

LE CORPS DU PAIN ET LA MAISON DU PERE

Claude Macherel

Université Paris X, Nanterre

Dans ce qui fut pendant quinze siècles le centre de gravité rural et chrétien de l'Occident, l'anthropologue et l'historien trouvent l'ensemble de pratiques, de savoirs et de symboles le plus riche jamais greffé sur le cycle de production qui conduit du grain au pain, *dal grano al pane*, de la terre à la table, en passant par la meule, le pétrin et le four.

Depuis le grain qui produit des fruits au centuple à condition d'être mis en terre, d'y mourir et d'en ressusciter («Si le grain ne tombe en terre et ne meurt, dit Jésus, il reste seul; s'il meurt il porte beaucoup de fruits...» [Jn. 12.24]), du grain donc jusqu'au pain qu'un rite transforme en corps vivant et reproductible à l'infini d'un dieu mort, enseveli, puis ressuscité («Tandis qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples en disant: "Prenez, et mangez, ceci est mon corps"» [Mt 26.26]) (1), le Christ et le christianisme après lui ont articulé avec force toutes les figures d'une symbolique néolithique: celles d'une céréale cultivée et celles de la nourriture cuite au four qu'on en tire.

Aux yeux du croyant comme à ceux de l'anthropologue, les énoncés fondateurs du rite eucharistique sont vrais et le rite est efficace: il produit la transformation énoncée. Mais tandis que le croyant croit à la réalité de l'objet de sa croyance («le Verbe fait chair», «la présence réelle», «la vie éternelle», etc.), l'anthropologue sait que seule la croyance est réelle. L'objet de l'anthropologue n'est pas extérieur aux pratiques et aux représentations partagées qui soutiennent la croyance dans l'espace social, il est en elles.

Question anthropologique: à quelles conditions l'énoncé «Ceci est mon corps», prononcé sur du pain, est-il crédible? Deux conditions me semblent devoir être remplies.

Il faut que la culture ambiante assimile sous quelque(s) rapport(s) du pain en général au corps humain en général,

faute de quoi l'énoncé n'aurait aucun sens recevable, qu'il soit religieux ou autre. Cette condition doit se trouver vérifiée aussi bien dans la culture hébraïque au temps de Jésus, que dans les cultures pour lesquelles la transformation eucharistique a été par la suite, et pour longtemps, le rite religieux majeur.

Il faut, aussi, que l'être singulier qui énonce cette identification du pain à un corps particulier (Jésus parlant en son nom de son propre corps d'abord; puis tout officiant parlant au nom de Jésus-Christ du corps de celui-ci ensuite) soit autorisé à le faire, faute de quoi la transformation énoncée, sa validité n'étant pas reconnue, n'a lieu que dans la tête de celui qui l'énonce (2).

Telle est, pour l'essentiel, la problématique anthropologique de ce que les théologiens appellent "le mystère de l'eucharistie". On voit qu'elle met en place, dans une perspective unifiée, quatre directions de recherche, puisque chaque condition demande à être validée dans deux contextes historiques distincts, centrés l'un sur Jésus et son temps, l'autre sur l'Eglise et les siens.

Je commencerai par résumer quelques résultats de recherches antérieures dans deux de ces directions, la deuxième et la quatrième. Je me demanderai ensuite quel sens recevable l'énoncé «Ceci est mon corps» pouvait-il avoir pour Jésus lui-même, par rapport à sa propre vie. Question qui relève du troisième volet de notre problématique et qui, à être posée dans une perspective ethno-biographique, conduit à remonter de l'invention de l'eucharistie à la naissance de son inventeur. Ce qui conduit, comme on verra, à remonter du pain au grain.

La relation d'identité qu'établit le constat verbal «Ceci est mon corps» n'est exceptionnelle qu'en égard à la personne singulière de celui qui l'énonça, en prenant avec les Douze son dernier repas - et au destin - exceptionnel de cet énoncé. Pour le reste, cette assimilation du pain à un corps, et réciproquement, est la chose peut-être la mieux partagée du monde dans les sociétés issues, en Occident, de la révolution néolithique.

