting with lure in the other case, to resonate in the cultural learning of the child from a very young age.

Keywords: Transmission, communication, babies, Morocco, Peru

« Il est curieux de constater que ce qu'il y a de plus intraduisible d'une langue à une autre ce soient les phénomènes du son et de la sonorité. L'espace sonore a ses résonnances propres »

(Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, 1961: 42).

Introduction

Il est aujourd'hui acquis que le développement d'une grande partie des capacités cognitives de l'enfant lui permettant d'apprendre sa culture, en premier lieu la capacité communicative, se réalise exclusivement en contexte des interactions avec son environnement¹. Pléthore d'études en psychologie comportementale ou cognitive démontre l'influence des interactions que l'enfant a dès le plus jeune âge avec son entourage sur l'émergence des facultés cognitives relatives à l'apprentissage culturel (Airenti 2001 ; Tomasello 2004). Du fait que la majorité des données sur cette question ont été relevées en Occident et en monde urbain, où les enfants, surtout en bas âge, sont fortement rattachés à une sphère domestique ne comprenant que de très rares autres existants, par « environnement », il faut entendre surtout, « environnement humain »: en premier lieu, la mère, le père et les autres membres de la famille. Or, par-delà l'Occident, dans de nombreux collectifs d'humains, dès la première relation qui lie la mère à son bébé, s'ajoute un troisième terme, celui des autres existants, végétaux, animaux, esprits et génies avec lesquels l'enfant, dès le plus jeune âge, est censé engager un contact. De manière directe par ses propres sens ou/et de manière indirecte via les représentations et les pratiques des adultes, l'enfant interagit avec ces autres existants, visibles ou invisibles, tout au long de son évolution et de son développement.

Dès les premiers mois, la relation entre l'enfant et les autres existants est stimulée par le regard que les adultes portent sur lui, car l'enfant n'est jamais considéré comme exclusivement humain: sa conception implique souvent l'intervention d'un génie, d'un esprit ou d'un dieu (Godelier 1984). L'interrelation entre l'enfant et d'autres

existants transparaît dans les conceptions que les adultes ont des relations qui l'ont produit, de ses caractéristiques physiques, de ses comportements ou encore de l'évolution de ses capacités intellectuelles. La référence aux interactions entre le monde des autres existants et celui des enfants en bas âge peut être manifeste dans la proximité physique avec certaines plantes ou animaux que les adultes imposent à l'enfant. Cette référence transparaît aussi plus fréquemment dans la manière dont les adultes communiquent avec l'enfant ou dans la perception qu'ils ont de sa propre manière de communiquer (onomatopées, sons et gestes d'animaux). Mais qu'apprend donc l'enfant en côtoyant les autres existants et en communiquant avec eux ou comme eux? Plus précisément, quel est l'apport des relations que les enfants développent avec les autres existants sur leur façon d'apprendre leurs manières d'être au monde et de constituer leurs savoirs sur ce monde? Ces expériences interactives, directes ou indirectes, avec les autres existants et les communications interspécifiques qu'elles instaurent, interfèrent-elles sur le développement des capacités cognitives et communicatives de l'enfant relatives à son apprentissage culturel?

Ces questions revêtent une importance majeure si l'on considère que dans le prolongement du grand partage ontologique entre nature et culture impulsé par l'Occident (Descola et Palsson 1996 ; Descola 2005), il semble qu'un fossé se soit creusé séparant la transmission culturelle de l'expérience de la nature. En Occident, l'évolution des modes de vie, de l'*epistémè* et des représentations du monde, des systèmes pédagogiques et des programmes scolaires, s'est orientée depuis déjà un moment dans un sens amenant la transmission culturelle à être progressivement pensée comme déconnectée de la transmission des expériences et des savoirs sur l'environnement, la flore et la faune. La « nature » n'est plus considérée comme une source d'inspiration pour la reproduction des cultures. En séparant les sciences de la nature des sciences de la culture, le système pédagogique occidental a distingué « l'école de la nature » de « l'école de la culture », comme si ces deux types de savoirs obéissaient à des logiques distinctes. La nature fut alors circonscrite à un objet de science, ne pouvant plus être considérée comme un objet de culture, excepté par les artistes. Cela aboutit à l'avènement de systèmes de pensée qui intègrent les autres existants non pas en tant qu'acteurs de notre connaissance mais exclusivement en tant qu'objet de notre savoir. Comme le rappelle Florence Brunois (2007, 9), « les sciences cognitives ont reconnu, elles aussi, une même transgression du dualisme nature/culture dans l'acquisition et l'élaboration des connaissances ». Cette déconnexion cognitive de l'esprit humain des autres existants, conséquence du grand partage ontologique

entre Nature et Culture, paraît des plus paradoxales si l'on songe à la possibilité que l'homme doive sa richesse d'esprit à sa capacité à observer le monde vivant et que la nature, telle que l'Occident l'a dissociée de la culture, est en réalité la muse de l'intelligence de l'homme.

Dans ce contexte, l'un des défis pour l'anthropologie est de re-crédibiliser le rôle de l'expérience que les enfants de nombreuses communautés de par le monde ont encore aujourd'hui des éléments et a des êtres qui peuplent les écosystèmes qui les entourent dans leur apprentissage culturel et de comprendre comment ils communiquent avec la nature pour apprendre leur culture. La perspective ainsi envisagée est d'ouvrir le champ des possibilités pour une anthropologie sociale de la transmission interspécifique à même de redessiner la grande famille de l'intelligence humaine. Dans ce dessein, en guise de première étape, cet article a pour vocation de focaliser l'attention sur l'impact de l'iconicité sonore animale, à savoir l'expression d'images sonores associées aux animaux, sur le développement de la capacité communicative des enfants et l'élaboration de leurs premières connaissances et représentations du monde. Ces images sonores que Bachelard (1961, 42) considérait à raison comme les éléments les plus intraduisibles des langues, prennent souvent la forme d'une onomatopée, c'est à dire « une création de mot suggérant par imitation phonétique la chose dénommée » (Josse et Robin 1981, 118). Par capacité communicative, il faut entendre la capacité en action dans les premières interactions des bébés, dans leurs premières formes de communications préverbaux et verbaux, étant donné que l'un des défis est de voir comment ces formes d'expression se complètent dans une même évolution de la capacité communicative chez l'enfant (Airenti 2001, 2009). Dans ce cadre de questionnement, deux cas ethnographiques différents invitent à être comparés: celui des tribus Aït Ba'amran du Sud-Ouest marocain, sédentaires pratiquant une agriculture semi-montagnarde et un pastoralisme de proximité en milieu semi-aride et, celui des populations Quechua d'Amazonie péruvienne, chasseurs-cueilleurs, pêcheurs et horticulteurs en milieu tropical humide. Dans des contextes différents, l'un domestique, l'autre rituel, ces deux cas attestent de l'imitation de sons d'animaux pour servir de première trame au développement de l'interaction orale avec les bébés. Ces différences de contexte justifient la comparaison entre ces deux cas afin de mieux comprendre l'éventail des scénarios ethnographiques possibles du rôle de l'iconicité sonore animale dans la transmission culturelle. La comparaison entre le cas marocain et amazonien se justifie aussi par une méthodologie de terrain similaire appliquée dans les deux travaux de référence (Simenel 2010 ; Gutierrez

Choquevilca 2012). Celle-ci se caractérise par une approche ethnographique impliquant un séjour de longue durée dans une communauté particulière. Les matériaux recueillis l'ont été par observation directe recoupée par questionnement ultérieur.

Le cas des Aït Ba'amran, berbérophones, et celui des Quechua runa du Pastaza, quechuaphones, s'ils constituent des exemples spécifiques, reflètent une tendance générale chez l'humain : l'utilisation d'un mode de communication différent pour les enfants en bas âge qui s'inspire souvent de la communication interspécifique. Même en Occident, le parler bébé reste « proche par certains côtés de celui qu'on adresse aux animaux familiers » (Josse et Robin 1981, 127). Quel rôle joue donc l'emploi de l'iconicité sonore animale dans les premières formes de communication orale avec l'enfant ? Dans le prolongement du questionnement posé par Benveniste (1966) dans son texte sur la Communication, quel type de catégories de pensée véhiculent les images sonores associées aux animaux mobilisés dans la communication avec l'enfant et surtout, comment les véhiculent-elles ? Cet usage participe-t-il de la reproduction des modes de compositions des mondes, à savoir principalement analogique en monde marocain, et animiste en monde amazonien (Descola 2005)² ? Plus encore, a-t-il une incidence sur la transmission culturelle et sur le développement ultérieur de certaines capacités ou l'émergence de vocations particulières ?

