

# Le Dieu mâché

## Idéologies du sens religieux et mastication

MASSIMO LEONE

ENGLISH TITLE: *Chewing God: Ideologies of Religious Meaning and Mastication*

ABSTRACT: In religious fundamentalisms, the articulation of the semantic field of food essentially consists in identifying a series of frontiers, the more constraining the better, that distinguish between believers and disbelievers, insiders and outsiders, friends and enemies. The fundamentalism of secularism (*laïcité*), as it seeks to subjugate a minority by humiliating its food frontiers, does not escape this definition. However, there exists a different way of constructing religious identity in relation to food. This way, which dates from the Talmudic reading of the Torah, but which unfolds especially after Augustine's invention of "an interior mouth of the soul", prescribes an identity that is not determined through interdiction of such or such food but through promotion of an interior eating technique, symbolizing the relation to be held with transcendence and its word.

KEYWORDS: mastication; religion; semiotics; hermeneutics; fundamentalism.

### 1. Nourriture, religion, et exclusion

Une sémiotique de la mastication revêt d'abord un intérêt théorique. Bien évidemment, la nourriture est souvent utilisée en tant que système de signes pour délimiter une identité individuelle ou collective<sup>1</sup>. Cependant, ce qui souvent échappe à la bibliographie sur le sujet c'est qu'il y a plusieurs façons, et plusieurs niveaux, pour mener cette construction identitaire. La multiplicité des parcours est frappante dans le domaine religieux<sup>2</sup>. D'une part, l'identité culinaire se profile par la projection, sur les ingrédients, les outils, les techniques, et les étiquettes du manger, de ce que la sémiotique greimasienne appellerait « un damier thymique » (Greimas et Fontanille 1991) : euphorie

1. Parmi les classiques sur ce sujet, Barthes (1961) ; Lévi-Strauss (1964), (1967), (1968) ; Douglas (1966) and (2000) ; Bourdieu (1979) ; une synthèse dans Stano (2014).

2. Parmi les contributions les plus récentes : Freidenreich (2011) ; Birnbaum (2013) ; Røbkes (2013) ; Zeller et al. (2014).

et dysphorie, ainsi que leur relations complexes, sont distribuées de sorte à spécifier les pratiques gastronomiques des inclus et des exclus. Plus la définition d'une identité est exclusive, et plus des règles alimentaires minutieuses doivent en pourvoir un pendant culinaire. Le phénomène s'observe de façon macroscopique dans plusieurs fondamentalismes religieux. Très actuelles, les enquêtes sur la radicalisation des jeunes français adhérant à l'État Islamique signalent souvent une obsession alimentaire (Bouzar et Caupenne 2014). Interviewés par les chercheurs, les parents racontent que les jeunes adeptes de Daesh, avant leur départ pour la Syrie, s'occupaient obsessionnellement de leur nourriture. Voici l'un de ces témoignages :

Les repas en commun sont devenus impossibles. Il avait une liste qui disait qu'il y avait du porc caché dans toutes les confiseries (bonbons, sucettes, barres chocolatées, barres de céréales...), nappages, pains, croissants, pains au chocolat, chaussons aux pommes, gâteaux, biscottes, pâtisseries, brioches, le cacao, biscuits, pain de mie, pâtes à pizza, beurre, plats cuisinés, margarine, crème fraîche, crème anglaise, crème dessert, boissons, chips, crème chantilly, glaces, pains à sandwiches, pâte feuilletée, soupes, chocolat, yaourts, mousses au chocolat, sauces... avec tout une liste de marques à boycotter (Nestlé, Danone, Haribo, Mikko, Delacre, etc.) et toute une liste des additifs susceptibles de contenir du porc qui n'en finissait pas : E100 E101 E102 E103 E110 E111 etc.

Symétriquement, les appels à consommer une nourriture religieusement « pure » et à boycotter toute marque liée à Israël se multiplient dans la propagande jihadiste (Halevi 2012). En effet, constituer un groupe fondamentaliste entraîne également la création de règles alimentaires qui soient plus contraignantes que les normes gastronomiques de la communauté religieuse majoritaire. Il ne suffit plus de ne pas manger du porc. Il faut dénicher du porc partout, et même inventer et alimenter des théories de la conspiration sur sa présence pernicieuse. L'exaltation du style de vie « parfaitement islamique » qui régnerait dans les territoires contrôlés par Daesh recourt souvent à la représentation de la nourriture. Alors que des vidéos tournées en cachette par les activistes anti-Daesh à Raqqa montrent la nourriture misérable qui est offerte à la population, les combattants de l'État Islamique parsèment les réseaux sociaux de photos de banquets somptueux et parfaitement « purs », au point que quelques commentateurs ont parlé de « food porn islamique » (France24 2014).

Pendant, ce n'est pas uniquement l'interdiction alimentaire à exclure les non-adeptes, mais également la banalisation de l'interdiction. Du Moyen Âge au Nazisme, l'antisémitisme a souvent insisté, de façon grotesquement violente, sur le lien entre consommation de la viande de porc et appartenance à la nation. Tous doivent manger ce que la majorité mange, sous peine d'en être exclus, voire persécutés. Ainsi, si la minorité sectaire se dis-

tingue et exclut par l'imposition de règles alimentaires plus contraignantes, la majorité totalitaire exclut par la prohibition de toute règle alimentaire minoritaire (Birnbaum 2013). La force d'une démocratie, au contraire, se mesure dans sa capacité de permettre à chacun de manger comme il/elle veut, toute en veillant sur la viabilité des repas en commun.

## **2. Nourriture, religion, et œcuménisme**

La question théorique à se poser est alors si, non seulement dans les arrangements politiques des sociétés plurielles, mais également dans le discours même des religions, l'on puisse repérer une sémiotique de la nourriture qui, au lieu de construire des identités sectaires et exclusives, ou exclusives et totalitaires, donne naissance, au contraire, à des parcours identitaires différents, conduisant à une sorte « d'œcuménisme alimentaire ». Dans ces parcours, la nourriture n'est plus signe extérieur d'appartenance sociale mais métaphore spirituelle de découverte intérieure. Ce n'est pas une nourriture préparée, exhibée, consommée, exaltée au détriment de mets interdits qui en constitue le discours mais, en revanche, une nourriture ingérée, incorporée, digérée, mais surtout mâchée. La mastication y devient opération intérieure qui, brisant et s'appropriant la nourriture, ainsi que la préparant pour la digestion individuelle, symbolise un rapport dialectique vis-à-vis de la tradition, un remaniement privé de la communauté.