Cette assimilation très commune, l'allemand l'exprime avec une netteté exemplaire dans l'origine identique, la similitude phonétique et la permutation sémantique fréquente des mots *Laib* (miche de pain) et *Leib* (corps). Au vrai, dans toute l'étendue de l'espace social où le christianisme est né et où il

s'est diffusé, ce ne sont pas seulement le pain et le corps humains qu'on trouve métaphoriquement équivalents, et permutable en maints contextes. C'est l'ensemble des techniques et des ustensiles de la panification qui, associés aux représentations que les hommes se sont formées de processus hasardeux, mystérieux et vitaux (fermentation, cuisson au four, digestion), leur ont servi à concevoir et à formuler une représentation des processus, non moins mystérieux et vitaux, de la reproduction humaine et des êtres qui en sont le fruit (3).

Des enfants qui croissent «comme une pâte (à pain)», c'est-à-dire vite et bien, à ceux qui grandissent mal et qu'on dit avoir été « effrayés », comme on le dit d'une pâte à pain quand elle ne veut pas lever ou comme une femme enceinte peut l'être d'une frayeur qui marquera l'enfant dans sa chair, en passant par la « bonne pâte (d'homme) » ou la « pâte molle »; de l'identité partagée de la maisonnée, que d'innombrables paysanneries signifient au moyen d'expressions du type « au même pain et au même feu », « a uno pane e uno vino », jusqu'au four conçu comme une matrice utérale et féconde, s'il est chaud (enfournier son pain dans un four froid, dit Hérodote - *Histoires* V, chap. 92 - c'est comme s'unir à une femme morte), en passant par la cuve à levain qui servait de berceau dans les campagnes polonaises (Maurizio 1932: 509-512), ou encore le racloir à pétrin, symbole en Corse de la capacité reproductrice des femmes parce qu'il sert à détacher les derniers restes de pâte, mis de côté pour servir de levain lors de la panification suivante (Desideri 1984); des gestes de l'enfournement, assimilés du point de vue masculin à ceux de la copulation en même temps qu'au tir des armes (à l'enseigne d'expressions comme tirer un coup), au levain conçu comme «éternel» parce qu'il se reproduit et à la fournée de pain, conçue et nommée à l'image du fardeau dont l'accouchement délivre la femme enceinte, en passant par le geste de rompre, partager et distribuer le pain, privilège du père de famille par quoi il marque qu'il est le maître nourricier de la vie des siens, et de sa reproduction socialement agencée: la liste et l'analyse pourraient être longues, des pratiques et des représentations qui lient le pain et le corps, la panification et la reproduction. Toutes ont pour foyer une commune préoccupation: manifester par des symboles le souci qu'on a d'assurer sur terre, au travers et au-delà de travaux passagers,

de nourritures consommables et de corps mortels, la continuité sociale des processus vitaux.

Tout indique que ces pratique et ces représentations, livrées par l'ethnographie contemporaine, sont aussi anciennes que les processus de panification eux-mêmes: on trouve, à vingt-cinq siècle de distance, des équivalents de la métaphore grecque signalée par Hérodote au Ve avant Jésus-Christ. Et l'étude des transformations du rite eucharistique dans la longue durée montre que la symbolique sexuée du pain, notamment celle qui assimile l'action du levain dans la pâte à une fécondation, fut directement associée pendant longtemps, par les fidèles si ce n'est par les théologiens, à l'efficacité surnaturelle du "pain de vie" consacré dans le rite. C'est ce que donne à penser une innovation rituelle majeure, progressivement imposée par l'Eglise de Rome entre le IXe et le XIe siècles: le remplacement, pour servir à la consécration, du pain levé utilisé jusqu'alors par du pain non levé, azyme (Batiffol 1923: 145 *sq.*; Geiselman 1933: 21 *sq.*; Jungmann 1948: I 108 et II 40 *sq.*) (4).