L'emploi d'onomatopées dans la communication orale a suscité un regain d'intérêt ces derniers temps tant en anthropologie avec la publication de l'ouvrage d'Eduardo Kohn (2017) prônant une approche post-symbolique, qu'en linguistique, avec la publication d'ouvrages sur le zootropisme linguistique (Rakhilina, Merle & Chahine 2017). Si la démarche théorique de cet article reprend la distinction que fait Pierce (1955) entre signe symbolique, iconique et indiciel, à la lumière de la critique qu'en fait Benveniste (1966) elle se démarque des interprétations de cette distinction amenant à considérer tout forme de conventionnalisme comme un critère distinctif du signe symbolique³. Il est d'ailleurs important de ne pas simplifier la proposition de Pierce (1955, 105), car lui-même n'avait pas l'intention de rendre ces trois catégories sémiotiques hermétiques. « Un signe peut représenter son objet principalement par sa similitude, quel que soit son mode d'être », ce qui sous-entend, selon Nuckolls (1996, 8), « qu'un signe comme l'onomatopée peut communiquer du sens partiellement par ressemblance, partiellement par convention arbitraire ». En interrogeant le rôle de l'iconicité sonore animale dans le développement des capacités communicatives et perceptives de l'enfant, il va de soi que l'onomatopée animale est considérée d'entrée

comme obéissant à des conventions d'ordre culturel. Toute la difficulté dans l'analyse de l'onomatopée tient à ce que son lien avec la chose qu'elle dénomme soit aussi immédiat pour les locuteurs qui l'expriment qu'il est incompréhensible pour l'étranger. Comme le propose si finement Urban et Nuckolls, les onomatopées sont des signaux qui mettent un certain monde au centre de l'attention émotionnelle et intellectuelle (Nuckolls 1996, 4 ; Urban 1985, 328). Prolongeant une telle démarche, l'objet ici est de re-contextualiser de manière ethnographique l'usage des onomatopées animales dans les premières formes de communication orale aux bébés en interrogeant son impact sur le développement des capacités langagières, cognitives et perceptives relatives à son apprentissage culturel.

Onomatopées animales et premières formes d'interaction orale avec l'enfant

Les onomatopées animales dans le parler bébé chez les Aït Ba'amran (Maroc)

Comme de nombreuses tribus arabophones et berbérophones du Sud marocain, les Aït Ba'amran, confédération tribale de la région de Sidi Ifni, utilisent un parler bébé fortement empreint d'iconicité sonore animale. De l'âge de 0 à 3 ans, les jeunes enfants se voient adresser un parler bébé spécifique dont la structure et les racines des termes diffèrent radicalement du tachelhit (langue berbère du Sud marocain) ou même de l'arabe marocain (Colin 1999, 106 ; Laoust 1924, 16 ; Bynon 1968, 112). Cela s'explique en partie par le fait que pour les Aït Ba'amran, il ne sert à rien de tenter d'apprendre la langue à un enfant de cet âge car son cerveau n'est pas encore « mûre », il faut attendre pour cela la fin de l'allaitement (Simenel 2017, 82 ; 2010, 136). Ce parler bébé se caractérise par la présence de nombreuses onomatopées reproduisant par le redoublement d'une syllabe le son d'animaux. Ces onomatopées sont, de surcroît, les premières à être vocalisées à l'adresse de l'enfant. Par exemple, *kukueu* est censé reproduire le caquètement de la poule pour la désigner, *muhu* signifie la vache par son meuglement, ou encore *gweagwesa* identifie le dromadaire par son blatèrement. Le [tableau 1](#) dresse la liste des quatorze onomatopées animales recueillies dans le parler bébé Aït Ba'amran. Comme il est possible de le constater dans ce tableau, la plupart des onomatopées animales ne ressemblent pas phonétiquement aux noms d'animaux auxquelles elles correspondent. On remarque toutefois deux exceptions : *kiwkiw*, l'onomatopée du passereau proche du nom qui le désigne, *akiyyaw*, et *zzzzzz*, l'onomatopée de l'abeille, dont le z rappelle vaguement le terme qui la désigne, *tizoi*. A partir du modèle des onomatopées

Tableau 1: Onomatopées animales dans le parler bébé Aït Ba'amran

Les termes ci-dessous sont classés selon le sens sémantique. Le système de transcription est conventionnel. Les consonnes emphatiques sont écrites avec un point dessous (*ṭ*, *ḍ*, etc.), le « ch » s'écrit *š*, le « ou » « u », le « x » signifie le r de la jota espagnole, le « γ » équivaut au « r » français, et « ε » au son de la lettre arabe *ayn*.

Onomatopées animales dans le parler bébé	Nom de l'animal en Tachelhit	Nom de l'animal en Français
<i>baħea</i>	<i>tilit</i>	mouton
<i>kukueu</i>	<i>afulus</i>	coq
<i>gwaεa</i>	<i>aram</i>	chameau
<i>habbu</i>	<i>iydi</i>	chien
<i>zizi</i>	<i>tayāt</i>	chèvre
<i>tujj</i>	<i>anzid</i>	écureuil
<i>mmauw</i>	<i>amuš</i>	chat
<i>muħu</i>	<i>tafunast</i>	vache
<i>kiwkiw</i>	<i>akiyyaw</i>	passereau
<i>γoyo</i>	<i>ighardem</i>	scorpion
<i>γao γao</i>	<i>ilf</i>	sanglier
<i>rarrra</i>	<i>ariyyul</i>	âne
<i>εawa</i>	<i>uššen</i>	chacal
<i>zzzzzz</i>	<i>tizoi</i>	abeille

animales, se construisent d'autres onomatopées signifiant autre chose que des animaux. Il s'agit de termes assez simples formés là encore par le redoublement d'une syllabe dont la consonne est souvent doublée au milieu (*čičči*: nourriture; *kakka*: sucrerie; *mamma*: jouet). Mais imiter les animaux est bien la première chose que l'on apprend à l'enfant à faire avec les sons qui sortent de sa bouche. Chez les Aït Ba'amran, l'enfant est d'abord sollicité par les adultes à interagir oralement sous le mode animal avant de communiquer avec sa langue maternelle.

Les interactions orales avec l'enfant à base d'onomatopées prennent place principalement dans la maison et ses proches abords étant donné que le bébé est cloîtré dans l'espace domestique le temps de l'allaitement. C'est dans ce huit clos domestique que le parler bébé Aït Ba'amran s'est très probablement construit et transmis de génération en génération à partir de l'improvisation répétée d'une communication orale entre adultes et bébés. Le recours à un parler bébé standardisé, issu d'une longue expérience d'imitation et d'orchestration du babil par les adultes en référence à l'iconicité sonore animale, « permet aux mères de disposer d'un répertoire de termes grâce auquel elles peuvent interpréter les vocalisations de leurs bébés comme des tentatives de communication » (Simenel 2017, 84). Passé le stade du simple gazouillis puis du babillage (en moyenne jusqu'à 1 an et plus), « l'enfant est incité à recourir au parler bébé pour communiquer à son tour avec ses parents ou ses frères et sœurs » (ibid., 84). L'entourage de l'enfant a alors tendance à encourager la mémorisation de ces

termes en recourant à l'impératif « dis-le », ce qui atteste de l'intention d'un apprentissage motivé et directif du parler bébé. Le parler bébé va ensuite très rapidement orienter le babil de l'enfant vers un codage précis de la communication avec sa sphère sociale.

La plupart de ces onomatopées ont un double sens, autre que celui désignant l'animal dont le son est mimé, et sont associées à un mode d'interaction particulier. C'est le cas pour l'onomatopée du scorpion, *γoyo*, reproduisant le crissement produit par les mouvements de ses pinces sur le sol, qui est utilisé pour prévenir l'enfant que telle chose est dangereuse. Il peut s'agir d'un insecte comme une araignée ou un pince oreille, mais aussi de quelque chose d'indigeste voir de toxique, comme une pile que l'enfant met dans sa bouche. Il en va de même pour le terme *γaw γaw* imitant le grognement du sanglier à la fois pour le désigner mais aussi pour sanctionner l'enfant lorsqu'il commet une bêtise comme renverser sa nourriture ou casser des objets. Ce terme cumule à la fois l'ordre d'arrêter, comme « stop! », et la sanction du type « c'est pas bien! ». L'onomatopée de l'âne, *rarrra*, reproduisant son braiement sert à inciter l'enfant à avancer lorsqu'il commence à marcher, celle de l'abeille, *zzzzz*, peut se traduire par « viens! », celle du cri du chacal (*εawa*) est vocalisé pour interpeller l'enfant et celle du meuglement de la vache (*muħu*) sert à encourager le nourrisson dans ses actions. Enfin, l'onomatopée du cri de l'écureuil quand il rentre dans sa tanière par peur d'un danger (*tujj*) est produit pour signifier à l'enfant d'aller se

coucher. Toutes ces onomatopées sont employées par les adultes dans leur parler aux bébés pour évoquer non seulement les animaux en question, mais aussi pour accompagner et stimuler l'enfant dans certaines scènes d'interactions familiales (Simenel 2017, 85). Chaque contexte interactionnel (interpellation, encouragement, réprimande) correspond au caractère de l'animal ou de la relation à l'animal. On recourt ainsi au braiement de l'âne pour stimuler l'enfant à poursuivre son action de la même manière que l'on encourage cet animal à avancer.

