

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Les médiévistes et le don

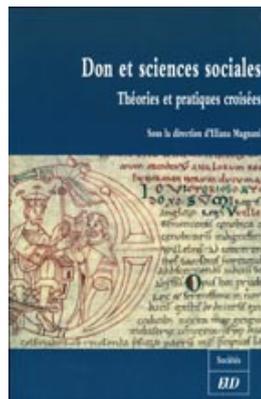
- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : samedi 15 dcembre 2007

Description :

Après avoir rappelé ce que l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss doit aux historiens du droit germanique du XIXème siècle, Eliana Magnani nous rappelle combien le don s'impose à l'historien(ne) du Moyen-Âge, avant de conclure son article par un panorama des recherches actuelles en histoire médiévale en matière de don, qui laisse entrevoir de beaux dialogues à venir entre certains médiévistes sensibles à un paradigme de la réciprocité - véritable consécration de la théorie du don-contre-don - et les MAUSSiens.

Revue du Mauss permanente



Cet article a paru originellement dans *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, dir. E. Magnani, EUD, Dijon, 2007, p. 15-28. Nous remercions son auteur de nous avoir autorisés à le publier. On peut en lire [ici](#) une présentation, la table des matières ainsi que l'avant-propos.

[Pour commander l'ouvrage, cliquez ici](#)

Anthropologues, sociologues, historiens ignorent souvent les sources des notions employées dans leurs disciplines, alors que les premiers théoriciens du social du XIXe et du début du XXe siècle ont largement puisé dans l'histoire institutionnelle et juridique de leur époque. C est le cas de Marcel Mauss, dont la théorie exposée dans le célèbre « Essai sur le don » de 1924 [1], est devenue l'une des théories les plus utilisées et discutées en anthropologie, qui a exercé et continue à exercer une indéniable fascination dans d'autres disciplines [2]. On attribue ainsi à Mauss la « découverte » du don, de ses trois « obligations » donner, recevoir, rendre et du couplet de la réciprocité qui en découle, « don-contre-don » [3], dont la médiévistique a fait et fait toujours un usage irréfléchi, souvent par méconnaissance de l'énorme exégèse suscitée par l'« Essai ». Le don dans l'historiographie du Moyen Âge a ainsi été et est, presque systématiquement, envisagé sous l'angle de la réciprocité, concept dont la valeur descriptive semble indéniable, mais dont l'efficacité explicative reste, à mon avis, à démontrer [4].

Je voudrais donc revenir ici dans un premier temps, sur les sources de Mauss, pour ensuite traiter des usages de la théorie du don dans la médiévistique jusqu'à une époque très récente. Il s'agit de dresser un tableau, qui sera sans doute incomplet, et qui ne prendra en considération que les travaux concernant le haut Moyen Âge et le Moyen Âge central, c'est-à-dire, grosso modo, entre le Ve et le XIIe siècle. Même si je ne considère pas les derniers siècles du Moyen Âge on verra que l'un des enjeux idéologiques de la théorie du don dans l'historiographie concerne le débat sur le soi-disant « passage d'une économie du don vers une économie de marché », ce qui est également au départ de l'élaboration de la théorie maussienne.

Même si mon propos n'est pas de traiter des historiographies « nationales », mais des façons d'aborder un thème dans l'historiographie en général, je vais être amenée à envisager davantage les historiographies française et nord-américaine, parce que ce sont les premières à s'être ouvertes ou à persévérer dans des approches anthropologiques, et l'historiographie allemande qui est la source du principe juridique du don réciproque.

Le don avant Mauss. Le principe de réciprocité et les historiens du droit germanique au XIXe siècle

Mauss laisse transparaître et ses commentateurs l'ont également mis en évidence, le contexte de critique du monde capitaliste et d'une société « utilitariste » basée dans l'économie dans lequel s'insère l'« Essai sur le don » et toute une série d'études de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. La théorie du don a ainsi été construite comme l'antithèse de l'échange marchand [5]. Dans le projet politique sous-jacent à l'« Essai », le « système de prestations totales » ou le « don-échange » fournissent un nouveau modèle de solidarité sociale qui fonctionnerait comme un heureux *medium* entre l'idéal et le réel. Mauss, qui assume une perspective évolutionniste des sociétés, manifeste la nostalgie d'un mode alternatif de contrôle social qui aurait été inhérent à la tradition occidentale et le propose comme modèle pour une société émancipatrice réellement révolutionnaire, fondée sur autre chose que l'économie [6].

Si, d'une part, les sociétés dites primitives qu'il connaît à partir du travail des ethnographes de son temps, Franz Boas et Bronislaw Malinowski, sont les sources du modèle des « prestations totales de type agonistique » qu'il dégage (le *potlatch* des Kwakiutl du Canada et le *kula* des Îles Trobriand [7]), les notions que Mauss et plusieurs ethnographes emploient pour rendre compte de ces réalités viennent plutôt des historiens du droit germanique que Mauss connaissait bien [8]. Mauss consacre d'ailleurs quelques pages de l'« Essai » au « Droit germanique (le gage et le don) », d'après les études de Karl von Amira et Richard Meyer, entre autres.

Comme il a montré Beate Wagner-Hasel, au XIXe siècle, en Allemagne, les historiens de la langue et du droit germaniques anciens ont été les premiers à introduire le concept de « don-échange » (*Gebentausch*, *Geschenkausch*) [9]. On parle alors des dons réciproques de la société germanique dont les contours seraient en opposition avec le don inconditionnel du droit romain. Jacob Grimm, dès 1848, dans une étude à caractère étymologique, « Faire des cadeaux et des dons », est le tout premier à lancer l'idée du contre-don (*Gegengabe*, *Widergabe*), dans laquelle s'ébauche déjà en quelque sorte l'idée du don agonistique. Il affirme qu'à l'inverse des apparences, le destinataire d'un don ne réalise pas un gain et le donateur une perte, mais qu'un don réclame un contre-don égal ou supérieur au don initial, qui peut ainsi être une surenchère. En évoquant, entre autres, le *launegild* lombard, J. Grimm considère que le contre-don est une rétribution, le « prix » (*pretium*) qui doit être offert au donateur [10].