Il faut voir que ce changement impliquait la suppression pure et simple de la dernière relation directe subsistant entre le peuple, ses productions, ses oblations et les opérations surnaturelles que, sur la table de l'autel, des clercs effectuaient à la fois au nom du peuple et au nom du Christ. Le rite eucharistique, à mesure que l'Eglise multipliait autour de lui les signes et les écrans de la sacralisation, avait certes beaucoup perdu de la simplicité communautaire et communionnelle qui avait été sienne aux temps apostoliques, avant que l'Eglise ne commencât à fondre en un tout ses préoccupations proprement religieuses et les soucis politiques du bien commun en tant que chose publique. Mais l'usage, conservé malgré tout, de faire recevoir par l'officiant, à l'offertoire, du pain que les fidèles avaient eux-mêmes pétri, fait lever, façonné et cuit, du pain qu'ils donnaient à Dieu et qu'ils recevraient transformé en retour des mains du prêtre, pour le consommer comme le corps du Christ, cet usage avait maintenu vivace pendant plus de huit cents ans un ensemble de relations et de significations fondamentales.

L'offrande du pain véhiculait en effet des représentations propres à une religion et à une culture singulières dans les formes signifiantes de l'échange par dons, c'est-à-dire du

système de création, d'expression, de reproduction et de régulation des liens humains le plus ancien et le plus répandu qui soit (Mauss 1951). Fréquemment, à la messe comme en d'autres cas innombrables de par le monde, les échanges entre vivants incluent dans le circuit des morts et des partenaires surnaturels représentés. A partir du IV^e siècle, une pratique s'était greffée sur le rite eucharistique, avec un succès et des développements considérables: celle d'affecter les offrandes rituelles à des intentions particulières, par-dessus tout au rachat des péchés, au profit des vivants ou des morts. Au VI^e siècle, Grégoire le Grand raconte dans ses Dialogues comment un prêtre reçoit la visite de l'âme d'un trépassé, qui lui donne du pain et lui dit: « Offre ce pain au Dieu Tout-puissant à mon intention, que tu puisses ainsi intercéder pour mes péchés» (Strawley 1969: 555).

Le remplacement du pain levé de tous les jours - offrande que les fidèles prélevaient sur les subsistances élémentaires du groupe domestique - par du pain azyme, produit de techniques et de mains *ad hoc*, isolé de la plèbe et de la glèbe, comme un fil conducteur par sa gaine, avant même d'être consacré, ce remplacement porta la hache dans des réseaux d'échanges et de communication d'une remarquable densité. Il coupa la principale voie d'accès direct aux ressources surnaturelles dispensées par le rite eucharistique dont les laïcs disposaient encore. En substituant l'azyme au pain levé, les clercs s'étaient assurés un monopole absolu sur cet accès : les énergies captées par le rite et son intense jeu d'échanges passeraient désormais toutes, à l'aller comme au retour, par leurs mains et leurs bouches consacrées.

Les fruits de cette innovation ne se firent pas attendre. Il y en eut de forts brillants, telles les solennités liturgiques mûries dans la vie organisée et protégée des grands monastères. Il y en eut de plus desséchés. Car cette coupure est la cause majeure de que des auteurs publiant *sousimprimatur* décrivent comme un dépérissement, une « extraordinaire réduction » du culte eucharistique entre les IX^e et XII^e siècles, précisément (Trens 1952: 14 *sq.*; Matern 1962: 2-4). La masse des croyants s'écarte de la messe et d'une table communionnelle qui, en termes de participation et d'échange symbolique, n'a plus que des miettes insubstantielles à leur offrir. Quand, au XI^e siècle, on achève

d'imposer partout la substitution, il n'y a guère, pour communier encore au corps vivant du Christ, que le personnel consacré de l'Eglise et la frange agonisante des fidèles - puisque l'eucharistie est alors devenue le sacrement par excellence des mourants.

Si l'enjeu central de la consécration du pain et de sa consommation est la maîtrise rituelle du sens donné à la vie humaine par le système chrétien, alors la fraction cléricale de l'Eglise, en parachevant sa main-mise sur le rite, s'est enlevée à cette époque les moyens de maîtriser humainement ce sens. Il était désormais impossible aux laïcs, fraction de la société à laquelle la reproduction de la vie et la production des moyens de l'entretenir incombait physiquement, *in rem*, de se reconnaître dans la représentation intégralement cléricale que le rite nouvelle manière donnait de ces processus vitaux.