Les adultes déduisent les onomatopées les mieux adaptées pour déclencher telle ou telle réaction chez leur nourrisson en établissant des analogies entre les comportements des animaux et ceux des bébés (Simenel 2017, 85). Les onomatopées animales peuvent être produites par tous les membres de l'entourage de l'enfant, néanmoins, en fonction du contexte communicationnel, certaines sont vocalisées uniquement par les hommes ou par les femmes. Lors des séances de jeu avec l'enfant en bas âge, les mères ou les sœurs recourront aux onomatopées de la poule ou du chat, tandis que les pères ou les frères reproduiront plutôt le blatèment du chameau. Le gazouillement du passereau n'est vocalisé que par les mères lorsqu'elles câlinent leur bébé. Cette répartition des onomatopées animales s'opère ainsi en fonction de la nature de l'émetteur (homme ou femme, père ou mère...), ce qui suggère à l'enfant une différence dans l'ordre de l'interaction en fonction de ces catégories d'émetteur. Ces onomatopées constituent des vecteurs d'interactions qui permettent à l'enfant d'identifier le contexte communicationnel. L'iconicité sonore animale dans le parler bébé stimule ainsi sa fonction communicative et interactionnelle, et cela même si le maniement de ce langage n'aide en rien au départ à acquérir la langue maternelle. Dans ce cadre, le niveau prosodique associé à ces onomatopées joue un rôle majeur en donnant à leur signification toute sa portée communicative. Le terme *yaw yaw* ne s'accompagne jamais d'une prosodie douce, il ne serait d'ailleurs jamais compris ainsi. L'imitation du grognement du sanglier prend le sens d'une réprimande uniquement grâce à la prosodie brutale avec laquelle elle est vocalisée, et il en va exactement de même du gazouillement du passereau. La prosodie brutale censée rendre perceptible le sens de réprimande de l'onomatopée *yaw yaw* s'accorde parfaitement avec la structure phonétique de l'onomatopée elle-même: le raclement de gorge que mobilise la vocalisation du *ya* suivi par le relâchement du souffle avec lequel s'exprime le *w* produit une incise sonore à même de capter l'attention de l'enfant en pleine action. Ce faisant, chaque espèce animale renvoie à une gamme prosodique elle-même associée à un état communicatif émotionnel.

Les images sonores animales dans le traitement des maladies infantiles chez les Quechua runa (Amazonie péruvienne)

L'iconicité sonore animale joue aussi un rôle fondateur dans la communication avec les bébés chez les Quechua runa d'Amazonie péruvienne étudiés par Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca. Cependant, son usage se déploie dans des registres de langage différents du parler bébé marocain.⁴ Dès le plus jeune âge, l'enfant Quechua se voit adresser de la part de son entourage des émissions sonores sous la forme d'imitations de sons d'animaux.⁵ Ces imitations sont d'abord présentes dans les berceuses, *puñuchina*, chantées par les mères à leurs enfants dans le hamac. Ces berceuses sont essentiellement composées « d'énoncés visant à intimider, sinon terrifier le nourrisson » (Gutierrez Choquevilca 2012, 98). Les images sonores employées sont principalement celles relatives aux êtres prédateurs d'enfants. Cependant, ces berceuses n'ont pas vocation à communication étant donné le sens unique de leur destination sonore. Là où l'iconicité sonore animale revêt un caractère interactif entre adultes et bébés, c'est dans le cadre de diagnostics rituels relatifs à certaines pathologies infantiles. Ces maladies infantiles, *shinkurana*, ont pour origine une transgression des prescriptions relatives au gibier ou une infraction des règles cynégétiques de la part d'un proche de l'enfant malade. Elles marquent une « vengeance » de l'esprit maître de l'animal tué (Gutierrez Choquevilca 2012, 519). Tel que le décrit Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca (2012, 518), ces maladies infantiles se caractérisent par « l'adoption étrange d'une voix animale par la victime de l'ensorcellement ». La reconnaissance de la voix et l'identification des pathologies qui lui sont associées, font l'objet d'un diagnostic rituel exclusivement de la part des mères et des consanguines classificatoires (*ibid*). Restitué sous la forme d'un discours étiologique décrivant les symptômes, le diagnostic s'appuie sur l'usage formalisé d'imitations sonores sous forme onomatopéique associées au cri ou au chant de l'animal dont il est dit qu'il « parle dans la bouche de l'enfant souffrant ». Les manières de pleurer et la façon de respirer sont aussi rapportées à divers cris et chants d'animaux (Gutierrez Choquevilca 2012, 519). L'auteur a dénombré seize espèces fréquemment invoquées dans le diagnostic des pathologies infantiles et des symptômes relatifs et auxquelles sont associées des signaux sonores spécifiques reproduits sous forme onomatopéique.

La structure de ces onomatopées est en tout point similaire avec celle des registres onomatopéiques déjà recueillis dans les parlers de langue Quechua (Weller 1989 ; Nuckolls 1996). Tout comme pour les icones

Tableau 2: Espèces animales invoquées dans le diagnostic des pathologies sonores et symptômes généraux afférents (Gutierrez Choquevilca 2012, 520):

Nom vernaculaire	Nom courant	Identification zoologique	Signal sonore	Symptomatologie associée
<i>sikwanka, pinsha</i>	toucan de cuvier	<i>Ramphastos sp.</i>	<i>shiyá' shiyá' shiyá' hón' hón'</i>	respiratoi repleurs
<i>karuntsi</i>	oiseau Pénélope	<i>Penelope jacquacu</i>	<i>kiipun' kip' kiip' kiipun' kip</i>	respiratoi repleurs
<i>montiti</i>	hocco nocturne	<i>Nothocrax urumutum</i>	<i>uuh uuh uuh mmh...uuh uuh uuh mmh...</i>	respiratoire (ronflements) pleurs
<i>yami</i>	agami ou oiseau trompette	<i>Psophia crepitans</i>	<i>tsiii tsiii tsiii...ñak ñak</i>	respiratoire pleurs
<i>pawshi</i>	hocco à bec de rasoir	<i>Mitu tuberosum</i>	<i>hán...hán...hán...</i>	respiratoire pleurs
<i>tuwishi</i>	perroquet à front bleu	<i>Pionus mentruus</i>	<i>twiish' twiish' twiish'...</i>	respiratoire pleurs
<i>tarantara</i>	amazone à tête jaune	<i>Amazona ochrocephala</i>	<i>kawar' kawar' kawar'...</i>	respiratoire pleurs
<i>churuwali</i>	aigle harpie	<i>Harpiya harpiya</i>	<i>ffiiiii ffiiiii ffiiiii</i>	dysenterie pleurs
<i>urkututu</i>	petit duc	<i>Otus choliba</i>	<i>kur ku ku ku...kur ku ku</i>	fièvre pleurs infections des yeux
<i>tikrillu muru puma</i>	ocelot, jaguar	<i>Leopardus pardalis, Panthera onca</i>	<i>rrrh...rrrh...rrh...iyahh iyahh...</i>	fièvre intérieure dysenterie insomnie démangeaisons maladies de peau pleurs semblables au feulement du jaguar.
<i>wankana</i>	pécari à lèvres blanches	<i>Tayassu pecari</i>	<i>woahhhr'... wuuh'...wuuh' hum' hum' mmh'...</i>	respiratoire (ronflements) diarrhée fièvre vomissement
<i>sachawakra/</i>	tapir	<i>Tapirus terrestris/</i>	<i>piyáa piyá/</i>	dysenterie sanglante fièvre, pleurs, insomnie
<i>wankanapillan</i>	fourmilier à collier ou tamandou à quatre doigts	<i>Tamandua tetradactyla</i>	<i>hênr' hênr' hênr'</i>	pleurs, symptômes de maladie hépatique entraînant un changement du teint (jaune).
<i>kutu</i>	singe alouate	<i>Alouatta seniculus</i>	<i>oohón...hón...hón... ohón...</i>	dysenterie pleurs stridents
<i>churu/</i>	singe laineux	<i>Lagothrix lagothricha/</i>	<i>chúulu chúur' chúur'</i>	dysenterie pleurs
<i>yuramachin</i>	singe capucin à front blanc (sapajou)	<i>Cebus albifrons</i>	<i>ahayay... ayay</i>	anémiefièvre pleurs

sonores animales du parler bébé Aït Ba'amran, les icones sonores animales des discours thérapeutiques Quechua pour bébés n'entretiennent aucun rapport phonétique avec le nom vernaculaire de l'animal. Toutefois, là encore, on peut noter dans ce tableau deux exceptions. L'icône sonore du perroquet à front bleu, *twiish' twiish' twiish'*, correspond au nom de l'animal en langue Quechua, *tuwishi*, de même que l'icône sonore du singe laineux, *chúulu chúur' chúur'*, se rapproche de son nom, *churu*. Cependant, à la différence du cas Aït Ba'amran, dans l'exemple Quechua cette faible présence

d'onomatopées animales ressemblant aux termes qui désignent ces animaux est étonnante car la littérature ethnolinguistique sur les Quechua abonde d'exemples de noms d'animaux tirés de la lexicalisation du son qui les caractérise. Concernant l'attribution des noms d'animaux dans le parler Quechua de Cuzco, « le référent capté et reproduit sous une forme onomatopéique sert à la dénomination de l'émetteur » (Weller 1989, 164). En langue Quechua Pastaza, « l'importance des sons d'oiseaux dans la nomenclature est évidente » (Nuckolls 1996, 119). Toutefois, Yakitcha Weller (1989, 169) signale

qu'il peut « arriver que la dénomination de l'oiseau, ou de l'émetteur, ne corresponde pas ou plus au cri, par suite de glissements phonétiques, ou parce qu'il s'agit d'un autre cri, ou d'un émetteur jugé autre, ou pour des raisons d'un tout autre ordre ». Quoi qu'il en soit, il y aurait donc une tendance chez les Quechua runa à mobiliser dans les discours thérapeutiques des signaux sonores d'animaux qui n'ont pas de lien phonématique direct avec les noms des espèces correspondantes. S'il est difficile d'interpréter un tel constat, cela prouve toutefois que l'intention qui motive le choix des sons d'animaux mobilisés dans les discours thérapeutiques pour enfants n'est en aucune manière de favoriser un quelconque apprentissage de la nomenclature animale.