L'énoncé de J. Grimm sur le contre-don est ensuite repris par Karl von Amira dans le premier volume du « Droit nord-germanique en matière d'obligations », publié en 1882 [11]. Amira signale la différence conceptuelle des dons dans l'ancienne Suède et dans l'Ouest-Nordique au Moyen Âge par rapport aux dons modernes [12]. Il classe le don nordique parmi les contrats obligatoires (*Obligationen aus Verträgen*) et introduit l'idée que le don est avant tout une « marque de faveur » (*Gunstbeweis*), une « transaction obligatoire » (*obligatorisches Geschäft*) qui engage la gratitude du bénéficiaire [13]. Le don ne se limiterait donc pas à un transfert de biens, ce qui permet à Amira de faire entrer dans la catégorie du don toute une série de pratiques qui comprennent les donations de terre, les rétributions de réconciliation, la *Morgengabe* (« don du matin », donné par le mari à la fiancée après la nuit de noces), les cadeaux de mariage pour la fiancée et le fiancé, les dons pour les hôtes, aussi bien que le paiement de droits, comme ceux sur les marchés ou les revendications de dîmes. Il ajoute encore que les choses et les droits ne sont pas les seuls objets du don, mais en font partie également la vie, la paix, la liberté, le bonheur [14]. Par ailleurs, il dégage le don pour le salut de l'âme (*Seelengabe*) comme une sorte de modèle de la rétribution, de la *Gegengabe* [15]. Il emploie la notion de « don-échange » (*Gebentausch*), basé sur la « valeur égale » des dons échangés [16].

Peu après Amira, en 1898, le germaniste Richard M. Meyer essaie de synthétiser les formes du don pré-moderne dans une étude « Sur l'histoire du don » [17]. Comme Amira, il se réfère au travail de J. Grimm [18]. Selon lui, le passage du don-échange pré-moderne au don unilatéral était dû à une modification dans la compréhension de la propriété. Sans expliciter à quelle époque renvoyait sa notion de pré-moderne, il postule que pesaient autrefois (*Urzeit*) sur la propriété des restrictions sociales interdisant leur libre transfert. Il évoque « la loi naturelle selon laquelle toutes les choses étaient partagées de façon à ce que si quelqu'un détenait quelque chose individuellement, il avait l'obligation de s'en dessaisir ». Meyer distingue divers types de dons : ceux qui peuvent être demandés (emprunts), des dons en vue de contre-dons (sacrifices) et les distributions obligatoires. Entrent dans ces catégories la générosité obligatoire des rois (la *milte* médiévale, générosité) et du père de famille aussi bien que l'évergétisme

ancien. Il définit les dons et contre-dons comme « la forme la plus élémentaire de l'achat », où la valeur des dons n'était pas égale, mais ouverte à l'estimation, dans laquelle, en général, le contre-don était plus important que le don de départ, idée qui se trouve déjà chez J. Grimm.

D'une façon générale, pour les juristes, spécialistes du droit germanique, mais aussi du droit romain, la réciprocité du don serait une garantie de son efficacité légale, d'où son caractère contractuel [19]. En d'autres termes, on pose comme norme juridique le fait que la validité d'un don soit associée à la remise d'un contre-don. Cette conception se retrouve toujours dans des travaux plus récents d'historiens, comme celui de Franz Dorn (1991) sur les donations de terres par les rois francs, pour ne citer qu'un seul exemple [20], ou encore dans les approches ethnographiques d'Ingeborg Weber-Kellermann (1968) [21].

À partir des travaux des juristes germanistes, la question du don réciproque est introduite dans l'histoire du droit canonique médiéval, dès la fin du XIX^e siècle. Dans le sillage des études d'Ulrich Stutz sur l'« Église privée » (Eigenkirche) on va s'intéresser au système juridique régissant le versement de différentes prestations aux églises et monastères (dîmes, oblations, donations pour le salut de l'âme) [22]. En 1915, dans une étude sur les oblations liées aux rituels d'ordalie, fondée sur des documents diplomatiques de monastères français des XI^e et XII^e siècles, Georg Schreiber, lecteur de J. Grimm et de R. Meyer ainsi que des travaux des ethnologues et des historiens des religions (dont Leopold von Schröder) rend compte en termes de contre-don (*Gegengabe*) des services liturgiques réalisés par les moines (comme les prières pour les vivants et pour les morts). Pour lui, il s'agit d'une contre-prestation (*Gegenleistung*) exigée pour compenser, payer (*lohn*) tout transfert de biens fait par des laïcs au profit d'un monastère. Il introduit ainsi l'idée, souvent reprise, d'une contrepartie « spirituelle » à des transferts de biens « matériels » [23].

L'interprétation des donations médiévales à l'aune du modèle du don réciproque apparaît ensuite régulièrement. En 1927, l'étude de Rosa Begert-Figi sur les donations faites aux églises de Zurich, de Thurgovie et à l'abbaye de Saint-Gall, des origines jusqu'au XIV^e siècle, s'intitule significativement *Gabe und Gegengabe in den Kirchengutsurkunden* [24]. En 1930, Willibad Jorden, applique les mêmes notions aux donations faites à l'abbaye de Cluny au Xe siècle [25].

L'emploi de la notion du don réciproque ne se limite pas au cercle des historiens du droit. Elle se diffuse également à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle chez les anthropologues qui l'utilisent dans la perspective d'une approche sociologique [26]. Heinrich Schurtz, dans son « Précis d'une histoire des origines des monnaies », de 1898, traite du don dans le contexte du commerce. Pour lui, les dons ne seraient pas eux-mêmes des objets marchands, mais des signes d'amitié [27]. Dans le deuxième volume de « La culture et la religion des Germains » (1912), Wilhelm Grönbech consacre plusieurs pages au « don-échange » (*Gebentausch*), qui se manifeste, d'après lui, dans le cadre du mariage, de l'amitié et du *Wergeld* (« prix de l'homme »), au sujet duquel il se réfère à Amira [28]. Pour Wilhelm Gaul, dans son étude sur « La forme et le contenu du don entre le peuple africain » (1914), les dons et contre-dons auraient un sens social premier : créer des liens entre les êtres humains [29].

À l'issue de ce rappel des origines de la notion moderne du don réciproque, on ne peut pas s'empêcher de remarquer avec une certaine ironie, qu'à partir des années 1970-1980, les médiévistes, fascinés par le modèle maussien du don-contre-don, vont employer pour rendre compte des donations médiévales, un concept créé par les juristes germanistes au milieu du XIX^e siècle et qui, à l'époque où Mauss a écrit l'« Essai sur le don », avait déjà une longue histoire.

Le don dans la médiévistique ou l'imprégnation du modèle maussien

Le recours à Mauss a lieu quand une partie des médiévistes commencent à s'inquiéter de faire une histoire de la société médiévale, plutôt que celle positiviste de ses institutions ou des événements. Marc Bloch (1945), que de nombreux médiévistes placent au départ du renouvellement de leur discipline, connaissait sans doute les travaux de Mauss et d'autres anthropologues, mais il s'est limité à des allusions fugitives de ces travaux. Dans *La Société féodale* (1939-1940), il évoque deux fois « les récits des ethnographes » dans ses commentaires d'un passage d'Ermentaire de Noirmoutier (v. 862) sur la fuite généralisée face aux envahisseurs Normands et d'une scène de compétition de gaspillage racontée par Geoffroi de Vigeois (ap. 1184) [30]. Pour le premier, Bloch se réfère en note à *La mentalité primitive* de Lucien Lévy-Bruhl (1922), mais aucun auteur n'est cité pour le deuxième. Bloch était, bien sûr, au courant des travaux des ethnologues et sociologues, mais dans son oeuvre on ne trouve que très rarement des références à des auteurs d'autres disciplines. Il cite Karl von Amira en note dans *La Société féodale* [31] et, comme l'a relevé Ludolf Kuchenbuch, quelques-unes de ses lignes dans *The Cambridge Economic History of Europe* (1941) ont pu être inspirées par Mauss. Bloch dit ainsi que dans une société marquée par le respect du passé, le don traditionnel est très proche d'une obligation, que don et coutume sont des notions liées qui dominent les débuts des droits et services seigneuriaux [32].

L'entrée explicite de la théorie du don de Mauss dans la médiévistique date de la fin des années 1950, lorsque Philip Grierson, dans son article « Commerce in the Dark Ages » (1959) soutient que le commerce n'était pas la seule forme de circulation des biens, et qu'il fallait tenir compte aussi bien des vols et du butin de guerre, donc d'une circulation par la violence, que du don-contre-don, c'est-à-dire, d'une circulation due à la dette morale que les uns pouvaient contracter vis-à-vis des autres [33].

C'est en développant les idées de Grierson, et en s'inspirant de l'« Essai sur le don », que Georges Duby, en 1973, dans *Guerriers et paysans* [34] affirme dans des pages devenues célèbres et inlassablement citées, qu'« une part considérable de la production [du haut Moyen Âge] se trouvait entraînée dans une ample circulation de générosités nécessaires » (p. 63). Ces « générosités nécessaires » suscitaient selon lui « des réseaux indéfiniment diversifiés d'une circulation de richesses et de services » qui parcouraient la société toute entière (p. 68). Cela permet à Duby de ranger dans ces « circuits de générosité » un grand nombre de pratiques : les *eulogiae*, c'est-à-dire, les cens et prestations que les paysans devaient aux seigneurs, le prix du sang versé après un meurtre pour rétablir la paix entre les familles de la victime et de l'agresseur, les concessions de terre en « précaire » faites par l'église, la dot de la mariée, les dons périodiques des grands faits au souverain et que le souverain fait aux grands, les dons consacrés aux morts et aux églises... « toutes ces offrandes [devant] cependant être compensées par les largesses de ceux qui les recevaient » (p. 63). Ce système de générosités et contre-générosités décrit par Duby, ou comme il le dit ailleurs, cette « économie du pillage, du don et de la largesse » (p. 69) sert à caractériser un état « primitif » de la société médiévale, correspondant aux comportements des peuples germaniques, une étape qui serait dépassée avec la réorganisation des circuits commerciaux et le développement d'une société de marché, transformations, selon Aaron Gourevitch (1972), qu'il faudrait mettre aussi sur le compte de l'établissement d'un rapport différent avec la propriété grâce à l'introduction du droit romain [35]. Cette idée d'évolution d'une économie du don vers une économie de marché est présente dans une grande partie de l'historiographie médiévale, comme chez Lester Little (1978), pour ne citer qu'un seul exemple, qui situe cette transition vers 1050, suivant la chronologie de Marc Bloch d'un « deuxième âge féodal » [36].

Dans les années 1980, l'usage de la théorie de Mauss se fera de façon bien plus incisive. On ne se contentera plus d'un usage plutôt allusif pour expliquer l'absence de commerce, mais on va essayer d'appliquer le modèle aux pratiques sociales médiévales. D'une part, dans la lignée de Duby, on va chercher à rendre compte des diverses pratiques pouvant être considérées comme des dons au haut Moyen Âge. D'autre part, on va s'attacher à expliquer les dons adressés aux églises et monastères, pour le salut de l'âme, ces donations qui apparaissent dès le VIII^e siècle et se multiplient de façon exponentielle à partir du Xe siècle.

Comme exemple de la première tendance, on peut citer l'article de Jürgen Hannig de 1986 sur « L'Économie du don au haut Moyen Âge », où l'auteur part du principe que le don est un phénomène historique universel [37]. Il dresse

une liste des types de dons médiévaux susceptibles d'être interprétés comme des « dons réciproques » et en identifie trois principes : le caractère public, la compétition et l'obligation d'acceptation. Rentreraient dans la catégorie de dons réciproques les *donna annualia* réclamés par le roi, les taxes féodales, les dons diplomatiques, les repas et échanges de cadeaux conclusifs de la paix et des serments, les donations et les ventes dont les limites ne sont pas très claires jusqu'au XVI^e siècle, les dons aux institutions religieuses en tant qu'échanges avec l'au-delà, la largesse aristocratique, les dons à l'intérieur de la parentèle pour fonder et consolider la fidélité. Les dons réciproques constitueraient un système qui n'a pas la forme d'échanges économiques mais établiraient des relations sociales, génératrices de formes de pouvoir et de liens de solidarité. Ce système serait pourtant ambivalent, l'échange de cadeaux pouvant être interprété comme forme positive d'interaction entre les hommes et les parentèles, mais aussi comme contredons agressifs, révélateurs de relations conflictuelles. Ces deux formes ont le même objectif : la reproduction et l'établissement de l'ordre social et économique existant. Les dons suivraient trois principes. 1) La publicité : le don doit être fait en public devant la parentèle et les fidèles. Il explicite ainsi la différenciation sociale, la hiérarchie et l'union. 2) La compétition : il s'agit du système de potlatch, car la démonstration permanente de la capacité de donner à profusion est une habitude dans l'aristocratie dont la *largitas* est un signe d'autorité, de prestige et de pouvoir. 3) L'acceptation obligatoire : le don-contre-don est une forme universelle de relations sociales selon laquelle chaque don crée une obligation. Depuis l'Antiquité tardive jusqu'au haut Moyen Âge, des liens et des obligations passent par des rituels de réciprocité, de donner et de prendre. On reconnaît dans ces énoncés plusieurs éléments de la théorie maussienne qui sert de grille de lecture des pratiques médiévales (réciprocité, obligation, don agonistique, lien social...).

La deuxième tendance, l'intérêt porté aux dons faits aux monastères, est d'abord le fait de l'histoire sociale nord-américaine. Elle découle d'une part des travaux allemands sur la *memoria*, c'est-à-dire, grosso modo, le rôle confié aux monastères dans l'entretien du souvenir des morts et plus largement des familles aristocratiques [38]. Otto Gerhard Oexle, par exemple, affirme que, dans le cadre d'un système complexe d'échanges, les prières consacrées aux morts sont des dons spirituels, obtenus grâce à la donation de terres (1976, 1983) [39]. En 1986, Patrick Geary interprète en termes de don-contre-don les relations entre les vivants et les morts au haut Moyen Âge [40]. Les donations faites pour le salut de l'âme des parents décédés seraient des contre-dons des biens que ces mêmes parents auraient laissés au donateur. Depuis, Michel Lauwers, dans sa thèse publiée en 1997, a développé la question de la « mémoire des ancêtres » entre le XI^e et le XIII^e siècle, et décrit un système complexe d'alliances basé sur le don où, en plus des morts et des vivants interviennent aussi les moines, les pauvres et les saints [41]. Il ne place pas moins le système décrit dans les cadres du don-contre-don.

C'était déjà le cas d'importants travaux des médiévistes nord-américains, Constance Bouchard (1987), Stephen White (1988) et Barbara Rosenwein (1989), qui se sont attachés à comprendre les dons et les autres transactions effectués entre l'aristocratie et les monastères entre le Xe et le XII^e siècle [42]. White est l'un des premiers à proposer une analyse serrée des donations aux monastères en dehors des cadres strictement juridiques, en tant que phénomènes sociaux et religieux. Dans un cadre de réseaux sociaux, le don est un acte cérémoniel et hautement symbolique qui lie les laïcs, les moines, mais aussi les morts, les saints et Dieu lui-même, et tout spécialement les parents et alliés associés à part entière aux donations. Barbara Rosenwein, en analysant les chartes de l'abbaye de Cluny, intègre dans ce faisceau de relations engagées par le don, les échanges, les contestations, les confirmations qui souvent suivent le don. Elle parle d'un « système de donner et prendre » dans lequel les biens immeubles étaient symboliquement utilisés pour créer des liens entre les laïcs et les moines. Les différentes transactions les concernant, permettaient le renouvellement périodique des relations nouées autour du monastère et fonctionnant comme « ciment social » pour l'aristocratie. D'autres ouvrages de même inspiration ont vu le jour dans les années suivantes, comme l'étude de Megan McLaughlin sur les prières pour les saints (1994) [43].

Tous ces travaux décrivent des pratiques sociales et des systèmes de représentations très complexes qui débordent du cadre de la réciprocité et du modèle maussien. Cependant, ce modèle semble à tel point imprégné qu'on essaye à tout prix de s'y conformer. On comprend mieux ce phénomène d'imprégnation car la théorie maussienne offre un cadre de réflexion confortable, et en apparence novateur, qui ne rompt finalement pas avec une très longue tradition historiographique puisqu'il applique aux sociétés exotiques les notions dégagées au milieu du XIX^e siècle par les

historiens du droit germanique du haut Moyen Âge.

Par ailleurs, certains de ces travaux considèrent qu'on passe d'une économie du don vers une économie de marché (ou vers l'« échange monétarisé »), basés sur le fait que les donations se font de moins en moins sous forme de terres et de plus en plus en numéraire, ou alors parce que dans les fonds étudiés, le nombre de donations décroît au profit des achats-ventes [44]. Le moment où ce changement est placé varie beaucoup quelque part entre le milieu du XIe siècle et le XIIIe siècle, car on ne prend pas toujours en compte les distortions inhérentes aux corpus de documents utilisés et le phénomène de déplacement des pratiques relatives au don (dans le cadre, par exemple, de différentes institutions selon les époques et les régions) sur la longue durée et des formes d'enregistrement de ces pratiques, c'est-à-dire, des sources diverses à analyser.

L'usage mécanique de la notion de don-contre-don, et ce n'est pas étonnant, a suscité très vite des réticences et des critiques. Ilana Silber, intéressée par la sociologie comparée, publie en 1995 un article instigateur, en soumettant la pratique du don aux monastères en Occident entre les IXe et XIe siècles, aux différents modèles anthropologiques du don [45] : le « don pur » (pure giving) de Jonathan Parry [46], le *keepingwhile-giving* d'Annette Weiner [47], le « fait social total » et « l'esprit du don » de Mauss, et enfin « l'échange généralisé » de Claude Lévi-Strauss [48]. Selon l'auteur, qui se base surtout sur les travaux de la fin des années 1980 des médiévistes nord-américains, c'est avec cette dernière forme théorique que les dons aux monastères auraient de plus grandes similitudes. Ilana Silber s'est aussi interrogée, avec pertinence, si au lieu de comparer les dons aux monastères dans l'Occident médiéval avec des pratiques de sociétés dites primitives, ce ne serait pas plus productif de les comparer avec d'autres monachismes d'autres grandes religions. C'est ce qu'elle réalise dans son livre sur le monachisme médiéval occidental et le monachisme bouddhiste [49]. Ses travaux restent cependant largement ignorés des médiévistes qui n'ont pas vraiment suivi les débats des anthropologues et des sociologues sur le don depuis Mauss. C'est très caractéristique de ce fait que les thèses d'Annette Weiner sur les biens inaliénables (1985) n'aient été connues que grâce aux commentaires de Maurice Godelier dans *L'Énigme du don* en 1996 [50]. D'ailleurs, les médiévistes ne citent que la thèse de Weiner sur les biens inaliénables, alors qu'elle a mené une réflexion poussée sur la notion de « reproduction » qui offre un élargissement considérable aux lectures des pratiques sociales trop centrées sur l'idée de réciprocité. Quoiqu'il en soit, on a aussi appliqué pour le Moyen Âge l'idée des « biens inaliénables » sans réfléchir si elle était opératoire pour une société où justement, ne prévaut aucune restriction sur la circulation des choses par le don [51].

Dans une autre perspective, la notion « d'échange généralisé » est également évoquée par Anita Guerreau dans un article publié en 2000, comme étant la plus à même de rendre compte du système de circulation par le don au Moyen Âge [52]. L'auteur utilise comme source ce qu'elle considère comme les formes les plus explicites des représentations médiévales, les sources théologiques (surtout Augustin et Thomas d'Aquin) et défend l'idée que dans une société chrétienne qui se pense en relation au divin, le lien social se représente en termes de *caritas*, dans le « sens de l'amour spirituel, véhiculé par le Saint-Esprit et transitant par Dieu » et qui irrigue toute la société. La circulation des biens étant l'un des moyens au travers duquel on établit et renouvelle des liens sociaux, c'est à l'intérieur de cette logique de l'amour de Dieu par les hommes et des hommes envers Dieu et envers le prochain que les modalités pratiques du don sont comprises par les hommes du Moyen Âge. Ce serait ainsi une circulation à trois termes, le donateur, le donataire, en passant par Dieu. Une circulation ternaire, bien que dans une autre perspective, est aussi mise en avant par Yvette Duval et Luce Pietri pour expliquer le fonctionnement de l'« évergétisme chrétien » de l'Antiquité tardive [53].

Dominique Iogna-Prat (1998), pour sa part, soutient l'idée d'un « système de don » basé sur le modèle eucharistique de la transformation. Il concerne une multitude d'acteurs : outre le donateur, les religieux et Dieu, il fait intervenir les pauvres, les morts, les saints, les « ancêtres », constituant souvent différents niveaux de médiation. Il part de l'existence d'un espace double, l'ici-bas et l'au-delà, à travers duquel circulent les hommes et les biens. Et cette circulation d'une sphère à l'autre implique un phénomène de transformation des hommes et des biens. Toutes ces caractéristiques peuvent, d'une façon ou d'une autre, être mises en rapport avec l'offrande eucharistique.

C'est-à-dire que, dans le cadre d'une anthropologie chrétienne du don, l'Eucharistie est porteuse du modèle du don et du donateur puisque Dieu a tout donné à l'homme, y compris son fils en sacrifice, don d'amour décisif pour le salut de l'homme [54].

Parallèlement à tous ces travaux d'histoire sociale, les travaux d'histoire du droit se sont poursuivis [55]. Les juristes se sont beaucoup interrogés sur le passage du testament de type romain vers la donation pour le salut de l'âme (*pro anima*) [56]. À l'école des juristes de Dijon, pour prendre un exemple français, Georges Chevrier (1950) en analysant les donations à l'abbaye de Cluny et constatant leur souplesse, voit les dons *pro anima* comme le prototype de tout acte juridique au haut Moyen Âge [57]. La disparition des testaments au profit des donations est considérée, en général, comme une sorte de « régression » qui serait remontée progressivement à partir du XI^e siècle avec la réapparition des testaments. On notera que, comme le passage d'« une économie du don vers une économie de marché » qui serait mise en évidence par des échanges en numéraire et l'augmentation des achats-ventes, on voit dans l'introduction du testament le passage d'« une société de la coutume vers une société du droit ». Posé dans ces termes, le changement est pensé comme étant soit d'ordre « économique » soit d'ordre « juridique » [58].

Il n'en reste pas moins que l'ouvrage le mieux documenté sur le don est l'œuvre d'un juriste Philippe Jobert, *La notion de donation. Convergences 630-750* (1977) [59], qui, malgré son titre, passe en revue les sources concernant le don jusqu'au XI^e siècle. Jobert voit le don au haut Moyen Âge comme le résultat de la fusion des droits romain, germanique et chrétien. Il utilise un nombre très important d'auteurs chrétiens, des Pères de l'Église aux théologiens du XI^e siècle, et met en avant la pastorale de l'aumône. Il utilise également la notion de don-contre-don pour parler du don *pro anima*, et on se demande s'il faut voir dans l'emploi de ces notions l'influence de Duby ou de Mauss, ou alors l'héritage de l'école juridique allemande.

Pour conclure, un rapide aperçu de trois publications récentes en histoire médiévale permet de dresser un tableau synthétique des orientations actuelles des recherches en matière de don dans la discipline. Il s'agit aussi d'une forme d'autocritique, car j'ai contribué dans deux d'entre elles.

La première tendance peut être entendue comme une véritable consécration de la théorie du don-contre-don, et du paradigme de la réciprocité, appliqués à des descriptions de systèmes plus complexes qui souvent les dépassent. Cette consécration est d'autant plus significative qu'il s'agit de l'incorporation de la notion dans un excellent manuel universitaire réalisé par Jean-Pierre Devroey (*Économie rurale et société dans l'Europe franque (VI^e-IX^e s.)* - 2003) [59]. Cela reflète le consensus qui s'est créé autour des notions de « don-contre-don », « don-échange », qui se trouveront désormais dans les copies des étudiants comme étant des catégories d'analyse « anthropologique », alors qu'il s'agit de notions issues des historiens du droit germanique du XIX^e siècle [60].

La deuxième tendance se caractérise par une position opposée. Dans ce sens, *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange* (2003), recueil d'articles organisé par les médiévistes Gadi Algazi, Valentin Groebner et Bernhard Jussen, réunit des contributions couvrant une large période qui s'étend de l'Antiquité jusqu'au XVI^e siècle. Les organisateurs posent comme principe le refus d'adopter un modèle théorique mais aussi de modéliser ou théoriser, ce qui est, en général, caractéristique de la démarche historique [61]. L'objectif est de « reconstruire la logique des actions » et historiciser les concepts théoriques du don. Il se distingue ainsi par la critique portée aux notions de réciprocité et de don-contre-don (sauf pour les auteurs nord-américains) et par la mise en pratique de méthodes nouvelles, ou considérées peu développées, comme la sémantique historique.

La troisième tendance peut être qualifiée comme une sorte de retour du juridique. Dans le recueil d'articles d'historiens du haut Moyen Âge paru en 2005 sous le titre *Sauver son âme et perpétuer la famille. Patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, sous la direction de François Bougard, Laurent Feller, Cristina La Rocca, Régine Le Jan, il est évidemment question des dons aux églises et à l'intérieur des parentés [62]. Alors que plusieurs auteurs affichent par ailleurs une démarche anthropologique, on ne trouve presque aucune mention aux travaux des

anthropologues et quand elles se font, c'est en général par l'intermédiaire des médiévistes nord-américains. Aucune discussion non plus, ni en introduction ni en conclusion générale, par rapport à des présupposés théoriques. L'impression générale est une inhibition envers les théories au profit d'approches plus traditionnelles.

Le panorama actuel est ainsi contrasté : la consécration consensuelle de la théorie maussienne du don, sa critique, voire son refus, mais sans autre proposition théorique, puis un retour au juridique et la collection d'exemples. La médiévistique se trouve ainsi tout à fait en accord avec les tendances plus générales en sciences sociales où on peut distinguer deux courants principaux, représentés dans ce volume. D'un côté les défenseurs de Mauss, qui voient dans sa « découverte » un outil efficace pour analyser et comprendre les sociétés et le don comme un phénomène universel [63]. De l'autre, ceux qui considèrent que la définition du don donnée par Mauss au lieu d'éclaircir brouille la compréhension des sociétés. Le don ne serait donc pas forcément universel [64] ou un « fait social total » [65].

Après ce parcours et quelque soit la discipline, l'historicisation des concepts semble un préalable indispensable à un usage raisonné des théories en sciences sociales. À l'historien du Moyen Âge se pose la question de savoir s'il peut contribuer à l'effort de conceptualisation vers une théorie générale du don (ou autre), ou s'il doit se contenter de signaler la diversité ou l'originalité de la société qu'il étudie. La multiplicité des acteurs dans les donations médiévales, mise en évidence par les travaux des médiévistes, et ce que cela implique en termes de médiation et de déplacement des rôles est, par exemple, un élément qui devrait être soumis à une réflexion interdisciplinaire. De même que la relation entre la pratique des échanges et les représentations qui en font les sociétés. Mais pour que l'effort théorique soit porteur, il faudrait que la démarche historique soit aussi prise sérieusement en compte par les autres disciplines, et que l'histoire, c'est-à-dire, l'étude de la transformation sociale, soit aussi dans leurs champs des possibles.

[1] M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Année sociologique*, n.s., I (1923-1924), p. 30-186, republié dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. 145-279. La plupart des oeuvres de Mauss sont consultables sur Internet : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/mauss_marcel.html

[2] C. TAROT, *De Durkheim à Mauss : l'invention du symbolique*, Paris, 1999, p. 597.

[3] Mauss utilise dans l'« Essai » plutôt l'expression « contre-prestations », cinq fois dans des notes (p. 145 n. 3 ; p. 155 n. 5 ; p. 159 n. 2 « non-contre-prestation » ; p. 191 n. 3 ; p. 213 n. 2) et huit fois dans le texte (p. 151, 155, 185, 187, 190, 197, 199, 268). Il utilise la formule « contre-don » deux fois dans des notes, dont une en citant Malinowski (p. 188 n. 7 ; p. 213-214 n. 5). Il emploie l'expression « don-échange » deux fois (p. 185, 284) et « échange-don » trois fois (p. 171, 227, 266) (références tirées de la 6^e édition de *Sociologie et anthropologie*, « Quadriège », 1995).

[4] Pour une mise en garde en relation aux interprétations en termes de réciprocité, voir G. ALGAZI, « Some Problems with Reciprocity », in *La reciprocidad*, P. MORENO, S. NAROTZKY (éds.), *Endoxa*, 15 (2001), p. 43-50 (je remercie Ana Rodríguez de m'avoir fait connaître cette publication).

[5] M. BLOCH, J. PARRY, « Introduction : Money and the Morality of Exchange », in *Money and the Morality of Exchange*, J. PARRY, M. BLOCH (éds.), Cambridge, 1989, p. 1-32, ici p. 8. Voir aussi, M. FOURNIER, *Marcel Mauss*, Paris, 1994.

[6] A. COWELL, « The Pleasures and Pains of the Gift », in *The Question of the Gift. Essays across disciplines*, M. OSTEEEN (éd.), Oxon-New York, 2002, p. 280-297.

[7] F. BOAS, *Ethnology of the Kwakiutl*, Washington D.C., 1921 ; B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922.

[8] M. MAUSS, « Essai sur le don », *art. cit.*, p. 250-255.

[9] B. WAGNER-HASEL, « Egoistic Exchange and Altruistic Gift : On the Roots of Marcel Mauss' Theory of the Gift », in *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, G. ALGAZI, V. GROEBNER, B. JUSSEN (éds.) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188), Göttingen, 2003, p. 141-171. Voir aussi, dans le même volume P. J. GEARY, « Gift Exchange and Social Science Modeling : The Limitations

of a Construct », p. 129-140.

[10] J. GRIMM, « Über Schenken und Geben », in *Vorgelesen in der Akademie der Wissenschaften am XXVI. October 1848*. Berlin, 1849, réédité in *Kleinere Schriften*, vol. 2 : *Abhandlungen zur Mythologie und Sittengeschichte*, Berlin, 1865, p. 173-210, ici p. 174-175 : « In der regel scheint zwar nur des geschenks empfänger zu gewinnen, der gaber zu verlieren, doch insgeheim fordert gabe zur gegengabe, ja bei feinerem gefühl selbst zur höheren, überbietenden auf [&] Solche gegengabe oder widergabe nennen wir lohn [&] Die Langobarden scheinen für feierliche, im gericht erfolgte schenkung eine kleinigkeit aus launegild gefordert zu haben, was die urkunden ausdrücken : *accepit launegild, suscepi launegild*, es war entweder handschuh oder ring oder münze, die dem geber feierlich musten dargereicht werden [&] denn der gewinn ist ein lohn oder pretium ». J. Grimm utilise dans sa démonstration des exemples issus de la littérature médiévale (*Nibelungen, Tristan, Casus sancti Galli*) concernant des dons de terre, de nourriture et de boisson, d animaux (chevaux), de vêtements, de bijoux et d armes.

[11] K. VON AMIRA, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, Leipzig, 2 vol., 1. Altschwedisches Obligationenrecht (1882), 2. *Westnordisches Obligationenrecht* (1895), ici t. 1, p. 508. Pour une lecture critique d Amira et les débats autour des donations germaniques, voir M. PAPPENHEIM, « Über die Rechtsnatur der altgermanischen Schenkung », in *Zeitschrift für Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, 53 (1933), p. 35-88.

[12] K. VON AMIRA, *Nordgermanisches Obligationenrecht, op. cit.*, « Die Gabe », t. 1, p. 504-517, t. 2, p. 609-633.

[13] *Ibid.*, t. 1, p. 516 ; t. 2, p. 613.

[14] *Ibid.*, t. 2, p. 611.

[15] *Ibid.*, t. 1, p. 508-509.

[16] *Ibid.*, t. 2, p. 615, 620.

[17] R. MEYER, « Zur Geschichte des Schenkens », in *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, 5 (1898), p. 18-29.

[18] *Ibid.*, p. 21, 23.

[19] B. WAGNER-HASEL, « Egoistic Exchange », *art. cit.*, p. 154-156, 159.

[20] F. DORN, *Die Landschenkungen der fränkischen Könige. Rechtsinhalt und Geltungsdauer*, (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F. 60), Paderborn, Munich, Vienne, Zürich, 1991.

[21] I. WEBER-KELLERMANN, « Über den Brauch des Schenkens. Ein Beitrag zur Geschichte der Kinderbescherung », in *Volksüberlieferung. Festschrift für Kurt Ranke zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, F. HARKORT, K.C. PEETERS, R. WILDHABER (dir.), Göttingen, 1968, p. 1-8.

[22] U. STUTZ, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes, Antrittsvorlesung*, gehalten am 23. Oktober 1894, Berlin, 1895 ; ID., « Gratian und die Eigenkirchen », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 1 (1911), p. 1-33.

[23] G. SCHREIBER, « Kirchliches Abgabenwesen an französischen Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien (*oblaciones campionum, oblaciones pugilum, oblaciones bellorum, oblaciones iudiciorum*) : Zugleich ein Beitrag zur gregorianisch-kluniazensischen Reform und zur Geschichte und Liturgik der Traditionsnotizen », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 5 (1915), p. 414-483 (ici p. 437-443, 461-465) (réédité dans ID., *Gemeinschaften des Mittelalters : Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit*, Münster, Regensburg, 1948, p. 151-212).

[24] R. BEGERT-FIGI, *Gabe und Gegengabe in den Kirchengutsurkunden der Zürcher, Thurgauer und St. Galler Urkundenbücher von den Anfängen bis ins Jahr 1336*, Zürich, 1927.

[25] W. JORDEN, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910-954)*, (*Münsterische Beiträge zur Theologie*, 15), Münster im W., Aschendorff, 1930, p. 94.

[26] B. WAGNER-HASEL, « Egoistic Exchange », *art. cit.*, p. 158-159.

[27] H. SCHURTZ, *Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, (Beiträge zur Volks und Völkerkunde 5), Weimar, 1898, ici p. 65-69, 75-76 (« Die Geschenke werden nicht als Handelsgeschäft, sondern als Freundschaftszeichen betrachtet. Hier erschliesst sich uns eine Kulturschicht, in der von Handel im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede ist, sondern zwischen zwei benachbarten Stämmen nur zwei Arten der Berührung denkbar sind, die Kriegerische, bei der man gewaltsam Beute zu machen sucht und die freundschaftliche, die durch Austausch von Geschenken bekräftigt wird. », p. 65-66).

- [28] W. GRÖNBECH, *Kultur und Religion der Germanen*, Darmstadt, 1991, t. 2, p. 7-28, 55-77 (publié d'abord en danois entre 1909 et 1912, traduit en anglais en 1931 et en allemand en 1937).
- [29] W. GAUL, « Das Geschenk nach Form und Inhalt im besonderen untersucht an afrikanischen Völkern », in *Archiv für Anthropologie*, 13/3 (1914), p. 223-279. L'auteur cite à plusieurs reprises les travaux de J. Grimm et de R. Meyer.
- [30] M. BLOCH, *La Société féodale*, Paris, 1982, p. 93 et 433 (1^e éd. 1939-1940). Les passages en question, sont, respectivement : « Mais ces soldats de métier consentaient-ils réellement à se battre ? Tout le monde s'enfuit », écrivait, dès 862 ou peu après, le moine Ermentaire. De fait, jusque chez les hommes en apparence les mieux entraînés, les premiers envahisseurs semblent avoir produit une impression de terreur panique dont les effets paralysants évoquent irrésistiblement les récits des ethnographes sur la fuite éperdue de certaines tribus primitives, pourtant fort belliqueuses, devant tout étranger : braves en face du danger familier, les âmes frustes sont à l'ordinaire incapables de supporter la surprise et le mystère » (p. 93) ; « Un chroniqueur, nous a conservé le souvenir de la singulière compétition de gaspillage dont fut, un jour, le théâtre une grande cour, tenue en Limousin. Un chevalier fait semer des piécettes d'argent dans un terrain, préalablement labouré ; un autre, pour sa cuisine, brûle des cierges ; un troisième, par jactance, ordonne de brûler vifs trente de ses chevaux. De cette joute de prestige, par la profusion, qui invinciblement évoque à nos mémoires certains récits d'ethnographes, qu'eût pensé un marchand ? » (p. 433). Sur Marc Bloch, voir, O. DUMOULIN, *Marc Bloch*, Paris, 2000.
- [31] M. BLOCH, *La Société féodale*, op. cit., n 47.
- [32] L. KUCHENBUCH, « *Porcus donativus*. Language Use and Gifting in Seigneurial Records between the Eighth and the Twelfth Centuries », in *Negotiating the Gift*, op. cit., p. 193-246, ici p. 193-194. Le passage relevé par Kuchenbuch est issu de M. BLOCH, « The Rise of Dependent Cultivation and Seigneurial Institutions », in *The Cambridge Economic History of Europe*, 2^e éd., vol. 1 : *The Agrarian Life of the Middle Ages*, M. M. POSTAN (éd.), Cambridge, 1966, p. 235-296, ici p. 274.
- [33] P. GRIERSON, « Commerce in the Dark Ages : A Critique of the Evidence », in *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e s./9 (1959), p. 123-140. Voir A. RODRÍGUEZ LOPEZ, R. PASTOR, « Reciprocidades, intercambio y jerarquía en las comunidades medievales », in *Hispania*, 55/1/204 (2000), p. 63-101, ici p. 64-66 (traduction française : « Générosités nécessaires, réciprocité et hiérarchie dans les communautés de la Galice (XIIe-XIIIe siècles) », in *Histoire et Sociétés Rurales*, 18 (2002), p. 91-120) et J.-P. DEVROEY, *Économie rurale et société dans l'Europe franque (VIe-IXe siècles)*, t. 1, Paris, 2003, p. 175-193. Sur le don dans la médiévisique, voir aussi L. S. BENKMANN, « Schenken als historisches Phänomen », in *Moderne Mediävistik : Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*, H. W. GOETZ (dir.), Darmstadt, 1999, p. 206-213 ; A.-J. A. BIJSTERVELD, « The Medieval Gift as Agent of Social Bonding and Political Power : A Comparative Approach », in *Medieval Transformations : Texts, Power and Gifts in Context*, E. COHEN, M. DE JONG (éd.), Leiden, 2000, p. 123-156, repris et augmenté dans ID., *Do ut des. Gift-giving, Memoria, and Conflict Management in the Medieval Low Countries*, Hilversum, 2007, p. 17-50. Certaines questions que je traite ici ont déjà été amorcées dans : E. MAGNANI, « Le don au Moyen Âge : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche », in *Revue du MAUSS*, 19/1 (2002), p. 309-322 et ID., « O dom entre História e Antropologia. Figuras medievais do doador », in *Signum*, 5 (2003), p. 169-193.
- [34] G. DUBY, *Guerriers et paysans : VIIe-XIIIe siècles. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973, p. 63.
- [35] A. GOUREVITCH, « Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le haut Moyen Âge », in *Annales ESC*, 27/3 (1972), p. 523-547.
- [36] L. K. LITTLE, *Religious Poverty and Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca NY, 1978.
- [37] J. HANNIG, « Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter », in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 37 (1986), p. 149-162, rééd. dans *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, R. VON DÜLMEN (éd.), Frankfurt/M., 1988, p. 11-37.
- [38] Voir M. BORGOLTE, « Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge » et M. LAUWERS, « Memoria. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », in *Les Tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, J.-C. SCHMITT, O. G. OEXLE (dir.), Paris, 2003, p. 53-69 et p. 105-126, respectivement.
- [39] O. G. OEXLE, « Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter », in *Frühmittelalterliche Studien*, 10 (1976), p. 70-95 (surtout p. 88), ID., « Die Gegenwart der Toten », in *Death in the Middle Ages*, H. BRAET, W. VERBEKE (éds.), (Medievalia Lovaniensia, 1^e sér., Studia 9), Louvain, 1983, p. 19-77.
- [40] P. J. GEARY, « Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Âge », in *Droit et Culture*, 12 (1986), p. 3-17 (trad. angl. dans ID., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1994, p. 77-92). Pour ce qui concerne la fin du Moyen Âge, il faut souligner les travaux de Jacques Chiffolleau, en particulier « Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge », in

Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, 96 (1984), p. 247-279, où l'auteur attire l'attention sur les « échanges » matériels et symboliques dans les relations entre vivants et défunts.