De fait la piété populaire, privée de ce qui avait été son foyer, fuse dès lors en tous sens. Les hosties et les calices miraculeux se multiplient, auxquels toutes sortes de vertus curatives et magiques sont prêtées (5). Mais qui comprend encore quelque chose aux opérations de la consécration? Le clergé lui-même donne, aux vues simples du théologien Paschasius, « des expressions de plus en plus crues. On conçoit une transformation des éléments si complète qu'il n'est plus possible de parler de signes. Au Xe siècle, certains poussent l'idée d'un miracle physique si loin qu'on assure couramment, rapporte Bérenger, que le sacrement donne aux croyants une petite portion de chair, *portiuacula carnis* à manger» (Strawley 1969: 557).

L'efficacité proprement symbolique, ou religieuse, du rite eucharistique, suppose que ses opérations constitutives, toutes enracinées qu'elles soient dans le substrat quotidien qu'on vient d'esquisser, s'en détachent et s'en distinguent par quelque(s) trait(s). Consacrer et panifier, ce n'est pas tout à fait la même chose. Le trait décisif, celui qui, à proprement parler, rend socialement réelles les opérations de consécration du pain, c'est la consécration du consacrant. Ce dernier a qualité pour reproduire les énoncés et les gestes de la Cène en ce qu'il est, à l'image de Jésus lui-même, un homme au sens mâle du terme, et un homme que sa consécration au service de Dieu et de son Eglise met hors circuit sexuel et matrimonial. C'est-à-dire apte à

effectuer, sur des substances fortement identifiées à la perpétuation de la vie des corps, des opérations verbales tendant à perpétuer celle des âmes.

Les deux registres, quotidien et sacré, sont restés associés dans le rituel eucharistique aussi longtemps qu'on mit sur l'autel du pain produit par les fidèles eux-mêmes, et offert par eux pour qu'il soit sacrifié et consacré par le prêtre, médiateur central de leurs relations avec Dieu. Le rite alors reliait la terre au ciel, puisque le pain que les donateurs avaient tiré de leurs champs leur revenait, pour qu'ils le mangent, changé en corps immortel de leur Sauveur. Ce lien une fois rompu, la masse des fidèles a déserté la table des autels. Et les clercs, de leur côté, faute de pouvoir vouer à la symbolisation des processus vitaux le sens de ce qu'ils faisaient en consacrant, le vouèrent finalement à la vénération du Verbe pur, sublimé dans les opérations transcendentales de la métaphysique scolastique (XIIe-XIIIe siècle), et aussitôt proposées à l'adoration des fidèles dans le geste de l'élévation (introduit à Paris à la fin du XIIe siècle). Geste dont la Fête-Dieu allait ensuite constituer, à l'échelle de toutes les paroisses de la chrétienté à partir du début du XIVe siècle, une formidable amplification annuelle.

Les fidèles, cependant, ne renoncèrent pas à intégrer la production de leur pain quotidien, avec les représentations qu'elle supportait, au rite de la messe. Ils le firent en greffant sur lui un usage hautement symbolique, et qui s'est perpétué un peu partout jusqu'à la fin XIXe, voire au milieu du XXe siècle: apporter à la messe du pain levé à la maison, le faire bénir par le prêtre, le partager et le redistribuer ensuite parmi eux, au travers souvent de circuits d'échange indirect d'une grande complication (6). L'origine du pain béni est datée. Cet usage remonte à l'époque carolingienne, soit l'époque même où l'Église commença à remplacer le pain levé par des azymes.

Ceci rappelé, cherchons maintenant à répondre à la question du sens que l'énoncé «Ceci est mon corps» pouvait avoir pour Jésus lui-même, au moment où il l'énonça. La question concerne l'identité de Jésus, puisque l'énoncé a pour objet de faire reconnaître une transformation symbolique du corps, l'une des trois composantes majeures, avec la trajectoire sociale et le(s) nom(s) personnel(s), de toute identité individuelle (Macherel 1989).