Deux sont les débouchées presque naturelles d'une sémiotique religieuse de la mastication : d'une part, l'interprétation ; d'autre part, la mystique. L'une et l'autre sont œcuméniques non pas dans le sens d'une laïcité totalitaire, mortifiant les traditions communautaires, mais plutôt car elles visent à les transcender dans une synthèse personnelle plus abstraite et élevée, croisant dans son élévation d'autres abstractions personnelles. Cependant, il ne faut pas croire que le parcours de l'interprétation mystique ne soit nullement identitaire. A bien regarder, y prime une spiritualisation symbolique de la nourriture qui, loin d'être dépourvue de toute idéologie religieuse, est au contraire profondément influencée par la modernité chrétienne. Dans ce sens, elle ne résout pas le problème de la tension entre identités religieuses, ni s'oppose-t-elle totalement à la laïcité, mais en aborde la question de manière peut-être plus subtile.

## **3. La mastication dans le Judaïsme**

Les références à la mastication contenues dans la Torah ne sont pas métaphoriques mais contribuent à désigner la frontière entre animaux comestibles

et animaux interdits. Plusieurs traductions de la Torah traduisent par le mot « mâcher » la racine hébraïque « 'alah » [« עָלָה »]. La version « King James », par exemple, la traduit par le mot « chew » dans sept versets — cinq dans le Lévitique, deux dans le Deutéronome — se référant tous aux animaux qui, mâchant de l'herbe ruminée [en anglais, « chewing the cud »] mais n'ayant pas de sabot fendu, sont interdits. Cependant, le sème nucléaire de la racine « 'alah » en hébreu ne relève pas d'une sémantique de la fragmentation, propre à la mastication, mais plutôt d'une sémantique de la remontée, propre de la régurgitation. En hébreu, en effet, « 'alah » est associé souvent à ce qui remonte du bas vers le haut. Gensenius l'apparente aux mots latins « alo », « alesco », « altus », *altare* ». Par conséquent, la traduction correcte en serait « ruminer », au lieu de « mastiquer », surtout en association avec le mot hébraïque « *gerah* », [גָּרָה], qui désigne, justement, la nourriture ruminée. Dans les deux cas, néanmoins, l'opération alimentaire et digestive ne devient pas une métaphore, mais demeure littérale. C'est pour cette raison, par exemple, que les commentateurs sceptiques de la Torah se sont souvent attachés au versets du Lévitique qui interdisent le lapin et la lièvre car ils y sont classés, de façon erronée, parmi les ruminants. Une très longue diatribe exégétique en a découlée.

D'autre part, plusieurs versions de la Torah traduisent par le mot « mâcher » également le lemme hébraïque « karath », [« כָּרַת »], notamment au sein de Nombre 11, 33, que la TOB traduit : « La viande était encore entre leurs dents, ils n'avaient pas fini de la mâcher, que le SEIGNEUR s'enflamma de colère contre le peuple et lui porta un coup très fort. » Dans ce cas, la traduction est parfaitement légitime, car le sème nucléaire de « karath » relève, en effet, d'une sémantique du découpage, comparable au Sanscrit « krit ». Toutefois, la référence à la mastication demeure non métaphorique, ou évoquant, au plus, l'inattendue rapidité du châtement divin.

Dans le Talmud babylonien l'on trouve plusieurs références à la mastication, mais toujours au sens littéral, dans des contextes qui portent sur des pratiques de bonne santé ou rituelles. Quant aux premières, dans le traité de *Shabbat* (folio 152a), le rabbin Meir conseille une mastication lente de la nourriture pour prolonger la vie, ce qui est un topos de la médecine, d'ailleurs, de l'antiquité jusqu'à nos jours : « Mâche bien avec tes dents, et tu trouveras la nourriture sur tes pas ». Pareillement, dans *Berakhot* (44b) il est question de distinguer entre des aliments qu'il faut mâcher mais pas avaler pour qu'ils revigorent la santé, comme le millet, et des aliments qui, en revanche, devraient être avalés sans les mâcher, comme les poireaux. Quant aux pratiques rituelles, elles se mélangent parfois aux pratiques médicales, comme lorsque *Shabbat* (folio 133a), indique la nécessité de mâcher le cumin avant de l'appliquer à la blessure de la circoncision. D'autres contextes sont

plus clairement rituels, par exemple les nombreux passages de *Berakhot* qui discutent si la mastication de certaines graines soit exemptée de la nécessité d'une bénédiction préalable (36b–37a).

Si dans tous ces textes la mastication ne joue aucun rôle métaphorique, chez un commentateur talmudique tel que Rashi, au contraire, le premier des passages, portant sur la lenteur de la mastication, est interprété de façon morale : la mastication doit être lente car les pauvres auront ainsi le temps de joindre le repas, et cette générosité sera récompensée par Dieu avec une vie prolongée (Preuss 1911 : 18, 2).

Dans un passage célèbre de la Torah, en outre, Ezéchiel 2, 8, apparaît la figure de l'écriture divine « dévorée » par le prophète, mais sans mention de mastication aucune. La TOB le traduit ainsi :

8. Fils d'homme, écoute ce que je te dis : ne sois pas rebelle, comme cette engeance de rebelles ; ouvre la bouche et mange ce que je vais te donner. 9. Je regardai : une main était tendue vers moi, tenant un livre enroulé. 10. Elle le déploya devant moi ; il était écrit des deux côtés ; on y avait écrit des plaintes, des gémissements, des cris.

La figure retourne dans Ezéchiel 3, 1–3 :

1. Celui qui me parlait dit : « Toi, l'homme, mange ce rouleau qui t'est présenté, puis va parler aux Israélites. » 2. J'ouvris la bouche et il me fit manger le rouleau. 3. Il ajouta : « Toi, l'homme, remplis ton ventre et nourris ton corps avec ce rouleau que je te donne. » Je le mangeai donc et, dans ma bouche, il eut un goût aussi doux que le miel.

Le mot « manger » n'est pourtant pas le plus approprié. L'original en hébreu est « *akal* » [אָכַל], qui signifie plutôt « dévorer », « consumer complètement ». La Septante non plus ne saisit pas la nuance, car elle traduit par « φάγε », « mange ». Cependant, la nuance est importante, car la même figure d'un livre enroulé offert à la dévoration par un destinataire transcendant se retrouve dans Apocalypse 10, 10 (Moioli 2010) :

9. Je m'avançai vers l'ange et le priai de me donner le petit livre.  
Il me dit : Prends et mange-le.  
Il sera amer à tes entrailles,  
mais dans ta bouche il aura la douceur du miel.  
10. Je pris le petit livre de la main de l'ange et le mangeai.  
Dans ma bouche il avait la douceur du miel,  
mais quand je l'eus mangé, mes entrailles en devinrent amères.