A chaque espèce correspond un son particulier qui se confond avec la voix et les cris de l'enfant. Concernant les maladies affectant l'appareil respiratoire, « le souffle de l'enfant se confond avec le cri vrombissant de l'oiseau-trompette *yami* (*Psophia crepitans*): « *tsiii tsiit tsiit...* », il siffle comme la pionne à tête bleue *tuwishi* (*Pionus menstruus*): « *twiish' twiish' twiish'...* » ou pousse des glapissements nasillards comme l'oiseau Pénélope *karuntsi* (*Penelope jacquacu*): « *kiipun' kip' kiip' kiipun' kip* ». Les ronflements de l'enfant sont parfois rapportés au grognement du pécari à lèvres blanches *wankana* (*Tayassu pecari*): « *woahhhr'... uuhr'... uuhr'...* » (*idem*). L'enfant est ainsi réduit à une sorte de réceptacle investi par un esprit animal, le but étant d'identifier cet esprit pour le déloger du corps de l'enfant. Comme le décrit l'auteur, « la cure consiste (dans la majorité des cas observés) en un acte d'inculpation publique de l'esprit de l'animal vengeur identifié (nommé comme tel), par la répétition d'énoncés assertifs de type: « C'est celui-là le pécari qui se venge », « C'est lui, le capucin qui se venge », « C'est le tapir en colère », etc. » (Gutierrez Choquevilca 2012, 533). A ce type de procès-verbal est associée toute une gamme de pratiques rituelles à visée thérapeutique comme l'ingestion de vapeurs ou de parties du corps de la dépouille de l'animal identifié, ou encore des bains dans des décoctions de plantes aux vertus médicinales (*ibid.*, 533). L'identification de l'agent pathogène se fait ainsi sous la forme d'une accusation car il est toujours question d'un acte de vengeance. Cette vengeance « prend la forme d'un acte intentionnel de captation du principe vital de l'enfant au profit d'une nouvelle forme d'épiphanie acoustique des maîtres à travers les symptômes perçus dans le corps souffrant du petit patient » (*ibid.*, 518). Mais quel rôle joue donc l'imitation sonore dans les discours étiologiques analysés par l'auteur? Quelle est sa valeur linguistique et plus largement communicationnelle? A cette question, l'auteur répond:

la simulation sonore dans le discours des mères constitue une modalité spéciale de discours rapporté effectuant une double citation: citation de la voix de l'enfant, d'une part, puisque la mère décrit ce qu'elle "entend" dans les pleurs ou la respiration haletante, c'est-à-dire la voix de l'enfant altérée: les images sonores revêtent ici une valeur *indexicale*; citation d'un esprit, d'autre part, car c'est la voix du maître "parlant dans la bouche" de l'enfant qui est décrite explicitement: les images sonores revêtent alors une valeur *iconique* et expriment une forme de "présence" (*ibid.*, 531).

Tant dans le cas marocain que péruvien, le recours à l'iconicité animale sert à traduire les vocalisations et expressions sonores des nouveau-nés et à construire une forme de dialogue, et cela même si l'enfant n'est pas encore perçu comme une personne humaine à part entière. Ce dialogue est construit sur la base d'imitation sonore du monde animal et non pas de la langue maternelle. Un tel constat ethnographique confirme la position de Gabriella Airenti (2001) considérant, à la différence des psychologues comme Poulson et al. (1991), que l'acquisition du langage n'est pas l'aboutissement des premières formes de communication à caractère imitatif avec l'enfant; l'enjeu est plus largement communicationnel. Mais il y a plus encore. En effet, la différence entre les deux cas réside principalement dans l'intentionnalité imputée à la vocalisation de l'enfant. Si pour les Aït Ba'amran, ces vocalisations relèvent de son intentionnalité, pour les Quechua, elles dénotent d'une possession, c'est l'esprit animal qui parle et non l'enfant. Cela soulève une différence notoire dans la manière de s'inspirer et d'imiter le monde sonore animal pour traduire les expressions vocales d'enfants: l'effort de traduction est interprétatif dans le cas Aït Ba'amran, et identificatoire dans le cas quechua. Comme l'on définit Lakoff et Johnson (1985, 15), « l'essence d'une métaphore est qu'elle permet de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en termes de quelque chose d'autre ». En l'occurrence, l'onomatopée *yaw yaw* est construite sur la base d'une analogie métaphorique entre un animal et une action: « le désordre c'est le sanglier ». Dans le cas Quechua, l'onomatopée est construite sur la base d'une assimilation entre un animal et un état corporel de l'enfant qui traduit une possession, comme le singe capucin à front blanc et l'anémie pour l'onomatopée *ahayay... ayay*. C'est pourquoi dans le cas Quechua, on devrait plus parler d'idéophones onomatopéiques, et dans le cas marocain d'onomatopées tout courts. A l'aide de l'imitation des sons d'animaux, les vocalisations des enfants sont interprétées de manière métaphorique par les Aït Ba'amran, tandis qu'elles sont identifiées de manière mimétique par

les Quechua. Le mode de communication avec l'enfant inauguré par l'iconicité sonore est donc mimétique chez les Quechua et métaphorique chez les Aït Ba'amran. Une telle différence suggère que l'emploi de l'imitation sonore animale dans les premières formes d'interaction orale avec l'enfant participe au développement des compétences communicatives de l'enfant tout en l'initiant à une certaine manière d'entrer en connaissance avec le monde environnant.

Pour mieux comprendre l'impact des onomatopées animales sur le développement des capacités communicatives et des compétences culturelles de l'enfant, intéressons-nous maintenant à l'évolution de l'usage de ces onomatopées dans sa communication orale. Dans le cas Ait Ba'amran, entre 0 et 3 ans, plus l'enfant grandit, plus il manipule un nombre important d'onomatopées toujours construites selon le même modèle morphologique et la même logique métaphorique que les onomatopées animales. Ces onomatopées seront progressivement sujettes aux premières bases de la grammaire en se déclinant au singulier, pluriel, masculin, féminin puis seront directement associées aux premiers termes de la langue appris pour former des morceaux de phrases. Concernant le cas Quechua, les données manquent pour suivre l'évolution de la vocalisation des onomatopées dans la communication orale de l'enfant. Cependant, au regard des travaux de Yakitcha Weller (1989) chez les Quechua de Cuzco et ceux de Janis B. Nuckolls (1996) chez les Quechua Pastaza, on peut émettre l'hypothèse qu'une continuité entre les onomatopées et la langue existe bien dans le processus d'apprentissage de la communication orale par l'enfant Quechua. En effet, l'usage des onomatopées semble là aussi totalement intégré à celui de la syntaxe et de la grammaire. Selon Weller (1989, 4), « la possibilité de structurer le discours en employant abondamment onomatopées, imitations de bruits, mots expressifs, interjections appellatives et autres est une caractéristique commune à beaucoup de langues américaines ». A propos du symbolisme sonore, Nuckolls (1996, 4) explique que : « ses propriétés formelles distinctives et ses fonctions grammaticales imprègnent l'architecture du langage, offrant aux locuteurs un riche inventaire de possibilités d'expression ». En conséquence, dans les deux cas, on peut se demander si les onomatopées ne constituent pas la porte d'entrée vers le langage, et cela non pas tant d'un point de vue phonétique ou morphologique, mais bien d'un point de vue sémantique et idéologique. Dans l'évolution de la communication orale de l'enfant, on passe en effet des onomatopées animales à d'autres types d'onomatopées construites sur le modèle des premières à une articulation des premiers éléments du langage autour des onomatopées. On peut ainsi supposer que la

logique sémantique des onomatopées, en l'occurrence métaphorique ou mimétique, impacte le reste de la langue puisque ces dernières constituent les premiers éléments autour desquels se construit son apprentissage, ce qui semble évident dans l'exemple Aït Ba'amran. Le caractère métaphorique ou mimétique des onomatopées se transmettrait donc logiquement à l'usage de la langue en général. Finalement, dans les deux cas, l'onomatopée animale, la manière dont elle est formulée et le contexte dans lequel elle est énoncée, véhicule déjà « l'esprit de la langue ».