Ce que les théologiens appellent le "mystère" de l'eucharistie, les Pères l'ont très tôt conçu comme symétrique d'un autre mystère majeur de cette religion, celui de "l'incarnation" (Strawley 1969: *passim*). Sans quitter la perspective anthropologique, nous allons rechercher quel rapport il peut y avoir entre, d'une part, l'identification opérée par Jésus à la veille de sa mort entre son corps de chair et du pain, de l'autre les circonstances de la naissance de ce corps trente-trois ans plus tôt, telles que les évangiles les rapportent.

Le seul évangéliste à donner un récit détaillé de la conception et de la naissance de Jésus est Luc. Son récit a très probablement été rédigé d'abord en hébreu, peu de temps après la mort du Christ. S'agissant de la naissance et de l'enfance de celui-ci, Luc paraît faire fond sur le témoignage directement recueilli de Marie, mère de Jésus (Tresmontant 1987). Témoignage capital, y compris pour Jésus lui-même, qui étaya une bonne part de la construction de son identité sur ce qu'en grandissant il apprit, de la bouche de sa mère, des circonstances de sa naissance.

Le récit de Luc commence par mettre en parallèle la conception de Jean et celle de Jésus. Il est, dans cette partie, charpenté comme un mythe par un grand nombre de symétries et d'inversions. En voici le tableau :

<i>Jean</i>	<i>Jésus</i>
une vieille femme (Elisabeth)	une jeune fille (Marie)
mariée	non mariée
à un prêtre (Zacharie)	à un artisan (Joseph)
elle est stérile	elle est féconde
un messenger de Yahvé (Gabriel) annonce une naissance miraculeuse au futur père	un messenger de Yahvé (Gabriel) annonce une naissance miraculeuse à la future mère

il doute	elle croit
il est réduit au silence	elle parle (c'est le Magnificat)
la fécondation est sexuée	la fécondation est assexuée
l'enfant naît le premier	l'enfant naît le second
...dans la maison paternelle...	... hors de toute maison paternelle...
[... au solstice d'été]	[... au solstice d'hiver] (7)
il est nommé par son père	il a été nommé par le messager
au jour de sa circoncision	au jour de sa conception
a partir de là le soleil et l'enfant décroissent:	a partir de là, le soleil et l'enfant croissent:
Jean devient le second.	Jésus devient le premier.

Sans entrer dans une discussion détaillée, on se contentera d'indiquer la fonction globale de cette partie du récit. La tradition biblique fait état de plusieurs naissances exceptionnelles dans les généalogies du peuple élu, toutes marquées du sceau de l'intervention divine: Isaac, Joseph, Benjamin... La mise en parallèle de la conception de Jean et de celle de Jésus rapproche ces deux enfants de leurs prédécesseurs en exception (Jean leur ressemble en tous points) en même temps qu'elle confère par contraste, à la conception de Jésus, un caractère tout à fait singulier: au lieu de naître de trois (Yavhé + un couple), Jésus naît de deux seulement (Yavhé + une femme). Ce qui, soit dit en passant, n'a qu'un seul précédent dans la tradition, avec inversion des sexes par rapport à Jésus: la

création d'Eve, tirée par Dieu du corps d'Adam (soit : Yavhé + un homme).

Ceci posé et Jean mis en réserve «dans les solitudes jusqu'au jour où il se manifesta devant Israël» (1.80), Luc en vient à la naissance de Jésus. Là, subitement et pour quelques versets (2. 1-8), le ton change. Plus de messager divin, plus de conception miraculeuse, plus de muet ni de prophète, mais un épisode simple, nu et poignant d'une histoire familiale bousculée par un édit de César Auguste, autrement dit par une péripétie de l'histoire du monde. C'est ici que peuvent se lire, me semble-t-il les signes cruciaux de la naissance de Jésus. Ces signes mettent en évidence une relation problématique entre l'enfant et sa filiation paternelle.