Encore une fois, la TOB utilise le terme générique « manger », mais l'original grec (« καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου καὶ κατέφαγον αὐτό ») contient plutôt le mot « κατέφαγον », aoriste de

« κατεσθίω », qui est un intensificateur du simple ἐσθίω et traduit parfaitement l'hébreu « *'akal* » [אָכַל]. Correctement, la King James le traduit par « eat up », et non simplement par « eat ». En effet, dans le livre d'Ezéchiel comme dans l'Apocalypse, ce mot est le pilier d'une figure où la parole divine écrite est dévorée jusqu'à l'appropriation totale. Un autre passage de la Torah, Jérémie 15, 16, confirme que cette figure est réservée à l'évocation d'une dimension prophétique. Cette fois-ci la TOB traduit parfaitement l'hébreu « *'akal* » [אָכַל] : « Dès que je trouvais tes paroles, / je les dévorais ».

Dans aucun de ces passages est-il question de mastication. Cependant, ils attribuent tous une valeur métaphorique à l'acte de manger, ils évoquent tous la figure d'une écriture divine-nourriture, et surtout ils thématisent tous non pas uniquement l'extériorité de l'alimentation, mais son intériorité. Le rôle de transformation assigné à la digestion de l'écriture divine est particulièrement évident dans l'Apocalypse, qui souligne le passage de la douceur melliflue de l'écriture dévorée aux effets amers de son appropriation gastrique.

#### 4. La mastication dans le Christianisme

Dans une religion dont le rite principal consiste à ingérer le corps divin, et où la parole de la Torah est remplacée par le corps du Christ, cette figure prophétique d'une écriture mangée ne pouvait que devenir centrale.

Elle le devient, en effet, chez Augustin, qui, en grand inventeur de figures chrétiennes, utilise, pour la première fois, l'expression « *panis oris intus animae meae* », « pain dans la bouche intérieure de mon âme », en s'adressant à Dieu dans le premier livre des *Confessions* (1.13.21). À partir d'Augustin, qui évidemment s'inspire de la tradition prophétique, ce n'est pas uniquement le corps extérieur à posséder une bouche, mais également l'âme, pour la bouche intérieure de laquelle Dieu est le seul pain. Les auteurs chrétiens postérieurs s'interrogent, donc, sur les opérations que cette bouche intérieure met en place et sur ce qu'il devient, suite à ces opérations, du pain divin.

Dans l'*Opus Imperfectum*, un commentaire à l'Évangile de Matthieu du 5<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, attribué de façon erronée à Chrysostome jusqu'à la réfutation d'Erasmus en 1530, la métaphore de la mastication devient le centre d'une stratégie articulée d'approche au texte et au sens religieux. Un passage, en particulier, s'attarde sur les bienfaits de la mastication :

Multas enim proprietates habet sermo ad escam. Sicut enim qui mittit in os suum fragmentum panis, aut qualemcumque cibum, primum molit eum dentibus, et ita dimittit [sic] in stomachum : sic et cum audimus omne verbum, necesse est ipsum

3. Pour une introduction au texte, Simonetti (1969) ; Bouhot (1970) ; Piemonte (1996).

meditari in ore sensu, et quasi quibusdam dentibus, id est, tractatibus molere, et videre qui ed est quod dicit, aut unde dicit, aut propter quam rem dicit. Nam quemadmodum qualemcumque cibum, nisi masticaverimus dentibus, non sentimus saporem ejus : ita et verbum quod audimus, nisi masticaverimus ipsum tractantes in nobis, non possumus intelligere virtutem verbi illius. [...] Et sicut cibum postquam masticaverimus, dimittimus in stomachum : ita et verbum postquam bene tractaverimus, commendamus ipsum memoriae quasi stomacho. Nam quemadmodum non prodest cibum, nisi cum fuerit masticatus, et in stomachum descenderit, sic non proficit ad salutem verbum, nisi cum fuerit intellectui et memoriae traditum. Man sicut cibum nihil prodest, si manducaverimus, et iterum evovimus eum de stomacho : sic nihil in nobis prodest verbum, quod audimus, et obliviscimur illico. Cibum, qui in stomacho stat, ille confortat : et sermo, qui in memoria manet, ille salvat. Unde et apud Judeaeos illa animalia sunt munda, quae revocant cibum, et ruminant (Deut. 14, 6). Ergo animal illud est mundum, quod masticat et tradit utero, et iterum de utero revocat, et ruminat. Et homo ille est spiritualis et sanctus, qui audiens verbum tractat, et cum intellexerit, memoriae quasi utero tradit, et iterum de memoria quasi de utero revocat, et ruminat, et retractat. Ille autem homo immundus est ante Deum, qui non recordatur aliquando, nec retractat quod audit. Qui autem manducat de spirituali convivio, impletur spiritu, dilatatur sensibus, nutritur in veritate, pinuescit in fide, et sic ingreditur ad interiora voluntatis Dei, et manens in eis acquirit sibi vitam aeternam. Qui autem ab hoc convivio verbi longe fuerit factus, evacuat spiritum, angustatur sensibus, deficit a veritate, distillat a fide, et sic egrediens ab omnibus voluntatibus Dei ad inferiora, novissime cadit in mortem. (PG 56 : 860)