[41] M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1997.

[42] C. B. BOUCHARD, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, Londres, 1987 ; S. D. WHITE, *Customs, Kinship and Gifts to Saints. The "Laudatio Parentum" in Western France (1050-1150)*, Chapel Hill, Londres, 1988 ; B. ROSENWEIN, *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, Londres, 1989.

[43] M. MCLAUGHLIN, *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca, Londres, 1994.

[44] Sur la notion de marché au Moyen Âge, voir A. GUERREAU, « Avant le marché, les marchés : en Europe, XIIIe-XVIIIe siècle », in *Annales. Histoire, sciences sociales*, 56/6 (2001), p. 1129-1175. Pour d'autres perspectives, voir *Transacciones sin mercado : instituciones, propiedad y redes sociales en la Galicia monástica : 1200-1300*, R. PASTOR, E. PASCUA ECHEGARAY, A. RODRIGUEZ LOPEZ et al., Madrid, 1999 (trad. angl. *Beyond the market : transactions, property and social networks in monastic Galicia, 1200-1300*, Leiden, 2002) ; *Le marché de la terre au Moyen Âge*, L. FELLER, C. WICKHAM (éds.) (Collection de l'École française de Rome, 350), Rome, 2005 ; *La fortune de Karol : marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes au haut Moyen Âge*, (Collection de l'École française de Rome, 347), L. FELLER, A. GRAMAIN, F. WEBER, Rome, 2005.

[45] I. F. SILBER, « Gift-Giving in the Great Traditions : the Case of Donations to Monasteries in the Medieval West », in *Archives Européennes de Sociologie*, 36 (1995), p. 209-243.

[46] J. PARRY, « The gift, the Indian gift, and the "Indian gift" », in *Man*, 21/3 (1986), p. 453-473.

[47] A. WEINER, « Inalienable Wealth », in *American Ethnologist*, 12 (1985), p. 210-227 ; *ID.*, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping While Giving*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992.

[48] C. LEVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1948 (nouv. éd., La Haye, 1967).

[49] I. F. SILBER, *Virtuosity, Charisma and Social Order : A Comparative Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, New York, 1995.

[50] M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, 1996.

[51] Pour une critique de la notion d'inaliénabilité, voir A. TESTART, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, 2007, p. 226-231, 233-234 ; pour le Moyen Âge, voir l'article d'Anita GUERREAU-JALABERT dans ce volume (« Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques ») ; pour un exemple, parmi d'autres récents, de l'emploi de la notion par un médiéviste, voir J.-P. DEVROEY, *Économie rurale*, *op. cit.*, p. 178-180.

[52] A. GUERREAU-JALABERT, « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », in *Hispania. Revista Española de Historia*, 60/1/204 (2000), p. 27-62.

[53] Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien », in *Actes du Xe Congrès international d'épigraphie grecque et latine*, Nîmes, 1992, M. CHRISTOL, O. MASSON (éd.), Paris, 1997, p. 371-396.

[54] D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 1998, p. 211-217.

[55] Je laisse ici de côté, car ils mériteraient un développement particulier qui sort du cadre de cet article, les travaux en anthropologie juridique, notamment ceux qui, à la suite de Raymond Verdier, ont utilisé la notion de réciprocité négative, en interprétant les systèmes de vengeance en termes d'échange, dans les sociétés dites « de l'honneur ». Je remercie Marta Madero de m'avoir fait découvrir ces travaux.

[56] Les travaux concernant la pratique testamentaire sont très nombreux. Pour le domaine français, la première étude de référence est celle de H. AUFFROY, *Évolution du testament en France des origines au XIIIe siècle*, Paris, 1899. En ce qui concerne le don *pro anima*, la première synthèse est de M. FALCO, *Le disposizioni pro anima. Fondamenti dottrinali e forme giuridiche*, Turin, 1911.

[57] G. CHEVRIER, « Évolution de la notion de donation dans les chartes de Cluny du IXe à la fin du XIIe siècle », in *À Cluny. Congrès Scientifique*, Dijon, 1950, p. 203-209 ; *ID.* « Remarques sur la distinction entre l'acte créateur d'obligation et l'acte translatif de propriété dans quelques chartes du Nord de la France et de la Belgique », in *Mélanges R. Monier*, Lille, Paris, 1958, p. 209-211 ; M. PETITJEAN, « L'acte à cause de mort dans la France coutumière du Moyen Âge à l'époque moderne », in *Actes à cause de mort. Acts of Last Will*, II, (Recueils de la

Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, 60), Bruxelles, 1993, p. 85-127.

[58] Par exemple, A. GOUREVITCH, « Représentations et attitudes », *art. cit.* ; M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres*, *op. cit.*

[59] J.-P. DEVROEY, *Économie rurale*, *op. cit.*, p. 175-193.

[60] Le présent article était déjà prêt au moment de la parution du recueil d'articles d'A.-J.A. BIJSTERVELD, *Do ut des...*, *op. cit.* On peut le placer parmi cette première tendance de travaux axés sur une analyse du don en termes de réciprocité.

[61] *Negotiating the Gift*, *op. cit.*

[62] *Sauver son âme et perpétuer la famille. Patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, F. BOUGARD, L. FELLER, C. LA ROCCA, R. LE JAN (éds.), (Collection de l'École française de Rome, 351), Rome, 2005.

[63] Par exemple, A. CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, 2000 (rééd. 2007).

[64] A. TESTART, *Critique du don*, *op. cit.*, qui est suivi, par exemple par Ph. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2005, p. 423-458.

[65] Selon B. WAGNER-HASEL, « Egoistic Exchange », *art. cit.*, p. 156-157, l'idée de « fait social total » se trouve déjà dans un article de 1887 de Rudolf VON JHERING sur l'hospitalité dans l'Antiquité (« Die Gastfreundschaft im Altertum », in *Deutsche Rundschau*, 51 (1887), p. 357-397).