Choix sonores et qualités animales

Que nous disent ces onomatopées sur les animaux qu'elles iconifient et sur le rapport que les humains entretiennent avec? En quoi donc l'iconicité sonore animale intégrée aux premières formes de communication à l'enfant véhicule-t-elle des qualités animales et sur quels critères sont-elles identifiées et véhiculées?

Regardons d'abord de plus près l'identité des animaux sélectionnés dans les deux cas. Des différences importantes apparaissent dans le choix des animaux dont les sons sont convoqués dans la communication avec les enfants. Ces différences tiennent en partie aux variations d'écosystème mais pas seulement. Malgré une diversité animale bien plus importante en Amazonie que dans le Sud marocain, l'exemple Quechua runa ne comporte pas beaucoup plus d'animaux imités dans les discours thérapeutiques pour enfants (16) que celui du parler bébé des Aït Ba'amran (14), même si ces listes restent non exhaustives. L'effort de sélection est donc plus important dans le cas amazonien, que dans celui marocain où la biodiversité est bien plus restreinte. Le critère principal de sélection chez les Quechua est principalement celui lié à l'activité de la chasse. Si les 16 animaux imités ne sont pas tous des proies consommables, ils n'en sont pas moins directement associés au registre symbolique de la chasse (Gutierrez Choquevilca 2012, 519). C'est le cas du jaguar ou de l'ocelot qui jouent le rôle de chien de l'esprit maître du gibier, ou des oiseaux nocturnes qui s'avèrent être les « initiateurs par excellence des chasseurs » (*ibid*). Chez les Aït Ba'amran, c'est l'activité pastorale et l'élevage qui s'imposent comme critère de choix sonore. Sur les quatorze animaux dont l'iconicité sonore est intégrée au parler bébé, la moitié s'avère être des animaux domestiques de conduite ou d'élevage, seuls l'écureuil, le chien, le chat, le scorpion, le chacal, le passereau et le sanglier font exception. Toutefois, le chien est un animal dont la fonction principale, hormis celle de garder la maison, est bien la conduite des troupeaux. De plus, l'onomatopée du chacal, de l'écureuil et du sanglier sont utilisés dans le huchement pour conduire

le bétail (Simenel 2017), ce qui renforce l'idée d'une forte imprégnation pastoral des onomatopées du parler bébé marocain.

Examinons maintenant les critères du choix sonore pour chaque animal. Le lien unissant le son d'inspiration animale à sa signification apparaît de prime abord non nécessaire car correspondant bien à une réalité empirique. Dis autrement, « du signifié au signifiant, il y a une certaine motivation dans le cas (restreint) des onomatopées » (Barthes 1964, 111). L'expression *yaw yaw* renvoie à la figure du sanglier; elle traduit une émission sonore produite exclusivement par le sanglier, en l'occurrence le grognement. En cela, cette onomatopée relève de l'ordre de l'équivalence phonique; la relation qu'elle sous-tend entre le son et le sens est « naturelle » et figurative. Certes, mais elle n'en reste pas moins le résultat d'un travail de sélection culturelle des émissions sonores de l'animal. En effet, le sanglier produit plusieurs émissions sonores, tel le couinement ou le nasillement, mais si les Aït Ba'amran reconnaissent bien ces sons comme étant ceux du sanglier, seule celle traduite par l'onomatopée *yaw yaw* qui reproduit le grognement, est considérée comme l'emblème sonore de l'animal en question. Il en va de même avec l'icône sonore du perroquet à front bleu chez les Quechua, *twiiish' twiiish' twiiish'*, qui procède d'un choix très sélectif étant donnée la large gamme sonore que l'animal en question peut émettre. L'iconicité animale résulte donc d'un choix arbitraire précis dans la gamme sonore de chaque animal. Selon cette logique, on constate par exemple que les Français ont choisi *coin coin* comme onomatopée caractéristique du canard alors que les Danois ont préféré *rap rap*. Cet exemple parmi tant d'autres, confirme et argumente les propos de Benveniste (1966, 53) selon lesquels « quelle que soit la réalité dépeinte par l'onomatopée ou le mot expressif, l'allusion à cette réalité dans la plupart des cas n'est pas immédiate et n'est admise que par une convention symbolique analogue à celle qui accrédite les signes ordinaires du système ». La position de Benveniste s'oppose ainsi fondamentalement au postulat de Pierce sur les signes iconiques et indiciels en remettant en cause l'immédiateté de leur signification⁶. Comme le dit Yakitcha Weller (1989, 167) commentant l'exemple du pigeon développé par M. Coyaud (1974), « on voit mal comment quelqu'un habitué à identifier le ramage d'un pigeon en français (*kurukuru*, semble-t-il) en voyant cet oiseau au Japon, réussirait à l'entendre roucouler *poppop*, comme les japonais. Pas plus que dans les Andes il ne percevra *k'ull k'ull...* ». En l'occurrence, la différence entre *coin coin* et *rap rap* s'explique en partie par le fait que les Français ont focalisé leur attention sur une des émissions sonores du canard femelle, alors que les Danois se sont

inspirés d'une de celles du canard mâle (Dor 2002, 133). Une telle explication ne vaut pas pour la différence entre *cocorico*, terme français pour désigner le chant du coq, et *kikiriki*, son équivalent en espagnol, dont la nuance, certes bien moins prononcée, s'explique davantage par la variation culturelle de la réception phonique.

Remarquons que la question du choix sonore se pose aussi pour les autres animaux imitateurs que l'homme. Dans la forêt amazonienne par exemple, un perroquet n'est pas capable de reproduire tout le répertoire sonore d'un singe laineux, un choix s'effectue. Comme pour la plupart des oiseaux imitateurs, ce choix repose sur des critères d'ordre anatomique et adaptatif à l'ambiance sonore (Brumm 2006 et Byers et al. 2013) mais, dans le cas de certains mammifères marins dotés de la capacité à imiter intentionnellement d'autres espèces, le choix pourrait aussi obéir à des raisons d'ordre bien plus social et culturel (Mercado et al. 2014, 18–24). Le caractère conventionnel des formes d'imitation sonore interspécifique ne serait ainsi pas l'apanage du genre humain, certains cétacés comme les bélugas, les dauphins ou les orques pourraient partager dans un groupe social stable un répertoire de sons à caractère imitatif, même si cela reste encore à être confirmé par de plus amples observations éthologiques⁷.

Pour revenir à un questionnement plus spécifique au genre humain, cherchons à identifier précisément les raisons, autre qu'anatomiques ou adaptatives, qui font qu'un son animal soit plus ou moins imitable? A la question de savoir pourquoi *yaw yaw* plutôt qu'une autre onomatopée du sanglier, la réponse des Aït Ba'amran revient à dire que c'est le son qu'il produit quand il s'agite, s'énerve, détruit les cultures et sème le désordre. Par analogie, l'homme utilise ce signal sonore en retour pour le faire fuir, ou pour sanctionner les comportements désordonnés de certains animaux domestiques comme la vache, ou du bébé agité. L'onomatopée *yaw yaw* est alors associée à une deuxième signification, à savoir la marque du désordre et de la sanction sonore qui en découle notamment dans le cadre de la conduite des animaux; c'est l'onomatopée du désordre. Ainsi, la finalité de l'immédiateté du sens de cet onomatopée, n'est pas tant le sanglier que le désordre. La métaphore onomatopéique basée sur la sélection d'une émission sonore particulière correspondant à un type de comportement de l'animal ensuite transposée à l'homme, permet d'opérer un décalage de l'immédiateté du sens propre (le sanglier) vers le sens figuré (le désordre). Dans le cas quechua, pourquoi produire le son *twiiish' twiiish' twiiish'* plutôt qu'un autre son du perroquet à front bleu? Rappelons que tout comme chez les Quechua, Philippe Descola (1986, 106) avait déjà souligné que chez les Achuar, « les animaux

sont presque tous affectés d'un mode d'expression qui prend la forme linguistique d'une onomatopée stéréotypée; par exemple, le cri du singe-araignée est "aar" et le chant du toucan "kuan-kuan" ». On pourrait imaginer que les motivations des Quechua à choisir tel ou tel son d'animal pour l'incarner et pas tel autre, résident dans l'association de ce son à un comportement précis ou à une temporalité voire une spatialité particulière comme il en va chez les Aït Ba'amran. Mais on peut aussi émettre l'hypothèse que les Quechua s'inspirent du registre d'un autre oiseau imitateur qui a justement choisi de reproduire ce son du perroquet bleu. Plus probablement, la prosodie accompagnant l'onomatopée *twiish' twiish'* correspond pour les Quechua runa à un niveau d'information susceptible de provoquer une émotion. En monde Quechua, certains signaux sonores des animaux sont porteurs de messages délivrant une information qu'il s'agisse d'un mauvais présage, d'une visite inopportune... (Weller 1989, 171–174). Sans nul doute qu'une sélection des différents types d'émissions sonores animales est réalisée pour choisir la prosodie dont l'effet émotif est le plus approprié au message. En l'occurrence, ce son du perroquet, imité sous forme onomatopéique dans le cadre de diagnostics thérapeutiques, est le plus à même d'évoquer une vengeance animale faisant suite à une erreur cynégétique. L'idée ici n'est pas de décaler l'immédiateté du sens mais bien de la focaliser sur l'instant de la voix afin d'invoquer une présence.