En effet, le discours possède plusieurs des propriétés de la nourriture. Ainsi, comme celui qui met dans sa bouche un fragment de pain, ou n'importe quelle nourriture, d'abord la triture avec les dents, et ensuite la remet dans l'estomac, de la même façon, lorsque nous entendons n'importe quel mot, il est nécessaire de le méditer dans la bouche de la pensée et, pour ainsi dire, de le triturer avec les dents, à savoir de l'examiner, et de considérer ce qu'il dit, à partir de quelle source, et pour quelle raison. En effet, tout comme n'importe quelle nourriture, si nous ne la mâchons pas avec les dents, nous ne sentons pas sa saveur, ainsi le mot que nous entendons, si nous ne le mâchons pas en l'examinant en nous, nous ne pouvons pas en comprendre la valeur. [...] Et comme la nourriture, après que nous la mâchons, nous la remettons dans l'estomac, ainsi, après que nous avons bien examiné le mot, nous le confions à la mémoire comme s'il s'agissait d'un estomac. En outre, comme la nourriture ne produit pas de bénéfices, même si elle descend dans l'estomac, si elle n'a pas été mâchée, ainsi le mot qui n'a pas été transmis à l'intellect et à la mémoire ne bénéficie pas au salut non plus. En effet, comme la nourriture ne produit aucun bénéfice, si nous la mangeons mais de nouveau la vomissons de l'estomac, ainsi le mot que nous entendons, et oublions illico, ne produit aucun bénéfice en nous. La nourriture qui demeure dans l'estomac, voilà ce qui soulage ; et le discours qui reste dans la mémoire, voilà ce qui donne le salut. D'où aussi les Juifs considèrent comme purs les animaux qui régurgitent la nourriture, et la ruminent (Deut. 14, 6). Par conséquent, seul l'animal qui mâche, et transmet la nourriture au ventre, et ensuite la régurgite, et la rumine, voilà ce qui est un animal pur. Et seul l'homme qui examine le discours qu'il entend, et lorsqu'il l'a compris, il le transmet à la mémoire comme si elle était un ventre, et derechef le régurgite de la mémoire comme on régurgite d'un ventre, et le rumine, et le réexamine, voilà ce qui est un homme spirituel et saint. Au contraire, l'homme qui ne mémorise

jamais, et ne réexamine ce qu'il entend, est impur devant Dieu. Celui qui mange du banquet spirituel s'emplit d'esprit, se dilate dans les sens, se nourrit en vérité, grossit dans la foi, et ainsi s'introduit dans l'intimité de la volonté de Dieu, et y demeurant acquiert pour soi la vie éternelle. Qui, au contraire, s'éloigne de ce banquet de mots, se vide d'esprit, se rétrécit dans les sens, s'éloigne de la vérité, se vidange de foi, et ainsi s'exclut de toute volonté de Dieu vers la bassesse, et enfin déchoit dans la mort. [notre traduction]

Ce long passage détaille les opérations que la bouche intérieure de l'âme doit accomplir, afin de bénéficier du mot divin. Les dents, et donc la mastication, y jouent un rôle de premier plan. Le mot divin ne doit pas être absorbé tel quel dans la mémoire, mais il doit être trituré, à savoir examiné. En outre, la rumination, que dans le Judaïsme permettait de distinguer entre animaux comestibles et incomestibles, dans le Christianisme acquiert une valeur symbolique, permettant de séparer l'homme saint et l'homme immonde. En effet, d'après ce texte — que l'on appelait « *Opus imperfectum* » parce qu'il est incomplet, mais dont Thomas d'Aquin aurait dit qu'il aurait préféré le compléter plutôt que devenir maire de Paris — il ne suffit pas de mâcher la nourriture spirituelle une fois, avant de la transmettre à l'estomac-mémoire ; il faut également la remâcher, et donc la réexaminer, à chaque fois qu'on la régurgite de la mémoire à l'intellect.

## 5. Sources de l'idéologie chrétienne de la mastication

L'*Opus imperfectum* est évidemment débiteur d'un passage de l'*Histoire des animaux* d'Aristote<sup>4</sup>, dans lequel on lit (632b1) : « Ἐφελοῦνται δὲ τὰ ζῷα καὶ χαίρουσι καὶ μηρυκάζοντα [633] ὡσπερ ἐσθίοντα ὅσα μηρυκάζει », « Tous les animaux qui ruminent prennent profit et plaisir à ruminer, [633] autant qu'ils en prennent à manger » (trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire). Dans la culture occidentale, à partir d'Aristote et y compris dans le Christianisme, la rumination est vue comme un comportement avantageux. Appliqué aux opérations de la « bouche intérieure » d'Augustin, et en particulier à la figure de l'ingestion du livre de dérivation biblique, l'éloge aristotélicien de la rumination donne lieu à une exaltation de la mastication, et notamment au rôle symbolique des dents dans l'approche au sens religieux. Il ne faut pas simplement avaler la parole divine, il faut d'abord la mâcher avec ses propres dents. Mais les racines de cette idéologie à la fois gastrique et mécanique sont elles-aussi aristotéliciennes. Elles remontent au célèbre passage du *De Anima* (422b) où Aristote conceptualise le principe ultime du goût<sup>5</sup> : « Δοχεῖ

4. Voir Wit (1994), 3, pp. 1–5; Zucker (2005) ; Lennox (2011).

5. Voir Boylan (1982); Magee (2000).

δ'εἶναι ἀρχὴ τὸ ποτὸν καὶ ἄποτον (γεῦσις γάρ τις ἀμφοτέρου· ἀλλὰ τοῦ μὲν φαύλη καὶ φθαρτικὴ [τῆς γεύσεως], τοῦ δὲ κατὰ φύσιν) » ; « Le potable et l'impotable paraissent être ici le principe, et tous les deux ont une espèce de saveur ; mais l'un est mauvais et fait mal au goût, l'autre, au contraire, est suivant la nature » (trad. Jules Barthélemy–Saint–Hilaire). Selon Aristote, la matière solide n'a pas de goût, car le vecteur essentiel de « τὸ γευστόν », de ce qui peut avoir du goût, est « τὸ ὑγρὸν », ce qui est humide. C'est la liquéfaction, en effet, qui permet à une substance de révéler son goût à la perception. D'où l'importance de la salive, mais aussi de la mastication : c'est en mâchant quelque chose, et en en mélangeant les fragments avec l'humidité de la salive, qu'on en révèle le potentiel gustatif.

Cette interprétation de la mécanique du goût influence en profondeur toute la culture occidentale et sa conception de la mastication, du moins jusqu'à Kant (Taylor 2009), lequel dans l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst* déclare encore que : « Geschmack, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, ist, wie schon oben gesagt, die Eigenschaft eines Organs (der Zunge, des Gaumens und des Schlundes) von gewissen aufgelösten Materien im Essen oder Trinken spezifisch affiziert zu werden » (I, I, 2b, §67), où la locution « aufgelösten Materien » semble se référer exactement à l'idée aristotélicienne de matière dissoute par l'humide.

Mais la conception aristotélicienne du goût n'influence pas seulement l'idéologie occidentale de la saveur (*sapor*), mais également l'idéologie occidentale de la sagesse (*sapientia*). A partir d'Aristote, et à travers la médiation de la philosophie chrétienne, on ne peut révéler et s'appropriier le sens d'un discours sinon en le mâchant, c'est à dire en en brisant la solidité par la trituration de l'intellect. En d'autres termes, l'esthétique aristotélicienne du goût, filtrée par l'imaginaire de l'exégèse chrétienne, semble fonder l'idéologie occidentale de l'analyse : comprendre le sens, c'est le mâcher.