Mais rappelons, avant de les examiner, quelques données banales d'anthropologie de la parenté. S'agissant de concevoir et de mettre au monde des enfants légitimes selon les voies ordinaires, les choses ne se passent jamais toutes seules: elles se passent (les pratiques) et elles se pensent (les représentations). En bref, deux dimensions de la reproduction humaines, physique et sociale, sont distinguées. Côté physique, le plus long et le plus lourd du travail est féminin. Côté social de la (re)mise au monde par contre, les rôles s'inversent. Dans les sociétés régies, comme celles dont il question ici, par un système de filiation patrilinéaire, pratiquement tout ce qui est signes d'appartenance, individuellement portés, à un groupe familial ou lignager est conféré par le père. Et seuls les fils portent durablement, pour les transmettre si possible à une descendance, les signes reçus du père. Paternité ni filiation ne vont de soi. Un long travail social est nécessaire pour attacher ces composantes d'identité, ces signes d'une origine et d'une appartenance, au corps d'enfants issus, eux, d'une mère toujours certaine. Ce travail engage au premier chef le langage, des processus et des procédures de reconnaissance, par les autres et l'enfant lui-même, de l'attribution à un corps d'une position dans l'espace social.

Revenons au récit de Luc. Le signe pivot de la constellation signifiante est la notion de maison. Eu égard à la fois à Joseph et au lieu de naissance de l'enfant, cette notion se présente sous trois aspects pertinents.

Le premier est la maison construite: des murs couverts d'un

toit. Joseph en a une, à Nazareth de Galilée. Fiancé à Marie, il l'a prise chez lui, sous son toit, bien qu'elle se soit trouvée enceinte avant qu'ils eussent habité ensemble (Mt. 1.18-21). Mais un édit du maître de l'univers, prescrivant de recenser ses habitants, éloigne Joseph et Marie de chez eux, alors qu'approche le terme de sa grossesse (Lc. 2.1). Jésus ne naît donc pas dans cette maison-là; il ne naît pas dans la maison de son père en ce sens-là.

L'occupant romain a ordonné à chacun de se faire recenser dans sa ville. En vertu de quoi le couple quitte la Galilée et se rend en Judée, dans la cité appelée Bethléem. Ce qui conduit au deuxième sens pertinent du mot maison: un groupe de parenté dont les membres se reconnaissent tous descendants d'un ancêtre commun, à raison d'une filiation qui est, ici, paternelle (patrilinéaire). A cet égard, Joseph appartient à la maison du roi David, Bethléem est le lieu de sa maison et il va de soi que le père devrait pouvoir transmettre les signes de cette appartenance généalogique à l'enfant qui va naître. Mais, à Bethléem où ils arrivent, il n'y a « pas de place pour eux à l'auberge » (Lc 2.7). Ils trouvent alors, au milieu de la campagne où des bergers paissent leurs troupeaux, dans une étable que toute l'iconographie chrétienne situera hors de la ville, un abri précaire. C'est là que naît l'enfant. Pour autant que Bethléem s'identifie à la maison de David, Jésus ne naît donc pas dans la maison de son père en ce sens généalogique-là non plus: il n'y a pas place pour la future mère, son époux et son fardeau, dans la ville de la maison du père.

Le nom de cette ville conduit au troisième sens pertinent du mot maison. Bethléem veut dire en effet « la maison du pain ». Dans la crèche champêtre où Marie a couché le corps de son enfant nouveau-né - c'est un fils - Jésus a donc vu le jour hors de la maison du pain de son père. Né, en somme, hors de toute maison paternelle, à tous les sens pertinents de l'expression. Hors même de toute maison humaine quelle qu'elle soit.

Ces événements familiaux lointains et très antiques, comment les connaissons-nous par le menu? Ceux qui les vécurent s'en souvinrent, à commencer par la mère, attentive comme elles le sont toutes aux signes marquants qui entourent la naissance de leur(s) enfant(s). Marie « garda ces choses dans son cœur » avant de les faire connaître, quand il serait en âge

de les entendre, à l'enfant ainsi marqué. La marque, apprise de sa bouche, est celle du manque de repères, du défaut de signes d'appartenance à une maison paternelle et terrestre, qu'elle soit de pisé, de mots ou du pain. La paternité étant ce qu'elle est, verbale et vulnérable, soumise à reconnaissance et à croyance, ce manque est assez commun. Mais voici qui l'est moins: l'homme que cet enfant devint se donna un père divin et une maison céleste. A la veille de sa mort, il donna aussi, en quatre mots, forme de pain à son corps.

Or, dans la logique de l'inclusion et de l'exclusion, du dedans et du dehors qui avait été celle de sa naissance, l'enfant né trois fois dehors avait été placé, sitôt mis au monde, on vient de le voir, «dans une mangeoire à bestiaux». Ce détail avait de l'importance pour Marie, et pour Luc à qui elle l'a transmis, puisque l'évangéliste le mentionne à deux reprises (2.7 et 2.12). Il est le signe de reconnaissance grâce auquel les bergers, conviés à se rendre auprès du nouveau-né, identifierons celui-ci. Signe d'identité et signe d'inclusion à la fois. Le nouveau-né a finalement trouvé une place en ce monde et sa première place, sa première inclusion est dans un récipient alimentaire.

Dans une mangeoire à bestiaux, il y a ce que toutes les crèches de la chrétienté y mettront: de la paille. Autrement dit cette part du blé qui, séparée du grain, revient aux animaux pour leur nourriture ou leur litière. L'autre part étant destinée à l'alimentation humaine, spécialement et moyennant les transformations convenables, sous forme de pain.

Jésus sur la paille de la crèche occupe donc la place vacante du grain. Sa première place en ce monde est celle d'une nourriture céréalière. C'est là l'une des deux sources, individuelle et biographique (l'autre est issue des représentations collectives greffées sur les processus qui transforment du grain en pain), de l'opération audacieuse que cet homme légua à ses disciples à l'autre bout de sa vie, en identifiant son corps qui allait mourir au corps immortel du pain.

Notes

1. Voir aussi Mc14.35, Lc 22.19 et Cor I 11.24, avec de légères variantes.
2. Etant entendu que, lorsqu'elle a lieu, la transformation prend place - selon l'expression commune retravaillée par Jonathan Smith (1987) - dans le corps (la tête) des participants au rite, en même temps que dans la portion d'espace social que leur assemblée constitue, et nulle part ailleurs. On aura reconnu dans cette formulation les deux modes de coexistence, ou d'incorporation, du social: individuel et collectif, mental et institutionnel (Cf. Bourdieu 1980: 94-98 et *passim*).
3. On reprend ici, en la résumant, la substance de précédents travaux (Macherel 1983, 1985). Pour une figuration de la reproduction humaine à partir des opérations de fromagerie, telle qu'on la trouve formulée à la fois par Aristote au IV^e siècle avant notre ère et par des bergers basques jusqu'au milieu du présent siècle, voir Ott (1979 et 1981).
4. Les informations et les analyses qui suivent, concernant l'histoire du rituel eucharistique, reprennent largement un travail récent (Macherel & Steinauer 1989: 69-110 et 241-255).
5. Les exemples sont innombrables. Au XII^e siècle, la vision du Christ enfant dans l'hostie ou sur le calice sera, «avec le saignement des reliques de la vraie croix, le miracle le plus fréquemment signalé» (Cottiaux 1963: 32 n.1). Pour l'étude fouillée d'un cas normand toujours vivace, celui du Précieux Sang de Fécamp, cf. Martin (1987).
6. Outre Ott (1981) et Macherel (1983), voir à ce sujet Jolas (1977).
7. L'évangéliste indique seulement un écart de six mois entre les deux naissances.

Bibliographie

- Batiffol, P. 1923. *Leçons sur la messe*. Paris: Gabalda.
- Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Ed. de Minuit.
- Cottiaux, J. 1963. L'Office Liégeois de la Fête-Dieu. Sa valeur et son destin. *Revue d'histoire ecclésiastique et Carmel de Cornillon*.
- Desideri, L. 1984. *L'épouse pétrifiée. Vendetta, mariage et pétrification en Corse*. Nanterre: Université de Paris X (Thèse).
- Geiselman, J. 1933. *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*. München.
- Jolas, T. 1977. Parcours cérémoniel d'un terroir villageois. *Ethnologie française* VII, 1: 7-27.
- Jungmann, J.A. 1948. *Missarum Solemnia: eine genetische Erklärung der Römischen Messe*. 2 vol. Wien.