La vocalisation du son *twiish' twiish' twiish'* n'a en effet pour seule vocation que de rendre présent l'animal dans la bouche de l'enfant, et non une quelconque signification qui lui serait associée. Le processus décrit ici est similaire à celui analysé par Carlo Severi (2011, 43) relatif à l'usage de l'onomatopée verbale dans les chants chamaniques, « qui y apparaît comme une véritable image sonore des êtres ». Dans le cas du parler bébé marocain, il ne s'agit pas d'une mise en présence sonore de l'animal mais de ce que signifie le son imité qui lui est associé. Ce n'est pas le sanglier qui est rendu présent par la formulation de l'onomatopée *yaw yaw* mais bien l'acte de désordre, ou pourrions-nous dire en respectant la métaphore, l'être de désordre. Deux types d'iconicité sonore animale se distinguent ici. Dans la première en œuvre chez les Aït Ba'amran, les qualités de l'animal véhiculées par l'onomatopée sont induites par son comportement, dans la seconde, elles sont contenues dans la faculté de l'onomatopée à le rendre présent en imitant son émission sonore caractéristique. Leur pertinence réside dans leur capacité à tisser des analogies dans le premier cas, ou à témoigner d'une certaine agentivité dans le second.

Tant chez les Aït Ba'amran que chez les Quechua, si l'iconicité sonore est un point d'appui pour inaugurer

et stimuler la communication entre adultes et jeunes enfants, elle sous-tend aussi la transmission de catégories de pensée bien précises, comme celles associées à la conduite du bétail et au pastoralisme dans le premier cas, ou à l'approche du gibier et à la chasse dans le second cas. Or, comme démontré, les catégories de pensée relatives à la conduite du bétail transmis par l'iconicité sonore animale chez les Aït Ba'amran se construisent par analogie alors que celles associées à la chasse chez les Quechua se construisent principalement par mimétisme (typique de l'animisme amazonien tel que défini par Descola – 2005). Les choix sonores relatifs aux animaux et la manière de reproduire ces sons convergent ainsi dans les deux cas dans le sens d'une imprégnation précoce de la capacité communicationnelle de l'enfant par des catégories de pensée relatives à des pratiques de vie caractéristiques et les modes de composition des mondes qui les régissent.

De l'iconicité sonore à la dextérité imitative

La comparaison entre les deux cas se prolonge dans la manière dont l'emploi de l'iconicité sonore animale dans la communication avec les tout jeunes enfants, préfigure le développement de la dextérité relative à l'imitation sonore dans le cadre de vocations technico-culturelles particulières, en l'occurrence celles du berger et du chasseur. Les données ethnographiques présentées abondent dans le sens des propos de Piaget (1962, 5) selon lesquels les capacités d'imitation vocale des enfants font l'objet d'un apprentissage continu et progressif. Analysons tout d'abord la différence de structure des onomatopées animales utilisées dans les deux cas en rapport avec le contexte de leur émission. Dans le cas Aït Ba'amran, il s'agit d'onomatopées d'interprétation du son des animaux employés par des enfants bergers pour les nommer ou les conduire dans le cadre d'activités pastorales. Dans le cas Quechua, ces signaux constituent probablement « des versions "appauvries" ou du moins stylisées des imitations de sons d'animaux usitées effectivement dans la chasse au leurre » (Gutierrez Choquevilca 2012, 520). L'onomatopée marocaine semble plus adaptée morphologiquement à la conduite animale; elle se compose de la reduplication d'une expression sonore, vouée à être répétée jusqu'à obtenir une réaction comportementale de l'animal. L'expression sonore ne prend de sens que dupliquée; seul, le terme *yaw* ne veut pas dire grand chose. La répétition et l'intonation crescendo qui l'accompagne peuvent parfois prendre la forme d'un harcèlement sonore à l'adresse de l'animal ou de l'enfant si celui-ci tarde à réagir. La vocalisation de l'onomatopée *yaw yaw* est souvent accompagnée du lancer de pierre dans le cadre de la conduite des troupeaux ou de la traque du sanglier.

Le lancer de pierre est avant tout un geste sonore pour le récepteur animal qui n'identifie pas la trajectoire du caillou mais la percussion qu'il produit quand il touche le sol: l'animal est censé dévier sa trajectoire pour s'éloigner de l'endroit où le caillou est tombé. La répétition du lancer de pierre a ainsi pour fonction de créer une barrière sonore bloquant l'accès à telle ou telle direction de l'animal et par ce faire orienter sa trajectoire. Le signal gestuel est directif tout comme le signal sonore. Dans le cas de la chasse chez les Quechua, l'intention est de duper l'animal pour le débusquer en l'invitant à s'engager dans une interaction sonore avec ce qu'il croit être un de ses congénères. Dans ce cadre, l'imitation est un « masque sonore » servant de leurre (Gutierrez Choquevilca 2013). La répétition ne revêt pas de valeur sémantique comme dans le cas Aït Ba'amran; s'il est toujours dupliqué, même seul, le terme *twiish* signifie l'imitation sonore du perroquet à front bleu. Dans ce cas, la répétition a une valeur interactionnelle et non sémantique, la fréquence de sa prononciation dépend de la réponse sonore de l'animal ou de l'enfant.

Dans le cas marocain, la similarité entre le parler bébé et le huchement (parler aux animaux) est évidente, à tel point que l'on pourrait voir dans le premier une initiation au maniement du second. Pour s'en convaincre, remarquons que certains sons du parler bébé absents du langage adulte sont présents dans les onomatopées servant à diriger les animaux, ce qui a amené le linguiste américain James Bynon (1976, 56) à voir dans les parlers aux animaux, l'origine du parler bébé. Cette constatation remet en cause le présupposé de Lacan (1974) selon lequel « il n'y a pas d'onomatopée qui déjà ne se spécifie de son système phonématique, à la langue » et met un peu plus en lumière les discontinuités morphologiques entre onomatopée et langue. Si la structure des termes du parler bébé et du huchement correspond, leur prononciation aussi. Tout comme le parler bébé, l'intonation du huchement est décisive car une différence d'intensité peut induire une modification du mouvement de l'animal. Selon l'intonation avec laquelle le berger crie 'Yah' aux chèvres, celles-ci se rassemblent plus ou moins rapidement et densément (Simenel 2017, 104). L'intention avec laquelle sont produites ces onomatopées à l'adresse des enfants ou à celle du troupeau coïncide aussi en partie. Tout comme il est commun de recourir à des onomatopées animales pour faire réagir l'enfant d'une manière ou d'une autre, les enfants bergers ont l'habitude de vocaliser à l'adresse du troupeau de chèvres des onomatopées censées reproduire le son d'autres animaux, en particulier les prédateurs comme le chacal, afin de les inciter à rentrer dans la bergerie. L'emploi du son d'un animal pour hucher un autre animal résulte d'une observation et

d'une interprétation très précise de leurs comportements et de leurs réactions aux interactions sonores (Simenel 2017, 103). Le huchement est ainsi doublement interspécifique parce qu'il se construit sur des inférences portant à la fois sur la communication entre les hommes et les animaux, mais aussi sur la réaction que les animaux ont à l'écoute des signaux sonores produits par d'autres animaux (*ibid*). Tant pour l'animal que pour l'enfant, il s'agit d'une même logique, celle de guider le récepteur vers une catégorie d'action particulière à l'aide de l'émission d'une onomatopée animale. Néanmoins, le parallèle entre huchement et parler bébé s'arrête là car l'intention qui accompagne les onomatopées adressées à l'enfant s'inscrit dans un cadre interactionnel; une réponse comportementale et orale est espérée de l'enfant. Le huchement lui reste unidirectionnel du point de vue verbale, seule une réponse comportementale est attendue.