La médecine d'inspiration aristotélicienne, et notamment Galien<sup>6</sup>, offrirent ensuite à la philosophie occidentale de l'analyse un modèle de plus en plus sophistiqué de la mastication du sens. Dans le 10<sup>e</sup> chapitre du 1<sup>e</sup> livre du traité intitulé « ΠΕΡΙ ΔΥΝΑΜΕΩΝ ΦΥΣΙΚΩΝ », en latin « De naturalis facultatibus », on lit le passage qui suit :

Δοκῶ γάρ μοι δεῖξιν τὰ περὶ τὴν φυσικὴν τῆς τροφῆς οἰκονομίαν ὄργανά τε καὶ τὰς δυνάμεις αὐτῶν διὰ ταύτην γεγονότα. ἐπειδὴ γὰρ ἡ ἐνέργεια ταύτης τῆς δυνάμεως ἐξομοίωσίς ἐστιν, ὁμοιοῦσθαι δὲ καὶ μεταβάλλειν εἰς ἄλλα πᾶσι τοῖς οὐσὶν ἀδύνατον, εἰ μὴ τινα ἔχει κοινωσίαν ἢ δὴ καὶ συγγένειαν ἐν ταῖς ποιότησι, διὰ τοῦτο πρῶτον μὲν οὐκ ἐκ πάντων ἐδεσμάτων πᾶν ζῶον τρέφεσθαι πέφυκεν.

6. Voir Meyer–Steineg (1913) ; Brock (1929) ; Kovačić (2008).

Je dois donc montrer que les organes relatifs à l'élaboration de l'aliment, ainsi que les facultés de ces organes, sont créés en vue de la faculté nutritive. En effet, comme l'action de cette faculté est l'assimilation, et que l'assimilation et la transformation d'une substance dans une autre ne sont pas possibles pour toutes, s'il n'existe déjà dans leur qualités un rapport commun et une affinité, il en résulte d'abord que tout animal n'est pas destiné à se nourrir de toute espèce d'aliments. (trad. Charles Daremberg)

L'analyse lexicale du passage permet d'y saisir une isotopie : le but de la faculté digestive est identifiée comme « ἐξομοίωσις », « assimilation » ; mais on souligne en même temps que le « ὁμοιοῦσθαι », le « devenir semblable » de toute chose dans toute autre chose est impossible ; en outre, on explique que ce « devenir semblable » repose sur une « κοινωνία », « communion » et sur une « συγγένεια », « affinité », préalables. L'isotopie du passage se construit donc autour des morphèmes « ομο- », « κοιν- », « συν- », indiquant tous que le principe fondamental de la nutrition consiste à rendre la nourriture semblable à celui qui s'en nourrit. Cependant, cette affinité n'est pas toujours donnée et requiert, au contraire, une puissance, une action, un travail, qui éliminent de la nourriture tout ce qui ne peut pas être *assimilé* dans le sens littéral du mot, dans le sens de « rendre similaire ». Voici donc le but principal de la mastication : triturer et éliminer la nourriture, afin de la rendre semblable à l'organisme qui s'en nourrit, et donc assimilable. La mastication fait débiter la digestion justement car elle entame une *dis-gestio*, une gestion différenciée de la nourriture.

Dans un autre texte du corpus galénique, le ΠΕΡΙ ΧΡΕΙΑΣ ΤΩΝ ΕΝ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΩΜΑΤΙ ΜΟΡΙΩΝ, en latin « *De usu partium corporis humani* » (French 1979), Galien utilise deux métaphores pour expliquer le processus de la digestion : d'une part, le tamisage, le nettoyage, et la réduction en farine du blé, de sorte qu'il puisse ensuite être transformé en pain ; d'autre part, le pressurage, l'égouttage, et la fermentation des raisins en vue de leur transformation en vin (4, 1-4).

Ce passage de Galien, adoptant les processus de la panification et de la vinification comme métaphores pour expliquer la transformation de la nourriture en corps et sang humains, ne pouvait pas ne pas résonner avec l'imaginaire d'une religion dont le rite de fondation consiste dans la transsubstantiation du pain et du vin de l'Eucharistie dans le corps et le sang du Christ.

## 6. La spiritualisation de la mastication

En effet, la théorie du goût d'Aristote, ultérieurement spécifiée par Galien, devient la matrice par rapport à laquelle toute l'idéologie sémiotique chrétienne du rapport entre sens religieux, Écriture, et incarnation se modèle.

Le fidèle doit mâcher l'Écriture pour la transformer dans le corps du Christ, par une pratique exégétique où les mécaniques digestives d'humidification et de trituration sont spiritualisées.

Quant à la première, elle donne lieu à toute une tradition d'exaltation de la salive divine (Nicolson 1897). Déjà dans *In Marci evangelium expositio* (7, 32–5) de Bede le Vénérable, l'on trouve un commentaire de l'épisode, raconté par Marc, dans lequel Jésus rend l'ouïe et la parole à un sourd-muet en lui touchant les oreilles avec les doigts et en lui effleurant la langue avec de la salive. Bede en déduit que :

Sputum namque domini, saporem designat sapientiae, quae teste viro sapiente loquitur : Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita [Sir 24, 3]. Unde et alibi, sputo ejus terrae commixto, caecus natus illuminatur. Sputum etenim quod ex capite Domini descendit, divinam ejus naturam quae ex Deo est : portio terrae cui idem sputum immiscuit, humanam quae ex hominibus assumpta est, designat. Et per medicamentum ex sputo suo ac terra compositum, oculos caeci nati aperuit, quia genus humanum per confessionem utriusque suae naturae ab ingenitis errorum suorum tenebris eruit. Exspuens ergo Dominus linguam muti ut loqui valeat tangit, cum ora diu bruta ad verba sapientiae proferenda contactu seu pietatis informat.