- Macherel, Cl. 1983. Don et réciprocité en Europe. *Archives européennes de sociologie* XXIV: 151-156.
- -- 1985. Le pain et la représentation symbolique des processus vitaux, in *Identité alimentaire et altérité culturelle. Actes du colloque de Neuchâtel*, pp. 213-230. Neuchâtel: Institut d'ethnologie.
- -- & J. Steinauer 1989. *L'état de ciel. Portrait de ville avec rite. La Fête-Dieu de Fribourg (Suisse)*. Fribourg: Ed. Méandre.
- -- 1989. Le mystère de Mister Dudding. *Actes de la recherche en sciences sociales*.
- Martin, S. 1987. *Le pèlerinage du Précieux Sang de Fécamp, essai d'ethnographie d'un pèlerinage de guérison*. Nanterre: Laboratoire d'ethnologie (Mémoire de maîtrise).
- Matern, G. 1962. *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamtsfeier besonders in Spanien*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Maurizio, A. 1932. *Histoire de l'alimentation végétale depuis la préhistoire jusqu'à nos jours*. Paris: Payot.
- Mauss, M. 1951. "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, pp. 143-279. Paris: Payot.
- Ott, S. 1979. Aristotle among the Basques: the cheese analogy of conception. *Man (N.S.)* 14 : 699-711.
- -- 1981. *The circle of moutains. A Basque shepherding community*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, J.Z. 1987. *To take place. Toward a theory of ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strawley, J.H. 1969. "Eucharist (to end of Middle Ages)", in *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, pp.540-563. Edimbourg et New York: Clark & Scribener's Sons, 1969-1974.
- Tresmontant, Cl. 1987. *Evangile de Luc. Traduction et notes*. Paris: O.E.I.L.
- Trens, M. 1952. *Las custodas Españolas*. Barcelona.

Résumé

L'univers symbolique du monde chrétien est dominé par

une figure: celle de l'Eucharistie. Cette figure emerge d'une symbolique céréalière qui remonte aux premiers temps de l'époque néolithique; le rituel qui lui correspond évolue suivant les directives du pouvoir ecclésiastique, mettant tout d'abord en scène un "pain quotidien" qui véhicule la métaphore du pain comme "principe vital". L'Eglise remplace bientôt celui-ci par l'hostie, objet consacré dont la fabrication est "réservée". Ainsi s'introduit une distance entre les fidèles et Dieu. Symétriquement du thème eucharistique, emerge aussi celui de l'incarnation. Il peut être examiné en terme d'anthropologie de la parenté, où domine la figure du père et celle du "Dieu de la naissance". Jésus, placé sur une paille d'une mangeoire, dans "la maison du pain" (Bethléem), y occupe dès lors la place vacante du grain, perpétuant ainsi pour le monde chrétien la métaphore d'une nourriture céréalière.

Sommario

L'universo simbolico del mondo cristiano è dominato da una figura: quella dell'Eucarestia. Questa figura emerge da un simbolico cerealicolo che risale ai primi tempi dell'epoca neolitica; il rituale corrispondente si evolve secondo le direttive del potere ecclesiastico, mettendo subito in scena un "pane quotidiano" che veicola la metafora del pane come "principio vitale". La Chiesa lo rimpiazza ben presto con l'ostia, oggetto consacrato la cui preparazione è "riservata". Si introduce così una distanza fra i fedeli e Dio. Simmetricamente al tema eucaristico emerge anche quello dell'antropologia della parentela, ove domina la figura del pane e quella del "Dio della nascita". Gesù, deposto sulla paglia di una mangiatoia, nella "casa del pane" (Betlemme), vi occupa da allora il posto vacante del grano, perpetuando così per il mondo cristiano la metafora di un nutrimento cerealicolo.