La correspondance entre huchement et parler bébé dans le monde pastoral ou semi-pastoral n'est pas spécifique au terrain marocain. Les Qazaqs d'Asie Centrale recourent aux mêmes onomatopées pour faire rentrer les moutons ou pour rappeler les enfants en bas âge près de la yourte (Hali, Li & Luckert 1997, 60). Les Turcs utilisent l'onomatopée *dah* pour faire avancer un cheval, et sa forme redoublée *dahdah*, pour désigner le cheval ou l'action de monter à cheval en parler bébé turc (Dor 2002, 137). L'onomatopée *dada* est toujours utilisée dans certains parler bébés en Europe, comme en France, pour désigner le cheval, ou l'action de monter à cheval, comme en témoigne l'expression « à cheval sur mon dada ». Cette onomatopée constitue une relique d'un temps où monter à cheval était partie intégrante d'un mode de vie, et où l'ambiance sonore produite par les équidés animait l'acoustique des campagnes et des villes. L'intérêt ici n'est pas de chercher à savoir qui, du parler bébé ou du huchement, a influencé en premier l'autre dans l'histoire de leur développement dans les sociétés pastorales ou semi-pastorales, mais plutôt de comprendre comment les deux registres s'entremêlent dans le processus d'apprentissage de la communication orale chez l'enfant (Simenel 2017). En l'occurrence, dans l'expérience de l'oralité de l'enfant Aït Ba'amran, le parler bébé introduit le parler aux animaux car il s'en inspire tant du point de vue de la structure morphologique, de la prosodie et de l'intention. La dextérité communicationnelle développée par la pratique du parler bébé est indéniablement celle qui servira aussi à l'enfant plus âgé pour devenir un berger performant. Le parler bébé du Sud marocain est ainsi le support d'un apprentissage de la communication qui englobe la communication humaine et la manière de conduire les animaux.

S'il est possible d'établir une continuité logique entre l'usage de l'iconicité animale dans le parler bébé

marocain et le développement de la capacité de hucher chez l'enfant berger plus âgé, il en va de même pour le cas quechua entre l'usage de l'iconicité animale dans les diagnostics des maladies infantiles et le développement de la capacité de leurrer chez le jeune chasseur. Comme le décrit Andréa Luz Choquevilca, « pour les chasseurs quechua, la perte du bénéfice du regard, dans le dédale de la forêt tropicale, est compensée par une traque intelligente et sans relâche », qui s'appuie notamment sur l'art du repérage et de l'imitation sonore (Gutierrez Choquevilca 2012, 215). Cela n'est pas une spécificité des groupes Quechua, et Philippe Descola (1986, 293) indique à propos du chasseur Achuar qu'« il sait, par exemple, imiter à la perfection les cris d'alarme des petits ou des femelles en chaleur de n'importe quelle espèce, afin d'attirer les parents ou les mâles à portée de sarbacane ». Néanmoins, ce talent d'imitateur du chasseur n'est pas l'apanage des peuples de forêts denses, et il est intéressant de remarquer que dans d'autres collectifs partageant une vision du monde de type animiste mais où le milieu végétal est loin d'être aussi envahissant, comme par exemple chez les Yukaghirs de Sibérie, l'imitation sonore est tout autant pratiquée dans la chasse (Willerslev 2004). L'imitation sonore est conceptualisée chez les Quechua comme l'expression d'une *intention communicative*, qu'elle émane des humains ou des autres existants (Gutierrez Choquevilca 2010 ; 2013). À l'adresse des animaux, l'imitation est utilisée « en reproduisant à l'identique des formules sonores identifiées comme « la voix du gibier » afin d'établir une relation de congénères entre l'homme et sa proie, ou comme une feinte pour « faire répondre leur proie » et susciter leurs émois... » (ibid). Selon la même logique, c'est un véritable dialogue avec l'esprit qui parle dans la bouche de l'enfant qu'entretient sa mère dans le cadre des diagnostics rituels grâce à l'imitation sonore. Bien plus que les imitations de chants d'oiseaux auxquelles l'enfant s'adonne dès le jeune âge, le diagnostic rituel des maladies infantiles met en scène le caractère dialogique de l'imitation sonore des animaux, caractéristique de la chasse au leurre. Tout comme dans l'exemple Aït Ba'amran avec la conduite des troupeaux, chez les Quechua, l'iconicité animale utilisée dans les premières formes de communication avec l'enfant préfigure l'apprentissage d'un mode de relation particulier avec l'animal, en l'occurrence l'approche sonore du gibier.

L'usage de l'iconicité sonore animale dans le diagnostic rituel dans le monde Quechua a aussi une incidence en termes d'émergence individuelle. La vengeance de l'esprit maître de l'animal laisse toujours une empreinte mémorielle sur la personne visée qui portera dans la majorité des cas le sobriquet de l'animal en question (Gutierrez Choquevilca 2012, 539). La vengeance est

ainsi perçue par les Quechua comme fondatrice d'un « lien mystique potentiel de l'individu avec l'esprit de son animal éponyme [...] Un tel lien pourrait marquer chez certains individus une prédisposition à devenir chamane ou à se distinguer par des expériences visionnaires et par l'acquisition d'un savoir rituel plus spécialisé » (Gutierrez Choquevilca 2012, 540). Dans le cas Quechua, l'influence de l'iconicité animale mobilisée dans les diagnostics rituels sur la construction de la vocation du chasseur ou du chamane est singularisée, un trait qui n'est pas constatable dans le cas Aït Ba'amran. Cette différence tient au fait que l'usage de l'iconicité sonore soit sélectif dans le cas quechua, tous les enfants n'étant pas atteints de maladies liées à l'emprise d'un esprit animal, et universelle chez les Aït Ba'amran, tous les enfants étant susceptibles d'être locuteur du parler bébé. Est-ce à dire que l'enfant atteint de la vengeance et donc soumis à la répétition d'icônes sonores animales sera plus disposé qu'un autre à développer des compétences imitatives dans le cadre de la chasse? Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca (2012, 541) rappelle très justement que « la fréquence des discours étiologiques dans les conversations quotidiennes, en particulier les conversations féminines en présence de jeunes enfants, suggère qu'il pourrait s'agir d'une modalité de transmission du savoir sur les maîtres au moyen d'énoncés peu formalisés, si ce n'est par la stabilité du schéma narratif mobilisé à ce propos et l'emploi systématique du symbolisme sonore ». La familiarisation de cette pratique dès le plus jeune âge dans l'espace domestique par l'observation de diagnostics rituels des bébés malades ne peut ainsi que participer d'un apprentissage progressif. L'assistance sonore composée par les enfants autour des rituels Quechua et des discours qui leurs sont relatifs constitue un contexte propice à l'apprentissage et au phénomène de contagion vocale.

Arrivé au terme de cet article, la comparaison entre l'exemple marocain et amazonien apparaît éclairer un pan du mécanisme permettant à l'expérience animiste de la chasse au leurre et particulièrement du dialogue mimétique entre le chasseur et sa proie dans un cas, et à l'expérience analogique de la conduite interprétative du troupeau par le berger dans l'autre cas, de résonner dans l'apprentissage culturel de l'enfant dès le plus jeune âge. L'iconicité sonore animale construite sur la base d'une imitation constitue, tant chez les Quechua que chez les Aït Ba'amran, le premier vecteur, sur l'échelle de croissance de l'enfant, du développement des compétences communicatives orales et de la transmission des catégories de pensée et des modes de composition des mondes. La continuité entre onomatopées et langues ne se tisse pas sur un plan morphologique ni phonématique mais syntaxique, car elles sont les premiers éléments à être

sujet à la grammaire, et idéologique, puisque la logique de mise en parole de l'imitation animale, métaphorique, mimétique ou autre, impacte le développement de la communication orale en général et affine la dextérité imitative. Plus encore, l'imitation interspécifique précoce à la base de la communication orale avec l'enfant joue le rôle de conditionnement opérant à l'engagement sonore interactionnel avec d'autres espèces dans le cadre de la chasse ou de la conduite des troupeaux. On comprend maintenant un peu mieux pourquoi les sons des animaux servent ainsi différemment à bons nombres de collectifs humains à tisser les premières formes d'interaction orale avec les bébés. La manière d'imiter les animaux et de les retranscrire sous forme onomatopéique délivre à l'enfant l'esprit de la traduction du monde tout en orientant sa dextérité sonore vers des compétences techniques bien précises comme la conduite des troupeaux ou la chasse au leurre sonore. En cela, démontrer que le monde sonore animal sert de source d'inspiration à certains collectifs humains, tels les Quechua ou les Aït Ba'amran, pour communiquer avec leurs enfants de telle sorte à prédisposer leur capacité communicative et représentationnelle au développement de compétences cognitives et culturelles particulières sollicitées ultérieurement dans le cadre d'activités pratiques, est aussi une autre manière de dévoiler toute l'animalité qui est en l'homme.

Romain Simenel, *Institut de Recherche pour le Développement, Laboratoire PALOC UMR 208.*
 Courriel: romain.simenel@ird.fr

Notes

- 1 Cet article est le fruit d'une réflexion qui émane des activités d'un groupe de recherche intitulé « Communiquer avec la Nature pour apprendre sa Culture » financé par un fond de la Fondation Fyssen en 2009.
- 2 Selon Philippe Descola (2005, 176), l'animisme est un système de propriétés des existants basé sur la discontinuité des physicalités et la continuité des intériorités. L'analogisme repose, lui, sur la discontinuité des intériorités et des physicalités.
- 3 C'est le cas pour Eduardo Kohn (2017, 39) qui crée un lien direct entre signe non-symbolique et signe non-conventionnel: « Le premier chapitre, ainsi, consiste en une sorte d'ethnographie des signes au-delà de l'humain. Il entreprend une exploration ethnographique de la manière dont humains et non-humains utilisent des signes qui ne sont pas nécessairement symboliques – c'est à dire des signes qui ne sont pas conventionnels – et démontre pourquoi ces signes ne peuvent être complètement circonscrits par le symbolique ».
- 4 Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca explique qu'elle n'a pas pu observer l'usage d'un parler bébé, au sens où il est classiquement défini, à savoir comme une simplification des énoncés de la langue maternelle.
- 5 Chez les Kasua de Nouvelle-Guinée, lors de marches en forêt, les mères ont l'habitude d'attirer l'attention de leur nourrisson bien accroché sur leur dos vers les sons produits par les animaux tout en les imitant (Brunois 2015, 93).
- 6 La critique des théories de Pierce par Benveniste (1966) trouve aussi un prolongement au début de son texte intitulé « Semiotica ».
- 7 Pour l'heure, les données à disposition proviennent d'observations de belugas en captivité imitant spontanément les sons du discours humain (Eaton 1979; Ridgway, Carder, Jeffries et Todd 2012), d'orques en milieu naturel imitant l'abolement de l'éléphant de mer alors que les orques n'aboient normalement pas (Foote et al. 2006), et de dauphins en captivité pouvant reproduire des sons non inclus dans leur répertoire typique (Lilly 1965). Pour une synthèse de ces données, se reporter à l'article de Mercado et al. (2014).

Références

- Airenti, Gabriella, 2001. « Le rôle des représentations dans le développement de la capacité communicative », *Intellectica*, 32: 155–183.
- , 2009. « Reciprocity, communication and collective action ». In A. Carassa, F. Morganti, L. and G. Riva (dir.), 2008. *Proceedings of the Workshop: Enacting Intersubjectivity Paving the way for a dialogue between Cognitive Science, Social Cognition, and Neuroscience*, p. 33–48. Lugano, Institute of Psychology and Sociology of Communication, Università della Svizzera italiana.
- Bachelard, Gaston, 2015 [1961]. *La flamme d'une chandelle*. Paris, PUF.
- Barthes, Roland, 1964. « Éléments de sémiologie, Communications », *Recherches sémiologiques*, 4: 91–135. <https://doi.org/10.3406/comm.1964.1029>.
- Benveniste, Emile, 1966. *Problèmes de linguistique générale I*. Paris, Gallimard (Tel).
- Brumm, Henrik, 2006. « Signalling through acoustic windows: nightingales avoid interspecific competition by short-term adjustment of song timing », *Journal of Comparative Physiology*, 192(12):1279–1285. <https://doi.org/10.1007/s00359-006-0158-x>.
- Brunois, Florence, 2007. *Le jardin du casoar; la forêt des Kasua. Épistémologie des savoir-être et savoir-faire écologiques (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*. Paris, CNRS/MSH, coll. Les chemins de l'ethnologie.
- Brunois-Pasina, Florence, 2015. « L'animal dans une société sans miroir: Les Kasua de Nouvelle-Guinée », *Anthropologie et Sociétés*, 391–2: 85–101.
- Byers Bruce E, Kramer Brodie A, Akresh Michael E, and King David I, 2013. « Interspecific song imitation by a Prairie Warbler », *Journal of Field Ornithology*, 84(2): 181–186.
- Bynon, James, 1968. « Berber Nursery Language », *Transactions of the Philological Society* 67(1):107–161.
- , 1976. « Domestic animal calling in a berber tribe ». In W. Mc Cormack et S. Wurm (dir.), *Language and man*, p. 39–61. La Haye, Mouton.
- Colin, S. Georges, 1999. « Les parlers enfantins de Rabat et de Tanger ». In D. Caubet et Z. Iraqui-Sinaceur (dir.), *Arabe Marocain: Inédits de Georges S. Colin*, p. 79–111. Aix-en Provence, Edisud.

- Coyaud, Maurice, 1974. « Non-arbitraire de quelques signes linguistiques naturels », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 26: 7–8.
- Descola, Philippe, 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- , 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Descola, Philippe, et Gisli Palsson, (dir.), 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London, Routledge.
- Eaton, Randall L, 1979. « A Beluga Imitates Human Speech », *Carnivore*, 2: 22–23.
- Foote, Andrew D, Griffin, Rachael M, Howitt, David, Larsson, Lisa, Miller, Patrick J. O, et Hoelzel, A Rus, 2006. « Killer whales are capable of vocal learning », *Biology Letters*, 2: 509–512. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2006.0525>.
- Gutierrez Choquevilca, Andrea Luz, 2010. « Imaginaire acoustique et apprentissage d'une ontologie animiste », *Ateliers du LESC* [En ligne], 34 URL: <http://ateliers.revues.org/8553>.
- , 2012. *Voix de "maîtres" et chants d'oiseaux: pour une étude pragmatique de l'univers sonore et la communication rituelle parmi les Quechua d'Amazonie péruvienne*. Thèse de doctorat en Ethnologie. Nanterre, Paris X Nanterre.
- , 2013. « Face-à-face interspécifiques et pièges à pensée des quechua de Haute Amazonie (Pastaza) ». In H. Artaud, (dir.), « *Leurrer la nature* », *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 9: 33–47. Paris, L'Herne Ed. du Collège de France.
- Godelier, Maurice, 1984. *L'idéal et le matériel*. Paris, LGF/ Livre de poche.
- Hali, Awelkhan, Li, Shujiang et Luckert, Karl W, 1997. *Kazakh Traditions of China*. Lanham, University Press of America.
- Josse, Denise, et Monique Robin, 1981. « Qu'est-ce que tu dis à maman? ou le langage des parents adressé à l'enfant de la naissance à 10 mois », *Enfance*, 34(3): 109–132. <https://doi.org/10.3406/enfan.1981.2753>.
- Kohn, Eduardo, 2017. *Comment pensent les forêts*. Paris, Zones sensibles.
- Lacan, Jacques, 1974. « La troisième ». Conférence. VIIe congrès de l'école Freudienne de Paris. Rome.
- Lakoff, George et Mark Johnson, 1985. *Les Métaphores dans la vie quotidienne*. Trad. par Michel de Fornel. Paris, Minuit (« Propositions » 14).
- Laoust, Emile, 1924. *Cours de berbère marocain (dialecte du Maroc central)*. Rabat/Paris.
- Lilly, John C, 1965. « Vocal mimicry in Tursiops: Ability to match numbers and durations of human vocal bursts », *Science* 147: 300–301. <https://doi.org/10.1126/science.147.3655.300>.
- Mercado III Eduardo, Mantell James T, Pfordresher Peter Q, 2014. « Imitating Sounds: A Cognitive Approach to Understanding Vocal Imitation », *Comparative Cognition and Behavior Reviews* 9: 17–74. <https://doi.org/10.3819/ccbr.2014.90002>.
- Nuckolls, B. Janis, 1996. *Sounds like life. Sound-symbolic grammar, performance, and cognition in Pastaza Quechua*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- Piaget, Jean, 1962. *Play, dreams, and imitation in childhood*. New York, W. W. Norton.
- Pierce, Charles, 1955. « Logic as semiotic: the theory of signs ». In Justus Buchler, (dir.), *Philosophical writings of Pierce* p.98–119. New York, Dover.
- Poulson, Claire L, Kymissis, Effie, Reeve, Kenneth F, Andreatos, Maria et Reeve, Lori, 1991. « Generalized Vocal imitations in Infants », *Journal of experimental child psychology* 51: 267–279. [https://doi.org/10.1016/0022-0965\(91\)90036-r](https://doi.org/10.1016/0022-0965(91)90036-r).
- Rakhilina, Ekaterina V, Merle, Jean-Marie et Chahine Irina Kor, 2017. *Verba sonandi. Représentation linguistique des cris d'animaux*. Aix en Provence, Presses universitaires de Provence.
- Ridgway, Sam, Carder, Donald, Jeffries, Michelle, et Todd, Mark, 2012. « Spontaneous human speech mimicry by a cetacean », *Current Biology*, 22: 860–861. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2012.08.044>.
- Severi, Carlo, 2011. « L'espace chimérique », *Gradhiva*, 13: 8–47. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2021>.
- Simenel, Romain, 2010. *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*. Paris, Editions CNRS – Maison des sciences de l'homme, coll. Les chemins de l'ethnologie.
- , 2017. « Quand les animaux et les fleurs apprennent aux enfants à parler: La transmission du langage chez les Aït Ba'amran », *L'Homme* 221: 75–115. <https://doi.org/10.4000/lhomme.30088>.
- Tomasello, Michael, 2004. *Aux origines de la cognition humaine*. Paris, Editions Retz.
- Urban, Greg, 1985. « The semiotics of two speech styles in Shokleng ». In Elizabeth Mertz and Richard Parmentier (dir.), *Semiotic Mediation*, p. 311–329. New York, Academic Press.
- Weller, Yakitcha, 1989. *Onomatopées et mots expressifs en Quechua de Cuzco. Etude descriptive*. Thèse de 3^{ème} cycle, sous la direction de Professeure Jacqueline de la Fontinelle. INALCO.
- Willerslev, Rane, 2004. « Not Animal, not not-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian Yukaghirs », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10: 629–652. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00205.x>.