En effet, la salive du Seigneur désigne le goût de la sagesse, qui, comme il est témoigné par la sagesse elle-même, dit : « Moi, l'ainée, je suis sortie de la bouche du Très-Haut » [Sir 24, 3]. Ailleurs, grâce à la salive du Seigneur, mélangée avec de la terre, un homme né aveugle est illuminé. En effet la salive, descendant de la tête du Seigneur, signifie sa nature humaine, qui provient de Dieu ; le morceau de terre, toutefois, mélangé avec la même salive, désigne la nature humaine du Seigneur, dérivant des hommes. Et par le médicament composé de salive et de terre il ouvre les yeux de l'homme aveugle, de sorte que la race humaine, par la confession de ses deux natures, puisse échapper à l'obscurité innée de ses propres erreurs. En crachant, donc, le Seigneur touche le muet de façon qu'il puisse avoir la force de parler, tout comme le Seigneur permet aux bouches longuement muettes, par le contact avec sa piété, d'offrir des mots de sagesse. [notre traduction]

Bède joue avec la commune étymologie de *sapor* et *sapientiae* ; il lit, dans l'épisode raconté par Marc, le témoignage d'une dialectique entre la nature divine et humaine du Christ, dialectique qui se reproduit également dans l'homme. Le mélange de salive et de terre est métaphore de cette dialectique, la salive y figurant un rappel à la bouche de Dieu, à son haleine, à sa ressemblance consubstantielle avec l'homme.

Qui donc veut récupérer l'haleine divine qui est en soi, accédant ainsi à la lumière comme l'aveugle du miracle, doit faire le tri des impuretés de l'Écriture, la mâcher, la mélanger avec de la salive pour en tirer la saveur de la sagesse. L'exégèse et la mystique médiévales compliquent cet imaginaire de la mastication de l'Écriture de façon prodigieuse, distinguant entre

*degustatio, masticatio, devoratio, ingluvies, nutrimentum, etc.*<sup>7</sup> Dans la *Lectura super Apocalypsim*, achevée en 1297<sup>8</sup>, le théologien franciscain Pierre de Jean Olieu<sup>9</sup> commente Apocalypse 10, 10 en y emphasissant le rôle exégétique de la mastication : l'Écriture ne doit pas être froidement lue ; au contraire, elle doit être fervemment dévorée, comme le suggère, on vient de le voir, le texte hébraïque de l'Apocalypse. Voici donc le commentaire de Pierre de Jean Olieu, dans la transcription de Paolo Vian, éditée par Alberto Forni<sup>10</sup> :

Nota quod non dicit « lege » sed « devora », nec dicit « vide » sed « accipe », quia [per] superfervidum et rapidum devotionis affectum et gustum vult libri spiritales sensus et intelligentias masticari et saporari et ad intima trahici (123).

Considère qu'il ne dit pas « lie », mais « dévore », et il ne dit pas « regarde », mais « prends », parce qu'il veut que la pensée spirituelle et intellectuelle du livre soit mâchée, savourée, et transmise dans l'intériorité par une affection et un goût très fervent et rapide.

Dans l'exégèse médiévale, donc, la mastication du texte sacré n'est pas uniquement figure de l'analyse intellectuelle, mais métaphore d'un rapport à la fois personnel et chaleureux avec la parole divine : il faut avidement la détruire afin d'en apprécier rapidement le jus, exactement comme on ressent la saveur de la nourriture lorsqu'elle est mâchée dans la bouche.

La *Lectura super Apocalypsim* exerça une influence profonde sur Dante Alighieri<sup>11</sup>, qui fréquenta le couvent de Saint Marc à Florence lorsque Pierre de Jean Olieu y écrivait son commentaire. Le *Convivio* de Dante est un essai doctrinaire reposant entièrement sur la métaphore du banquet. La mastication y joue un rôle de premier plan (Guidi 1970). Ceux qui n'ont pas de dents, souligne Dante au début de l'ouvrage, ne pourront s'approcher aux mets de la sagesse qu'il contient et offre :

E però ad esso non s'asetti alcuno male de' suoi organi disposto, però che né denti né lingua ha né palato; né alcuno assettatore de' vizii, perché lo stomaco suo è pieno d'omori venenosi contrarii, sì che mai vivanda non terrebbe (Conv. I I 12).

Toutefois, personne ne s'y asseye dépourvu de ses organes, des dents, de la langue et du palais ; et personne qui fréquente les vices, car son estomac est plein d'humeurs venimeuses contraires, de sorte qu'il ne garderait jamais la nourriture. [notre traduction]

7. La littérature à ce sujet est abondante ; voir Bynum (1984) ; (1987), pp. 132, 151, 157, 378 n. 141 ; (1991), pp. 185, 369 n. 20 sur les figures de la mastication dans la mystique féminine médiévale. Pour une synthèse, Dailey (2012).

8. Voir Manselli (1955); Burr (1993); Boureau et Piron (1999).

9. Sérignan, Hérault, 1248 – Narbonne, 14 mars 1298.

10. Ms. lat. 713 BNF (1318–1319).

11. Voir Forni (1999), (2006), (2008).

Dante hérite de Pierre de Jean Olieu l'idée d'une mastication spirituelle qui, seule, permet une digestion optimale de la sagesse. Toutefois, la *Lectura super Apocalypsim* n'en est pas la seule source. Dante connaissait sans doute le passage du commentaire d'Albert le Grand<sup>12</sup> à l'Évangile de Matthieu où l'on interprète de façon minutieuse le récit de la multiplication des pains et des poissons (14, 14–21)<sup>13</sup>. D'après le texte latin commenté par Matthieu, Jésus « acceptis quinque panibus, et duobus piscibus, aspiciens in caelum benedixit et fregit, & dedit discipulis panes », que la TOB traduit comme « il prit les cinq pains et les deux poissons et, levant son regard vers le ciel, il prononça la bénédiction ; puis, rompant les pains, il les donna aux disciples, et les disciples aux foules ». Le geste de briser le pain, qui reviendra lors de l'institution de l'Eucharistie, dérive de la bénédiction juive du pain au début du repas et a fait l'objet d'une littérature talmudique abondante. Mais Albert le Grand lui attribue tout un sens figural par la référence aux théories du goût et de la digestion d'Aristote et de Galien. Albert le Grand écrit (1, 6, Lyon 1651, p. 288) :

Cibus enim non bene tota virtute nutrit nisi fractus sit : quia naturae opus suctione perficitur. Suctio autem magis est de interiori medulla quam de cortice exteriori : et hoc magis in cibo verificatur mentis, ubi frequenti meditatione et expositione medulla exugitur.

La nourriture en effet ne nourrit pas avec toutes ses vertus si elle n'est pas fractionnée : parce que le travail de la nature se parfait avec la suction. La suction est majeure dans la moelle que dans l'écorce extérieure : et cela est encore plus vrai en ce qui concerne la nourriture de l'esprit, où la moelle est sucée entièrement par la méditation et l'exposition fréquentes. [notre traduction]

Lorsque Dante écrivit son *Convivio*, entre 1304 et 1307, promouvant l'idée d'une sagesse dont la saveur ne peut se goûter que par une appropriation amoureuse mais analytique, brisant l'écorce de la nourriture spirituelle pour en atteindre la moelle, il avait à l'esprit l'exégèse figurale proposée par Pierre de Jean Olieu à propos de l'Écriture dévorée dans l'Apocalypse ainsi que l'interprétation métaphorique du pain brisé retrouvé dans le *Super Matthaeum* d'Albert le Grand (Bartoli 2012).

Une troisième source, ni théologique ni exégétique, mais médicale, inspirait Dante, à savoir les écrits du médecin florentin Taddeo Alderotti (Thaddée de Florence)<sup>14</sup>, dont le nom apparaît, d'ailleurs, dans le douzième canto du Paradis. Auteur de l'un des premiers textes de médecine en langue vulgaire, *Della conservazione della salute*, et professeur auprès de l'Université

12. Lauingen, entre 1193 et 1206 – Cologne, 15 novembre 1280.

13. Voir Hoenen et Libera (1995) ; Falzone (2010).

14. Florence, 1215 – 1295.

de Bologne à partir de 1260, il fut probablement le médecin le plus célèbre de son époque, propagateur des théories médicales de Galien au 13<sup>e</sup> siècle. Dans ses *Expositiones in subtilissimum Joannitii Isagogarum libellum*<sup>15</sup>, et précisément dans le 28<sup>e</sup> chapitre, consacré à « *De modis ciborum* », Alderotti s'attarde sur le pain comme « *omne vitae sustentamentum* », « soutien de toute vie », à la fois corporelle et spirituelle, mais il insiste que ce pain doit être « *mundus, recens et fermentatus* », à savoir « pur, récent, et fermenté », élaboré et filtré en somme par l'action de la mastication.

L'évolution de la figure de la mastication dans l'imaginaire spirituel du Christianisme ne s'arrête pas avec Dante. Au contraire, pendant toute la première modernité, les théologiens catholiques débattent sur la façon la plus appropriée de relier l'institution de l'Eucharistie avec le sacrifice de la croix (Kilmartin 1998, pp. 172–8). Plusieurs répondent à la question par la théorie de l'*immolatio* (*ibidem*, pp. 190–2), à savoir emphasiant la destruction du corps de la victime : tout comme le pain est brisé dans l'Eucharistie, ainsi le corps du Christ fut brisé sur la croix pour le salut de l'humanité. Ensuite, les souteneurs de cette théorie divergeront quant au moment rituel qui spécifiquement incarne la destruction : Melchior Cano<sup>16</sup> la retrouvera dans la fraction du pain (*De locorum usu in scholastica disputatione*, 12, Venise 1759, pp. 336–7), tandis que Robert Bellarmin<sup>17</sup> adoptera encore une fois la *manducatio* comme pilier figural de la transsubstantiation (*De controversiis christianae fidei*, 3 : « *De sacramento Eucharistiae* », 1, 5 ; Paris 1608, pp. 359 et seq.). Mais cela est matière pour un autre article.

## 7. Conclusion

En guise de conclusion, il faut peut-être récapituler le parcours suivi dans les pages qui précèdent. Pour le fondamentalisme religieux, l'articulation du champ sémantique de la nourriture consiste essentiellement dans l'identification d'une série de frontières, les plus contraignantes possibles, distinguant les fidèles des infidèles, les inclus des exclus, les amis des ennemis. Le fondamentalisme de la laïcité, lorsqu'il essaie d'écraser une minorité en humiliant ses frontières alimentaires, n'échappe point à cette définition. Cependant, comme on l'a montré, il existe une façon différente de construire l'identité religieuse par la référence à la nourriture. Ce parcours, dont on retrouve des traces dans la lecture talmudique de la Torah (Volli 2012), mais qui prend son essor surtout après l'invention augustinienne d'une « bouche intérieure

15. Voir Siraisi (1987) et (1981).

16. Tarancón, Cuenca, 1509 – Madridejos, Toledo, 30 septembre 1560.

17. Montepulciano, Toscane, 4 octobre 1542 – Rome, 17 septembre 1621.

de l'âme », prescrit une identité qui ne se bâtit pas par l'interdiction de telle ou telle nourriture mais par la promotion d'une technique alimentaire intérieure, symbolisant le rapport à garder avec la transcendance et sa parole. A partir de la théorie aristotélicienne du goût, ultérieurement articulée par la médecine galénique, l'exégèse et la spiritualité chrétiennes médiévales développent un imaginaire de plus en plus complexe et subtil de la mastication, jusqu'à la synthèse que, par le biais de Pierre de Jean Olieu, Albert le Grand, et Thaddée de Florence, en proposera Dante dans le *Convivio*. Le message ultime que cette tradition lègue à la culture occidentale survit, mutatis mutandis, dans l'idéologie du sens qui caractérise le projet sémiotique : comprendre le sens d'un texte c'est le briser, en mâchant son écorce par une certaine technique de mastication, c'est-à-dire par une certaine analyse, afin d'en atteindre la moelle, le sens ultime. Rien ne s'éloigne davantage de cet imaginaire du sens brisé, mâché, ruminé, de l'idéologie sémiotique des fondamentalismes, et notamment des fondamentalismes religieux, pour lesquelles le texte est à avaler intégralement, sans distinction entre écorce et moelle, et surtout sans l'exigence d'une action personnelle, d'une appropriation fervente mais sélective de la parole divine (Leone 2014).

Est-on donc condamnés à être témoins, encore pendant des siècles, de cette frontière infranchissable, entre une humanité dont l'identité se construit par l'adhésion à des signes extérieurs, et une humanité qui, au contraire, construit son identité dans l'élaboration d'un langage intérieur, personnel ? Peut-être. Mais peut-être serait-il erroné d'identifier cette frontière avec une frontière entre géographies idéologiques, tels que l'Occident et l'Orient, ou entre religions, comme le Christianisme et l'Islam. A ce propos il faut rappeler que le nom latin de Joannitus, dont le « *subtilissimus libellus* » avait inspiré les « expositions » de Taddeo Alderotti, et indirectement le *Convivio* de Dante, recèle l'identité de Hunayn ibn Ishaq<sup>18</sup>, médecin arabe de Bagdad, de religion chrétienne nestorienne, dont les traductions arabes permirent aux textes de Galien, perdues en grec, de survivre au Moyen-Âge (Salama-Carr 1990) et, notamment par les traductions latines d'Accursius de Pistoia (Wüstenfeld 1877, p. 81), de parvenir jusqu'à Florence et jusqu'à Dante.

De nos jours des idées et des images atroces nous arrivent de Syrie et d'Iraq ; autrefois, de Bagdad provenaient les traductions qui permirent à l'Occident de reconnaître son passé et bâtir sa rationalité. Puissent un jour l'Occident et l'Orient retrouver ce banquet commun de textes mâchés dans la bouche de la traduction, offerts à la construction d'un sens commun, consommés fervemment, sans autre fin que le goût de la sagesse, *sapor sapientiae*.

18. Al-Hirah, 808-Bagdad, 873. Voir Bergsträsser (1913) et (1932) ; Sezgin (1996) et Saleh (2013).

## Références bibliographiques

- BARTHES R. (1961) *Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine*, « Annales. Économies, Sociétés, Civilisations », 16, 5 : 977–86.
- BARTOLI V. (2012) *Similitudini e metafore digestive e nutrizionali nel Convivio e nella Commedia*, « La cultura », 1 (avril) : 65–94.
- BERGSTRÄSSER G. (1913) *Ḥunain ibn Ishāq und seine Schule. Sprach- und literargeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen*, Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, Leyde.
- (1932) *Neue materialien zu Ḥunain ibn Ishāq's Galen-bibliographie*, Deutsche morgenländische gesellschaft, Leipzig
- BIRNBAUM P. (2013) *La République et le cochon*, Seuil, Paris
- BOUHOT J.-P. (1970) *Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus Imperfectum in Matthaeum*, « Vigiliae Christianae », 24, 3 (septembre) : 197–209.
- BOURDIEU P. (1979) *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- BOUREAU A. et S. PIRON (dirs.) (1999) *Pierre de Jean Olivi (1248–1298) : Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société* [Études de philosophie médiévale, LXXIX], Vrin, Paris.
- BOUZAR D. et C. CAUPENNE (2014) « Une nouvelle forme d'embrigadement des mineurs et des jeunes majeurs dans le terrorisme », rapport du *Centre de prévention contre les dérives sectaires liées à l'Islam*, en ligne; accessible dans le site [www.cpsdi.fr/](http://www.cpsdi.fr/) [dernier accès le 7 décembre 2014].
- BOYLAN M. (1982) *The Digestive and 'Circulatory' Systems in Aristotle's Biology*, « Journal of the History of Biology », 15, 1 (printemps) : 89–118.
- BROCK A.J. (1929) *Greek Medicine, Being Extracts Illustrative of Medical Writers from Hippocrates to Galen*, Dent, Londres.
- BURR D. (1993) *Olivi's Peaceable Kingdom: a Reading of the Apocalypse Commentary*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie.
- BYNUM C.W. (1984) *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*, « Women's Studies », 11 : 179–214.
- (1987) *Holy Feast and Holy Fast : the Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Oakland, CA.
- LEONE M. (2014) *Sémiotique du fondamentalisme religieux : messages, rhétorique, force persuasive*, l'Harmattan, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. (1964) *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.
- (1967) *Du miel aux cendres*, Plon, Paris.
- (1968) *L'Origine des manières de table*, Plon, Paris.

- MAGEE J.M. (2000) *Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle*, « Phronesis », 45, 4 (November) : 306–30.
- MANSSELLI R. (1955) *La Lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome.
- MEYER–STEINEG T. (1913) *Studien zur Physiologie des Galenos*, « Archiv für Geschichte der Medizin », 6, 6 (mars) : 417–48.
- MOIOLI M.L. (2010) « La *manducatio* del rotolo nell'Apocalisse di Giovanni », dans G. Zanetto et M. Ornaghi (dirs.) *Documenta antiquitatis : atti dei seminari di Dipartimento 2009*, Cisalpino, Milan, 161–9.
- NICOLSON F.W. (1897) *The Saliva Superstition in Classical Literature*, « Harvard Studies in Classical Philology », 8 : 23–40.
- PIEMONTE G. (1996) « Recherches sur les *Tractatus in Matheum* attribués à Jean Scot », dans G. Van Riel, C. Steel et J. McEvoy (dirs.) *The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Leuven University Press, Louvain, 321–50.
- PREUSS J. (1911) *Biblich–talmudische Medizin : Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, S. Karger, Berlin.
- RÖBKES M. (2013) *Religion, Ernährung und Gesellschaft : Ernährungsregeln und –verbote in Christentum, Judentum und Islam*, Diplomica Verlag, Hamburg.
- SALAMA–CARR M. (1990) *La traduction à l'époque abbasside : l'école de Ḥunayn ibn Ishāq et son importance pour la traduction*, Didier érudition, Paris.
- SALEH N.A. (2013) *The Physician of the Caliphs*, Quartet, Londres.
- SEZGIN F. (1996) *Ḥunain ibn Ishāq (d. 260/873) : Texts and Studies*, Institute for the History of Arabic–Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main.
- SIMONETTI M. (1969) *Note sull'Opus imperfectum in Mathaeum*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spolète.
- SIRAISI N. (1977) *Taddeo Alderotti and Bartolomeo da Varignana on the Nature of Medical Learning*, « Isis », 68 : 27–39.
- (1981) *Taddeo Alderotti and His Pupils, Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton
- STABILE G. (2008) « *Sapor–sapientia* : tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica », dans C. Leonardi e F. Santi (dirs.) *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Florence, 287–344.
- STANO S. (2014) « Eating the Other. A Semiotic Approach to the Translation of the Culinary Code », thèse doctorale, Université de Turin et Université de la Suisse Italienne.

- TAYLOR M.T. (2009) *Critical Absorption: Kant's Theory of Taste*, « MLN », 124, 3, German Issue: « Emotionality » (avril) : 572–91.
- VOLLI U. (2012) « Libertà dal Sinai », dans L. Berzano (dir.) *Crederè è reato ?* Edizioni Messaggero Padova, Padoue, 51–62.
- WIT H.C.D. DE (1994) *Histoire du Développement de la Biologie*, 3 vols., Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, Lausanne.
- WÜSTENFELD F. (1877) *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Dieterich'sche verlags-buchhandlung, Göttingen.
- ZELLER B.E., M.W. DALLAM, R.L. NEILSON et N.L. RUBEL (dirs.) (2014) *Religion, Food, and Eating in North America*, Columbia University Press, New York.
- ZUCKER A. (2005) *Aristote et les classifications zoologiques*, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve.