



Charité

JONATHAN BENTHALL, *University College London*

Cet article aborde la charité comme un terme «étique» qui facilite la comparaison entre des traditions différentes. Les bases théoriques en ont été posées par deux grands anthropologues au début du XXe siècle: Marcel Mauss, dont L'essai sur le don a suscité des interprétations très variées sur le thème de l'échange et de la réciprocité; et Edvard Westermarck, chez lequel, derrière les préjugés sur une hiérarchie des «races», on peut discerner quelques idées durables au sujet de la relation entre charité et religion. Le simple avis selon lequel tout don charitable est simplement une avance sur des bénéfices à percevoir ultérieurement (dans ce monde ou dans l'au-delà) doit être nuancé par le fait que la «mutualité» est un aspect de la coexistence humaine complémentaire à la réciprocité.

Vers la fin du XXe siècle, certains anthropologues ont jeté un regard critique sur les agences d'aide occidentales. Mais la réflexion sur la charité a été en grande partie laissée aux historiens. Une fois l'intérêt anthropologique pour la charité retombé, ce sont d'abord les religions dharmiques du sous-continent indien, puis l'Islam qui l'ont ravivé et ont stimulé le processus de «déprovincialisation» de l'opinion courante selon laquelle la charité est un monopole de la tradition euro-américaine. Si les anthropologues sociaux ont étudié de nombreuses autres manifestations de la charité, nous prêterons ici une attention particulière aux prescriptions coraniques relatives aux bonnes œuvres et aux différentes manières par lesquelles elles ont renforcé la formation d'organisations caritatives islamiques, dont l'efficacité pratique et potentielle a été compromise par une réaction vraisemblablement excessive aux attaques du 11 septembre 2001 contre les États-Unis.

Les anthropologues ont contribué à la critique de l'humanitarisme en tant qu'idéologie et nous donnons ici des exemples de projets de recherche de terrain productifs qui en ont tiré parti. Enfin, une synthèse d'aide méthodologique holistique pourra être utile afin de structurer l'étude de la charité et il est rappelé que la nature problématique de la charité que les anthropologues tentent de résoudre aujourd'hui a été soulevée par l'auteur de la Bhagavad Gita, plusieurs siècles avant notre ère.

Introduction

Le terme «charité»¹ désigne l'aumône et l'offrande volontaire, mais il possède aussi des connotations d'amour spirituel, la première vertu chrétienne. Il a été utilisé dans certaines versions de la Bible pour traduire, via le latin *caritas*, le terme grec du Nouveau Testament, *agapè*. Certains défenseurs du Christianisme, par exemple dans la *Catholic Encyclopedia*, confondent les deux sens de ce terme. Dans l'Angleterre élisabéthaine, «charité» acquiert aussi une définition juridique restrictive qui reste essentielle dans le droit britannique et américain. Une distinction est souvent opérée dans les langues européennes entre «charité» et «philanthropie». Pour les Grecs de l'Antiquité, la «philanthropie» était «l'amour du principe d'humanité». Mais elle s'est confondue, pendant le siècle des Lumières, avec l'idée de bienfait public dépouillé de connotation religieuse et, aujourd'hui, elle est particulièrement associée à la générosité des riches et au patronage de la culture savante (et, plus récemment, à la promesse de financement du développement d'une grande partie des pays du Sud).

Jusqu'à présent, toutes les tentatives d'étude comparative de notre sujet se sont dispensées de cette distinction entre charité et philanthropie, notamment du fait qu'il n'existe pas de parallèle dans les langues majeures non européennes, comme l'arabe ou le hindi. Un autre terme largement utilisé, «l'action humanitaire» pose problème, parce que le mot «humanitaire» peut être couramment interprété comme englobant toutes formes d'action philanthropique ou altruiste; mais l'humanitarisme en tant que mouvement peut être défini comme une idéologie qui remonte au XIXe siècle (Davies 2012). (Plus précisément, le droit humanitaire international est l'ensemble des mesures visant à limiter les effets d'un conflit armé, et n'entre pas dans le cadre de cet article.) Si nous recherchons un point de comparaison, c'est-à-dire un terme «étique», par opposition aux catégories dépendant d'un ancrage culturel (ou «émiques»), alors le terme de «bonnes œuvres» est tout à fait convenable; mais dans cet article, le terme de «charité» sera utilisé au sens inclusif.

Fondements théoriques

Deux géants de l'anthropologie ont posé les bases, au début du XXe siècle, de notre compréhension théorique de la charité. Le premier est Marcel Mauss, dans son essai sur la réciprocité et la solidarité sociale, *Essai sur le don* (2016 [1925]ⁱⁱⁱ). L'argument de Mauss selon lequel le principe d'échange touche tous les aspects de la vie sociale, dans une «atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlées» (2016: 177), a stimulé un débat productif mais parfois confus (Testart 1998; Guyer 2016). L'autre pionnier, peut-être moins largement reconnu en la matière, était Edvard Westermarck. Il adhérerait aux idées victoriennes sur l'existence d'une hiérarchie entre les «races» civilisées et sauvages, mais sa comparaison globale des traditions de charité (1909), toujours impressionnante à ce jour, explique comment l'aide mutuelle est couramment influencée par des motifs égoïstes et, de façon plus surprenante, comment la charité dans toutes les «religions supérieures» est associée au sacrifice.

On peut se demander pourquoi l'anthropologie socio-culturelle n'a pas tiré parti des points de vue de Mauss et de Westermarck sur la charité avant le dernier quart du siècle. L'explication vient peut-être du fait que la plupart des anthropologues se sont positionnés politiquement sur un spectre situé entre un réformisme social qui dénigrerait la charité comme une solution tentant de soigner les symptômes plutôt que le mal, légitimant les privilèges des riches, et un marxisme rigoureux, fermement opposé à la charité, frein à l'inévitable révolution prolétarienne. Mais la conséquence du rejet de la charité privée est le placement de tout le pouvoir entre les mains de l'État. L'hostilité pure et simple envers la charité, complément aux droits acquis par le paiement de l'impôt, est beaucoup moins fréquemment exprimée par les sociologues aujourd'hui, notamment du fait de la prévalence des accords de partenariat entre les organisations caritatives et les gouvernements. De plus, le rôle de la charité privée pour compenser le recul de l'État-providence, avec les conséquences particulièrement désastreuses que cela entraîne dans les anciens pays communistes comme la Russie (Caldwell, 2016), est un thème fréquent dans les travaux de recherche

récents.

Le commentaire de Jonathan Parry sur *l'Essai sur le don* de Mauss (1986) a provoqué trente ans de débat académique sur ce texte. L'argument quelque peu provocateur de Parry consistait à présenter le don pur ou gratuit, associé aux religions de salut (renoncement volontaire à des ressources sans rien attendre en retour) comme une sorte de complément dialectique à la marchandisation des biens qui domine les sociétés industrielles occidentales. Peu après, Mary Douglas (1990), sans faire aucune référence à Parry dans son introduction à une traduction en anglais de *l'Essai sur le don*, dénigrait la notion même de don gratuit. Pour ce qui nous concerne aujourd'hui, nous pouvons extraire deux suggestions liées de l'essai de Mauss.

D'abord, lorsqu'un don ne peut pas être réciproque, le donateur bénéficie d'un crédit moral, mais le bénéficiaire s'en trouve offensé. D'où la réputation de «froideur» souvent attribuée à la charité organisée en Europe depuis le XIXe siècle, notamment lorsqu'elle évite les relations en face-à-face entre donateurs et bénéficiaires. Les réformateurs sociaux ont cherché à la remplacer par l'État-providence. L'ethnographie indienne révèle une interprétation du don charitable particulièrement sinistre: les dons non réciproques faits aux prêtres et aux renonçants peuvent porter malheur et transmettre ce mauvais sort du donateur au bénéficiaire si de soigneuses précautions ne sont pas prises.

Ensuite, un «don gratuit» ne peut admettre aucune dimension de réciprocité. Lorsque je fais un don, je dois le faire de façon à ce que personne (moi y compris) n'y voie aucun aspect transactionnel ou ne s'attende à ce que j'en sois récompensé, dans ce monde ou dans «l'économie céleste» de l'au-delà. Bien que ce paradoxe soit marquant dans les trois religions abrahamiques, c'est en Inde qu'il est le plus élaboré. La *Bhagavad Gita* (17.20-22, voir aussi Bornstein 2009: 624-5, 644) distingue la «charité en signe de bonté» (le don sans rien attendre en retour), la «charité en signe de passion» (avec intention de récompense, ou le don à contrecœur) et la «charité en signe de noirceur» (un don effectué au mauvais moment ou au mauvais endroit, à un bénéficiaire indigne ou avec mépris). James Laidlaw décrit comment, dans la secte Shvetambar («vêtus de blanc») du jaïnisme indien, lorsque les renonçants célibataires itinérants font l'aumône de nourriture auprès des familles laïques, ils affichent une «indifférence revêche» plutôt que leur gratitude ou leur appréciation, le but étant de ne pas créer de relation sociale et d'atteindre une perfection spirituelle éternelle (Laidlaw 2000: 632). D'après Hilal Alkan-Zeybek (2012), le bénévolat islamique des femmes des classes moyennes et supérieures auprès des pauvres dans une ville d'Anatolie centrale, poursuit un objectif exactement contraire: renforcer la solidarité par le contact physique et la «transformation éthique» du donateur, afin que les hiérarchies de classe soient atténuées. La monographie d'Erica Bornstein basée sur son travail de terrain à Delhi montre en quoi les croyances et pratiques regroupées dans un «hindouisme» moderne interagissent avec les traditions séculières, bouddhistes, islamiques et chrétiennes, pour former un paysage caritatif diversifié, à la fois au plan international et en Inde (Bornstein 2012).

Les interprétations de Mauss sont compliquées par le fait qu'il considérait tous les dons comme impliquant métaphoriquement un sacrifice: lorsque je fais un don, je donne une part de moi-même. Westermarck soulignait pour sa part que, dans les enseignements chrétien et juif, l'aumône venait remplacer les offrandes sacrificielles à Dieu. La charité en général est habituellement saluée comme une expression d'empathie ou, à l'inverse, dénigrée comme apaisant la conscience des donateurs et maintenant le statu quo. Mais Westermarck suggère une troisième voie dans la façon de la concevoir: il l'envisage comme un acte de dévotion. Les prières adressées par les bénéficiaires sont, dans les traditions abrahamiques, une manière d'offrir en retour (le revers étant les malédictions murmurées par ceux qui sont injustement traités). Ilana Silber affirme que de subtils «échos» des idéologies et pratiques sacrificielles perdurent au fil du temps, comme le commandement chrétien selon lequel le don charitable est un moyen pour les fidèles d'imiter le don de Dieu que constitue le sacrifice de Jésus (Silber 2000: 305, 310). Elle affirme que trois types de don religieux doivent être distingués dans l'Ancien Testament: les dons à Dieu, ceux aux représentants religieux et ceux aux nécessiteux. La doctrine chrétienne de la *diakonia*, ou service, insiste toutefois sur le fait que tout acte au profit des affamés, des assoiffés, des sans-abri, des démunis, des malades ou des prisonniers équivaut à rendre le même service à Dieu (Mathieu 25: 31-46). Amira Mittermaier, dans un article sur le bénévolat islamique en Égypte (2014) suivant Fassin (2012), associe étroitement la tradition chrétienne et post-chrétienne de la charité avec la compassion, contrairement à l'obéissance religieuse qu'elle avait observée dans la pratique de certains de ses interlocuteurs musulmans du Caire. Mais l'histoire des institutions caritatives, parmi les nombreuses institutions et dénominations chrétiennes, est si variée qu'il existe un risque de généralisation abusive au sujet de leurs motivations, qui incluent la renonciation, l'abnégation et l'expiation, ainsi que la compassion.

Dans la droite ligne d'une tendance générale des sciences sociales à reconnaître la porosité de la distinction entre le religieux et le «séculier», un caractère «quasi-religieux» peut être attribué à certaines des agences humanitaires et de développement séculières les plus performantes (Barnett et Stein 2012), dans la mesure où elles sont guidées par des principes moraux fortement internalisés, un respect pour leurs fondateurs charismatiques et un engagement pour le monde dans son ensemble. Philip Fountain, motivé par son étude ethnographique auprès du Mennonite Central Committee, une agence de développement chrétienne d'Amérique du Nord, s'est intéressé à ce problème conceptuel, en partant de la réflexion selon laquelle tout développement, qu'il soit marqué comme religieux ou non, est peut-être inévitablement prosélyte en ce qu'il cherche à modifier les pratiques sociales d'autrui (Fountain 2015).

Réciprocité et mutualité

Des études ethnographiques suggèrent que l'analyse de la charité limitée aux équations de l'offre et de la récompense est peut-être trop monodimensionnelle. Elles nous renvoient aux débats anthropologiques non résolus sur la relation entre réciprocité et mutualité et sur la nature de l'altruisme.

Mittermaier, dans un autre article (2013), en se basant sur son travail de terrain en Égypte en 2011-2012, met une économie de la grâce (*baraka*), qui insiste sur la générosité, en contraste avec une économie de la récompense (*thawab*) qui vise à s'assurer une place au paradis: ce dernier modèle, selon elle, a été accentué par la marche du capitalisme dans les sociétés arabes. Emanuel Schaeublin, dans son étude de l'aumône à Naplouse en Cisjordanie palestinienne (2016) avance, suite à un article riche mais difficile à saisir de Paul Dresch (1998: 114-16), que pour ses interlocuteurs musulmans, la richesse est l'expression d'une abondante générosité divine (en arabe, *rizq*) et qu'avec Dieu, il ne peut pas y avoir de réciprocité. Mittermaier comme Schaeublin dans leurs ethnographies fines nous renvoient à la théologie islamique et s'abstiennent de toute comparaison «étique». Mais en avançant la primauté du don, ils nous indiquent un nexus de concepts qu'on pourrait qualifier de contre-sujet en musique, complémentaire au thème de la réciprocité. Julian Pitt-Rivers (1992) a proposé le concept de grâce non seulement comme fondement du christianisme, mais aussi comme un terme «étique» associé à l'idée de charité: «La grâce est toujours quelque chose de plus, au-dessus de "ce qui compte", de ce qui est obligatoire ou prévisible».

Meyer Fortes affirmait (2004 [1969]: 231-2) que la parenté trouve ses racines dans un principe de «concorde» («*amity*») ou «d'altruisme prescriptif», qui s'étend au-delà de la famille dans des domaines plus larges. Pour James Woodburn (1998), spécialiste des sociétés de chasseurs-cueilleurs, la réciprocité n'est pas universelle à tous les groupes humains: les Hadza de Tanzanie ne comprennent pas le concept de générosité ou de charité car ils sont profondément et fermement engagés dans le partage égalitaire. David Maybury-Lewis cite un ancien du peuple Gabra, des nomades du nord du Kenya: «Même le lait de nos propres animaux ne nous appartient pas. Nous devons le donner à ceux qui en ont besoin, parce qu'un homme pauvre est une honte pour nous tous» (Maybury-Lewis 1992: 85, d'après le travail de terrain d'Aneesa Kassam).

Les anthropologues sociaux s'intéressent aux valeurs ou principes conduisant à l'altruisme. Les biologistes, à l'inverse, classent un comportement comme altruiste dans la mesure où il réduit le succès de reproduction d'un organisme A en augmentant celui d'un organisme B. Le paradoxe de l'altruisme, l'une des plus grandes énigmes de l'évolution, a été exprimé pour la première fois par Darwin dans ses réflexions sur l'existence d'insectes stériles, et a suscité une vaste littérature scientifique (largement évitée par les anthropologues sociaux). Marshall Sahlins, cependant, s'appuyant sur les travaux du psychologue cognitif et développemental Michael Tomasello, déduit que «l'intentionnalité partagée» ou intersubjectivité est une capacité à la mutualité propre à l'être humain, non discernable chez les primates non humains (Sahlins 2001, Tomasello 2009). Dans la mesure où la science post-darwinienne a détrôné pratiquement tout autre indicateur présumé d'unicité humaine flagrante, le débat semble rester ouvert. La biographie d'un excentrique génie, George R. Price (1922-75), collègue du célèbre sociobiologiste W.D. Hamilton), explique comment il a tenté de démontrer mathématiquement qu'un comportement ostensiblement altruiste respecte en fait une échelle précisément calibrée d'intérêt personnel dépendant du degré de proximité

entre le bienfaiteur et le bénéficiaire (Harman 2010).

Pour le primatologue Frans de Waal, cependant, l'altruisme humain n'est pas un problème théorique. N'en déplaise à Tomasello, il fait remonter son évolution au moment où les femelles mammifères ont commencé à nourrir leurs petits. L'empathie est associée à la libération de l'hormone ocytocine: de Waal et ses collaborateurs ont même émis le postulat que les humains et les campagnols des prairies ont en commun les mécanismes biologiques du comportement de consolation (Burkett *et al.* 2016). Parce que l'ocytocine nous fait nous sentir bien, la distinction entre le soin des autres et l'amour-propre, de ce point de vue, s'évanouit.

Étude de la charité avant 2000

Au cours des années 1970 et 1980, l'essor des organisations non gouvernementales (ONG) (terme non satisfaisant qui pourtant perdure) a progressivement provoqué une vague de projets d'étude dans lesquels les anthropologues ont joué un rôle significatif. L'ouvrage *Imposing aid* (1986) de Barbara Harrell-Bond a marqué un tournant: il s'agit d'une monographie iconoclaste sur le travail des agences d'aide internationale, basée sur son travail de terrain avec les réfugiés ougandais dans le sud du Soudan. Les institutions occidentales étaient de plus en plus dépendantes des financements gouvernementaux et soumises à la pression du respect des politiques étrangères des gouvernements; leurs idéaux caritatifs élevés les avaient largement immunisées contre la critique. Elle leur reprochait notamment le fait qu'elles ne s'efforçaient pas de donner aux «victimes» les moyens de prendre le contrôle de leur propre vie. Les critiques d'Alex de Waal (1989) étaient elles aussi très dures à l'encontre de la réponse des organisations de secours à la famine dans la Corne de l'Afrique, qui évitaient le dialogue avec les pauvres des régions rurales qu'elles étaient censées servir; quelques années plus tard, il s'attaqua à la complaisance reproduite par ce qu'il appelait «l'Internationale humanitaire». Parmi les autres ouvrages marquants d'anthropologie publiés à la même époque, on trouve *The anti-politics machine* de James Ferguson (1990), qui expose l'incapacité des bureaucraties de l'aide à fournir de véritables avancées aux supposés bénéficiaires du «développement».

Certaines publications se sont concentrées sur l'élément marketing du travail des agences d'aide internationale, et sur le processus par lequel les catastrophes sont «érigées» en produits consommables par un oligopole d'organisations médiatiques à des fins de publicité et de collecte de fonds caritatives, afin qu'aux représentations de la souffrance de la périphérie du globe réponde constamment un flux d'aide (p. ex. Benthall 1993, Lidchi 1999). Mais la réflexion sur la charité en elle-même a été largement absente de la littérature de recherche florissante sur le développement et l'aide humanitaire. Les historiens ont comblé cette lacune: Paul Veyne sur la munificence des particuliers de la période gréco-romaine env. 300 av. J.-C. (1990 [1976]); Frank Prochaska sur la «philanthropie des pauvres envers les pauvres» en Grande-Bretagne et la «générosité royale» qui permet à la monarchie britannique de rester crédible (1988); et nombre des

contributeurs au premier recueil d'essais comparatifs sur la charité à paraître (Ilchman *et al.*, 1998), dont aucun des vingt-deux auteurs n'est anthropologue.

Il apparaît que le stimulus qui a conduit les anthropologues à réfléchir sur la charité est venu des traditions non chrétiennes, avant qu'ils commencent à se tourner vers ses manifestations chrétiennes et séculières. Cela reste cohérent avec le retard plus général de l'anthropologie à étudier le christianisme, à l'exception de l'Afrique (comme l'affirmait Cannell 2006: 1-14). Parmi les quelques exceptions trouvées avant la fin du siècle dernier, on peut citer un essai de Claudia Fonseca (1986) basé sur son travail de terrain dans un petit centre caritatif à Paris qui distribuait gratuitement des vêtements aux sans-abri. Elle y décrit le «pacte implicite» de bienveillance et de politesse établi entre certaines dames bénévoles et leurs «clients», et la transition entre l'ancienne aspiration chrétienne à gagner sa place au paradis par la charité et l'objectif plus moderne de réinsertion des pauvres dans la vie active. L'étude d'Erica Bornstein sur les ONG protestantes transnationales au Zimbabwe a rapidement rattrapé le retard et elle fut le premier chercheur sur les organisations caritatives à suivre le «*traffic in meaning*», la contradiction entre les attentes d'un donateur transnational individuel et les réactions des bénéficiaires finals (en l'occurrence, par l'intermédiaire du programme international de parrainage d'enfants World Vision) (Bornstein 2005).

Décentrage de la charité via l'Islam

Les réflexions susmentionnées de Jonathan Parry sur le «don gratuit» ont été inspirées par les religions dharmiques du sous-continent indien; et Katherine A. Bowie a publié un premier article sur la charité bouddhiste dans le nord de la Thaïlande, qualifiant le paradigme prévalant de «gain de mérite» bouddhiste en insistant sur la stratification des classes (1998). Mais le principal élan vers la déprovincialisation des hypothèses «occidentales» au sujet de la charité en tant que monopole euro-américain est venu de l'étude du monde musulman et de son abondant héritage de commandements religieux à la générosité, ainsi que de ses institutions caritatives. Une fois encore, les historiens ont été en première ligne (Arjomand 1998, Kozlowski 1998, Weiss (éd.) 2002, Bonner *et al.* 2003, Singer 2008, Fauzia 2013).

Christian Décobert, historien de l'Islam ancien, a eu l'originalité de faire le lien entre le terme coranique clé de *zakat* (aumône obligatoire comme la dîme hébraïque, et l'un des cinq «piliers» de l'Islam) et la théorisation de la pureté de Mary Douglas (son premier ouvrage *Purity and danger* de 1966,ⁱⁱⁱ plutôt que son travail ultérieur sur la Bible), le terme *zakat* ayant des origines communes avec l'hébreu-araméen *zakut*, qui a des connotations de pureté, de rectitude et d'épanouissement, mais pas d'aumône (Décobert 1991: 198ss). Il existe aussi un chevauchement sémantique clair entre l'idée d'aumône et celle de rectitude via le mot *ṣadaqa* (aumône volontaire). Décobert a aussi tiré des conclusions (1991: 196) sur l'autoreprésentation et les systèmes de parenté des premières sociétés musulmanes à partir des règles établies dans le Coran à propos de la distribution de la *zakat*, et leur huit catégories de bénéficiaires

possibles (Coran 9.60), et il a proposé un lien avec la tradition agricole d'offrande des prémices à Dieu, ouvrant ainsi des possibilités d'étude comparative qui restent à explorer plus avant (Benthall 1999, Benthall et Bellion-Jourdan 2003: 19-25).

Le lien entre le don à Dieu et le don aux nécessiteux ne s'est jamais distendu dans le monde musulman où les sacrifices d'animaux sont encore couramment pratiqués, la viande étant donnée aux pauvres (bien que dans les pays industrialisés il s'agisse souvent de viande en conserve importées commercialement des élevages de moutons néo-zélandais). Dans le Coran, les sacrifices majeurs de chameaux et de bétail retenus dans l'Islam sont représentés non seulement comme des cérémonies, mais aussi comme des moyens pratiques de nourrir les personnes dans le besoin. Les sacrifices comme la *zakat* sont associés à la prière et à l'affirmation de l'unicité de Dieu et de l'Islam. La pratique de la *zakat* a connu de nombreuses variations au cours de l'histoire de l'Islam, allant d'un contrôle total par les gouvernements, jusqu'aux dons informels par des connaissances privées pendant le mois saint du Ramadan, avec de nombreux cas intermédiaires. Mais le domaine discursif auquel elle appartient reste une réalité pour les musulmans pratiquants.

L'étude des traditions caritatives de l'Islam est particulièrement intéressante pour deux raisons. La première est que, dans pratiquement tous les pays, on trouve soit des donateurs soit des bénéficiaires musulmans, soit les deux, ce qui révèle des pratiques religieuses aussi variées que dans le monde chrétien. Ceci revêt une importance pratique en matière de politiques d'aide et de développement.

La deuxième raison est plus intellectuelle, mettant en question la prétention européenne à un universalisme séculier. D'autres traditions de charité et d'humanitarisme ont été largement ignorées. Toutes les traditions religieuses incluent des commandements de «bonnes œuvres» et on peut penser à l'essence de la charité comme à un acte physique, comme le bon Samaritain tendant la main à un voyageur en détresse ou, dans la tradition islamique, même sourire à un voisin. Mais il existe des différences subtiles. La charité chrétienne, associée à l'*agapè*, ne se confond pas exactement avec le champ lexical islamique, qui inclut *zakat*, *ṣadaqa* et *waqf* (la fondation caritative islamique). Les règles de distribution de la *zakat* ont attiré l'attention des érudits de l'Islam et peuvent être considérées historiquement comme ayant posé les principes d'un proto-Trésor public. Elles ont, par exemple, été interprétées comme autorisant le financement du *djihad* militaire. Mais le soutien aux pauvres est aujourd'hui couramment considéré comme la priorité de la *zakat*, voire son objet exclusif, et elle est devenue un outil de financement extrêmement efficace pour les organisations caritatives islamiques contemporaines, qui ont notamment actualisé l'insistance du Coran sur les droits des enfants orphelins.

Les auteurs d'une analyse rétrospective remarquablement approfondie d'un épisode de famine et de l'inadaptation de la réponse internationale, *Famine in Somalia: competing imperatives, collective failures*, 2011-12, en arrivent à la conclusion suivante:

«Depuis la fin des années 1990, il est devenu à la mode dans la communauté de l'aide humanitaire

occidentale de promouvoir les droits et d'écarter la charité en tant que solution paternaliste et avilissante. Les acteurs non occidentaux (notamment islamiques) replacent la question de la charité et de l'action volontaire au centre de l'action humanitaire, au moins en termes d'intentions» (Maxwell et Majid 2016: 196).

Ces auteurs ont été impressionnés par leur observation de la solidarité du personnel humanitaire islamique avec la communauté touchée. Les anthropologues peuvent bien convenir qu'attendre de ceux qui souffrent de la famine qu'ils comptent sur l'application de leurs droits alors qu'ils ne bénéficient d'aucun cadre juridique, n'est rien de plus qu'un trope rhétorique.

Les études basées sur des données ethnographiques de la charité islamique sunnite se sont multipliées ces dernières années. Comme les études sur les sociétés arabes menées par Mittermaier et Schaeublin (auxquelles on peut ajouter celles de Harmsen en 2008, Roy en 2011, Atia en 2013, Challand en 2014 et Juul Petersen en 2015), un ensemble de travaux sur l'Afrique de l'Ouest a émergé (Kaag en 2007, de Bruijn et van Dijk en 2009, LeBlanc et Gosselin en 2016). Les centres d'intérêt de ces études reflètent la croissance des ONG islamiques, qui remonte aux années 1980, en partie dans le sillage de la croissance des ONG en général, et en partie en conséquence de la «résurgence islamique», un effort international pour rétablir les valeurs et les pratiques islamiques. L'un des sujets qui a des implications pratiques est la question de la «proximité culturelle»: dans quelle mesure une organisation confessionnelle peut-elle améliorer son efficacité par un accès privilégié aux bénéficiaires de l'aide qui partagent les mêmes traditions religieuses (de Cordier 2009, Palmer 2011)? La réponse à cette question est globalement positive si l'on considère le travail des agences d'aide chrétiennes parmi les populations chrétiennes en Afrique et en Amérique latine. Mais ce qui aurait pu être une augmentation constante de l'acceptation et de l'influence des organisations caritatives islamiques dans le monde a été sérieusement compromis par l'ombre qui plane sur elles: les allégations persistantes d'implication dans des activités «terroristes». Une certaine responsabilité limitée des organisations caritatives du Golfe dans les années qui ont précédé le 11 septembre 2001 ne peut pas être niée, mais l'une des racines du problème remonte à la détermination des puissances occidentales à soutenir les moudjahidin pendant la guerre entre l'Union soviétique et l'Afghanistan dans les années 1980, quand l'aide humanitaire était ouvertement mêlée au soutien militaire des États-Unis à travers l'Arabie saoudite et le Pakistan (Benthall 2010: 115-18). En conséquence de quoi, de nombreuses ONG islamiques ont été blacklistées par le gouvernement américain, qui a une grande influence mondiale, ou obligées de fermer, et même celles qui présentaient un dossier irréprochable ont dû faire face à des obstacles juridiques et financiers. Malgré la publication d'avis contraires, la domination des experts du «contre-terrorisme» aux États-Unis reste forte, et ils semblent souvent (ainsi que raisonnent Schaeublin en 2008, James en 2010, 2011, de Goede en 2012, Benthall en 2016) s'attendre au pire de la part des donateurs caritatifs musulmans. Des présomptions défavorables sont aussi diffusées sur tous les musulmans «pas à leur place», ces volontaires exprimant une solidarité musulmane transnationale qui

voyagent dans des régions lointaines et troublées (Li en 2010, Kassem en 2010-11).

À l'inverse, au Royaume-Uni, une autorité régulatrice ouverte aux organisations caritatives des diasporas de toutes sortes, la Charity Commission, a encouragé le développement du secteur caritatif islamique qui a établi des relations de coopération fructueuses avec l'establishment dans le domaine de l'aide, notamment en adoptant le principe de non-discrimination en raison de la religion. Le seul autre pays dans lequel les organisations caritatives islamiques se développent vigoureusement avec relativement peu d'intervention politique est l'Indonésie, qui a une longue tradition d'institutions d'assistance sociale confessionnelles (Latief 2012, Fauzia 2013). Organisation islamique majeure, la Muhammadiyah, fondée en 1912 à Yogyakarta, avait adopté explicitement le principe de non-discrimination dans ses œuvres caritatives. Mais elle est devenue plus religieusement exclusive pendant la période de libération du régime néerlandais, et son engagement à l'inclusivité n'a pas encore été formellement réaffirmé (Fauzia 2017).

Dans son ethnographie aux nombreuses facettes sur les musulmans Hui en Chine, Matthew S. Erie explore en quoi les principes islamiques traditionnels du don charitable sont négociés dans une sorte de «compétition de valeur» avec les pratiques de don dominantes des Han et avec les anxiétés sécuritaires du parti-État officiellement athée (Erie 2016). Le terme désignant le don volontaire musulman, *nietie*, est dérivé du terme coranique *niyyah*, intention ou motivation, sans distinction en chinois entre l'objet du don et l'acte de don. Conformément à la pratique Taoïste, mais contrairement au commandement coranique selon lequel le don charitable confère un mérite supplémentaire lorsqu'il est effectué en toute discrétion, les dons individuels et familiaux du *nietie* sont affichés nommément sur les murs des mosquées. Des collectes de *nietie* sont organisées pour les secours soutenus par le gouvernement après les tremblements de terre (Erie 2016: 276-9).

Le débat au sein du monde islamique sur l'éthique du don charitable s'est notamment concentré sur les règles de la *zakat*. Le point de vue traditionnel de la plupart des *oulémas* était que seuls des musulmans pouvaient en être les bénéficiaires. Libérées de cette restriction, certaines organisations caritatives islamiques ont pu faire cause commune avec les principales ONG séculières et chrétiennes. Cette différence d'interprétation des règles de la *zakat*, comme d'autres (telles que la mesure dans laquelle elles autorisent le prosélytisme) peuvent être vues comme intégrant des concepts qui sont au cœur des débats actuels plus larges au sein de l'Islam aujourd'hui (Benthall 2016: 18). Elles ont aussi un certain rapport avec la réflexion anthropologique sur la charité en général, dans la mesure où l'Islam, avec son histoire missionnaire et expansionniste, présente un universalisme alternatif à celui souvent pris pour acquis du Christianisme et de son héritier, l'universalisme séculier post-Lumières.

La critique de l'humanitarisme

L'étude de la charité par les anthropologues sociaux du monde entier s'est étendue ces dernières années.

Ils ne s'intéressent pas tous aux mêmes questions. Par exemple, la monographie de C. Julia Huang sur le mouvement d'assistance sociale internationale Tzu Chi (fondé par une modeste nonne bouddhiste taïwanaise, la vénérable Cheng Yen - née en 1937 - et qui compte aujourd'hui des millions de sympathisants) est principalement axée sur le thème wébérien du charisme et de sa bureaucratisation (Huang 2009). Ce modèle peut notamment être applicable aux institutions caritatives de toute sorte lorsqu'elles s'étendent, du fait qu'elles sont chargées de valeurs morales fortes tout en étant obligées d'entrer en concurrence comme des entreprises. L'engagement séculaire spécifique des organisations caritatives chrétiennes dans les soins aux personnes atteintes de la lèpre (et plus récemment, dans la lutte contre leur stigmatisation) a attiré l'attention (Gussow 1989, Staples 2007). Mais ces approches semblent marginales par rapport à la tendance actuelle d'analyse des agences humanitaires.

Les professionnels des secours et du développement (parfois affublés du sobriquet de «citoyens d'Aideland») contestent souvent le fait que leur action ait quoi que ce soit à voir avec la charité. Leur position pourrait bien être un exemple de *déformation professionnelle*. Des initiatives multinationales ambitieuses ont appelé l'entreprise humanitaire à passer de la motivation charitable à une motivation poussée par l'impératif de «solidarité mondiale» (World Humanitarian Summit 2016: 13). Mais ce concept noble est confronté à l'évidence des inégalités internationales flagrantes, au mieux légèrement atténuées par l'action humanitaire, et manque de soutien dans la tradition usuelle. Les récents travaux des anthropologues et autres se sont ralliés à interroger l'idéologie de l'humanitarisme (p. ex. Bornstein et Redfield (éds) 2010).

Le concept de «raison humanitaire» exprimé par Didier Fassin a eu une large influence (Fassin 2011). Il entend par là une *idéologique* omniprésente dans le monde, moralement intouchable. En la confrontant, il cherche à faire se chevaucher les deux sens normalement contradictoires de l'idéologie: d'un côté un voile insidieux masquant des intérêts économiques brutaux (comme dans les travaux de Karl Marx) et, de l'autre côté, un système culturel qui donne un sens aux relations sociales (comme dans les travaux de Clifford Geertz). Renforcé par une ethnographie rigoureuse (il a une formation de médecin et a été vice-président de Médecins Sans Frontières) son argument selon lequel l'humanitarisme est une forme de gouvernance occidentale, dépendant de l'existence illusoire d'une «communauté internationale», apparaît comme une application de la science sociale dans toute sa splendeur. Sans aucun doute (et Fassin s'inscrit dans la droite ligne de la critique beaucoup plus ancienne de la «charité»), l'humanitarisme présente des aspects nettement conservateurs et peut même déshumaniser, en réduisant les survivants à la «vie nue» ce qu'Agamben (1995) a diagnostiqué, par exemple dans de nombreux camps de réfugiés (Agier 2014). L'ethnographie remarquable de Peter Redfield sur Médecins Sans Frontières s'appuie sur la critique d'Agamben et de Fassin tout en détaillant les réussites uniques de cette agence et en la reconnaissant comme l'une des ONG les plus autocritiques (Redfield 2013), même s'il remet par ailleurs en question l'argument excentrique de MSF selon lequel elle n'est pas une organisation «caritative», malgré le succès

de ses collectes de fonds publiques (Redfield 2012: 454-7).

Entre les mains d'analystes en chambre, une approche revenant sur le concept de «biopouvoir» de Foucault (la subjugation des corps et le contrôle des populations) peut être exagérée, notamment lorsque la brutalité de nombreux régimes non occidentaux aussi bien que occidentaux est sous-estimée. Mais la critique de la «gouvernance humanitaire» a animé de nombreuses publications fondées sur l'ethnographie et portant sur la charité. Les occupants des camps de réfugiés (estimés à environ six millions de personnes en 2014 et dont le nombre a rapidement augmenté depuis) peuvent être considérés comme des objets de charité (même lorsque les administrateurs sont des agences gouvernementales ou internationales) dans la mesure où leurs droits en tant que citoyens sont suspendus dans des espaces qui sont «hors limites» et régis par des règlements spéciaux (Agier 2014). Edward Simpson dresse le portrait intense, quoique impressionniste, des conséquences d'un tremblement de terre majeur dans l'État du Gujarat, en Inde, en 2001: dégradation du tissu social avec la complicité d'organisations philanthropiques de toute sorte (le pire exemple étant celui d'une école pour orphelins montée par un pédophile britannique). Simpson innove en y incluant des organisations indiennes locales et de la diaspora du Gujarat, de sorte que les organisations caritatives qu'il critique ne sont pas seulement celles d'origine occidentale (Simpson 2013). Maurizio Albahari a publié son ouvrage complet sur la crise des migrants en Méditerranée (2015) juste avant qu'elle n'atteigne son point d'ébullition. Même si Albahari est sensible à tous les autres aspects de la crise après une décennie de recherches, c'est son travail bénévole en 2005 dans un centre de demandeurs d'asile dans une petite ville côtière du talon de la botte italienne qui confère à son livre toute son autorité. Albahari y montre comment une myriade d'organisations caritatives religieuses et séculières, soi-disant indépendantes, ont assumé de facto un rôle de gendarme. Sa monographie soutient l'argument selon lequel les critiques les plus approfondies des efforts caritatifs restent aujourd'hui celles renforcées par l'observation participante, comme dans les premiers travaux d'Harrell-Bond et Alex de Waal. Liisa H. Malkki (2015) diagnostique un «besoin» chez les professionnels de la Croix Rouge finlandaise qui ont servi à l'étranger: ils sont frustrés par la routine de la vie de classe moyenne, rendue plus difficile à supporter par les longs hivers, et recherchent une sorte d'épanouissement personnel qu'ils ne peuvent pas obtenir chez eux. Les anthropologues de l'hémisphère Nord reconnaîtront peut-être ce sentiment.

Un modèle holistique

L'école germano-néerlandaise d'anthropologie présente un modèle méthodologique dans lequel l'étude des initiatives caritatives peut être insérée. Ce modèle s'appuie sur un concept étendu de sécurité sociale, décrit par Franz et Keebet von Benda-Beckman comme la «dimension de l'organisation sociale s'agissant de tous les aspects de sécurité non considérés comme dépendant exclusivement de la responsabilité individuelle» (Thelan *et al.* 2009). L'un des mérites de cette démarche méthodologique est qu'elle prête totalement attention aux points de vue des bénéficiaires de la charité et à la question de l'évaluation de son

efficacité. Cinq «couches» de description sont identifiées: les notions idéologiques et culturelles de risque et de soin; la prise en charge institutionnelle, basée sur des droits clairement définis; les relations sociales existant entre les fournisseurs et les bénéficiaires; les actions concrètes telles que l'assistance de personne à personne, et le transfert de ressources; et enfin, les conséquences des interventions pour les fournisseurs comme pour les bénéficiaires. Carolin Leutloff-Grandits (2009) applique cette méthode dans un article sur le changement des réponses caritatives face à l'effondrement des structures étatiques en ex-Yougoslavie. Dans la ville croate ethniquement mixte de Knin en 2001, au lendemain de la guerre serbo-croate, la branche locale de l'organisation catholique Caritas a lancé une campagne caritative émouvante pour les «Croates affamés» de la ville, adoptant ce que Leutloff-Grandits appelle une «politique offensive d'ingénierie ethnique» par d'autres moyens. Une préférence a été affichée pour les Croates nouvellement arrivés de Bosnie, causant un ressentiment à la fois parmi les catholiques croates et les orthodoxes serbes de retour. Parmi les quelques publications détaillées qui prennent en compte toutes les «couches» de l'analyse émise par les von Benda-Beckman (même si elles ne se rangent pas à leurs suggestions), on peut distinguer *Famine in Somalia* (2016) de Maxwell et Majid et *Crimes of peace* (2015) d'Albahari, toutes deux déjà mentionnées.

Conclusion: du progrès dans la charité?

Au cours de la parenthèse de la moitié du XXe siècle susmentionnée, entre les écrits de Mauss et Westermarck et les contributions innovantes d'Harrell-Bond, Alex de Waal et Parry, un anthropologue a fait figure d'exception en portant un intérêt soutenu au thème de la charité: R.R. Marett. Il écrit ainsi: «le vrai progrès est le progrès de la charité, toutes les autres avancées lui étant secondaires» (Marett 1935: 40). Il considérait les soins maternels comme la source première de la charité (Marett 1939: 141, 147). Même si son style peut sembler sentimental aux lecteurs d'aujourd'hui, il peut être considéré comme annonciateur de Fortes sur la concorde et Frans de Waal sur l'ocytocine. Cependant, une réflexion sur la charité ne peut ignorer la présence de la réciprocité qui plane et menace toujours la pureté du don gratuit. La *Bhagavad Gita* reconnaissait ce dilemme moral il y a plus de deux millénaires.

La phrase de Marett sur le progrès résonne aujourd'hui et nous invite à nous questionner sur ce que nous devrions considérer comme le progrès. Depuis les années 1960, un mouvement informel connu sous le nom de «responsabilité sociale d'entreprise» peut être considéré comme une variante moderne de la charité, et ses manifestations font l'objet d'une attention ethnographique, par exemple en Afrique du Sud (Rajak 2011) et en Arabie saoudite (Derbal 2014: 146-53). Parmi les innovations plus récentes méritant d'être étudiées, on peut citer l'apparition de cabinets de consultants qui donnent aux jeunes héritiers des conseils sur la meilleure façon de devenir des donateurs philanthropes.

Quoi qu'il en soit, ce qui fut qualifié avec condescendance «d'anthropologie appliquée» semble aujourd'hui reprendre de la vigueur au sein de la discipline. Les opportunités sont nombreuses pour les anthropologues

de s'appuyer sur les travaux précédents en matière de charité d'une façon à la fois utile sur le plan pratique et sophistiquée sur le plan théorique, à un moment où la demande de don volontaire et de bénévolat est plus importante que jamais.

Notes de l'auteur

Cet article utilise du matériel déjà publié par l'auteur dans trois autres articles de synthèse: 'Charity' dans Fassin, D. (éd.) 2012. *A companion to moral anthropology* (Chichester: Wiley-Blackwell); 'Religion and humanitarianism', dans MacGinty R. & J.H. Peterson (éds) 2015. *The Routledge companion to humanitarian action* (London: Routledge); 'Humanitarianism as ideology and practice' dans Callan H. (éd.) 2018. *The Wiley-Blackwell encyclopedia of anthropology*. Je présente mes remerciements aux éditeurs pour les opportunités de réflexion qu'ils m'ont données. Cet article doit beaucoup à Felix Stein comme éditeur de mise en service, et à deux examinateurs anonymes.

Bibliographie

Les publications qui sont possiblement les plus utiles comme lecture introductive sont marquées avec un astérisque.

Agamben, G. 1995. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford: University Press.

Agier, M. (éd.) 2014. *Un monde de camps*. Paris: La Découverte.

* Albahari, M. 2015. *Crimes of peace: Mediterranean migrations at the world's deadliest border*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Alkan-Zeybek, H. 2012. Ethics of care, politics of solidarity: Islamic charitable organizations in Turkey. Dans *Ethnographies of Islam: ritual performances and everyday practices* (éds) B. Dupret, T. Pierret, P. Pinto, & K. Spellman-Poots, 144-52. Edinburgh: University Press.

Arjomand, S. A. 1998. Philanthropy, the law, and public policy in the Islamic world before the modern era. Dans *Philanthropy in the world's traditions* (éds) W.F. Ilchman, S. N. Katz, & E.L. Queen, 109-32. Bloomington: Indiana University Press.

Atia, M. 2013. *Building a house in heaven: pious neoliberalism and Islamic charity in Egypt*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

* Barnett, M. & J. Gross Stein (éds) 2012. *Sacred aid: faith and humanitarianism*. New York: Oxford University Press.

Benthall, J. 1999. Financial worship: the Quranic injunction to almsgiving. *Journal of the Royal*

Anthropological Institute 5(1), 27-42.

—— & J. Bellion-Jourdan 2009 [2003]. *The charitable Crescent: politics of aid in the Muslim world*. London: I.B.Tauris.

—— 2010 [1993]. *Disasters, relief and the media*. London: I.B. Tauris. New edition, Wantage: Sean Kingston Publishing.

—— 2010. Islamic humanitarianism in adversarial context. Dans *Forces of compassion: humanitarianism between ethics and politics* (éds) E. Bornstein & P. Redfield, 99-121. Santa Fe: SAR Press.

—— 2016. *Islamic charities and Islamic humanism in troubled times*. Manchester: University Press.

—— 2017. Charity. Dans *Cambridge Encyclopedia of Anthropology* (éds) F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch. <http://doi.org/10.29164/17charity>. Available on-line: <http://doi.org/10.29164/17charity>

Bonner, M., M. Ener & A. Singer (éds) 2003. *Poverty and charity in Middle Eastern contexts*. Albany: State University of New York Press.

* Bornstein, E. 2005. *The spirit of development: Protestant NGOs, morality, and economics in Zimbabwe*. Stanford: University Press.

—— 2009. The impulse of philanthropy. *Cultural Anthropology* 24(4), 622-51.

*—— 2012. *Disquieting gifts: humanitarianism in New Delhi*. Palo Alto: Stanford University Press.

*—— & P. Redfield (éds) 2010. *Forces of compassion: humanitarianism between ethics and politics*. Santa Fe: SAR Press.

Bowie, K.A. 1998. The alchemy of charity: of class and Buddhism in northern Thailand. *American Anthropologist* 100 (2), 469-81.

Burkett, J. P., E. Andari, Z. V. Johnson, D. C. Curry, F. B. M. de Waal & L. J. Young 2016. Oxytocin-dependent consolation behavior between rodents. *Science* 351 (6271), 375-8.

Caldwell, M. J. 2016. *Living faithfully in an unjust world: compassionate care in Russia*. Berkeley: University of California Press.

Cannell, F. 2006. *The anthropology of Christianity*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Challand, B. 2014. Islamic charities on a fault line: the Jordanian case. Dans *Gulf charities and Islamic philanthropy in the "Age of Terror" and beyond* (éds) R. Lacey & J. Benthall, 53-78. Berlin: Gerlach Press.

Davies, K. 2012. Continuity, change and contest: meanings of 'humanitarian' from the 'religion of humanity' to the Kosovo war. HPG Working Paper, Overseas Development Institute, London.

de Bruijn, M. & R. van Dijk 2009. Questioning social security in the study of religion in Africa: the ambiguous meaning of the gift in African Pentecostalism and Islam. Dans *Social security in religious networks: anthropological perspectives on new risks and ambivalences* (éds) C. Leutloff-Grandits, A. Peleikis & T. Thelen, 105-127. New York & London: Berghahn.

Décobert, C. 1991. *Le mendiant et le combattant*. Paris: Le Seuil.

de Cordier, B. 2009. Faith-based aid, globalisation and the humanitarian frontline: an analysis of Western-based Muslim aid organizations. *Disasters* **33**(4), 608-28.

de Goede, M. 2012. *Speculative security: the politics of pursuing terrorist monies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derbal, N. 2014. Notes on the institutionalized charitable field in Jeddah, Saudi Arabia. Dans *Gulf charities and Islamic philanthropy in the "Age of Terror" and beyond* (éds) R. Lacey & J. Benthall, 145-68. Berlin: Gerlach Press.

de Waal, A. 1989. *Famine that kills*. Oxford: Clarendon Press.

Douglas, M. 1966. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.

——— 1990. Foreword: no free gifts. Dans *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies* (trans. W.D. Halls), vii-xviii. London: Routledge.

Dresch, P. 1998. Mutual deception: totality, exchange, and Islam in the Middle East. Dans *Marcel Mauss: A centenary tribute* (éds) W. James & N.J. Allen, 111-33. Oxford: Berghahn.

* Erie, M.S. 2016. *China and Islam: the Prophet, the party, and law*. Cambridge: University Press.

* Fassin, D. 2011. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Berkeley: University of California Press.

* Fauzia, A. 2013. *Faith and the state: A history of Islamic philanthropy in Indonesia*. Leiden: Brill.

——— 2017. Penolong Kesengsaraan Umum: The charitable activism of Muhammadiyah during the colonial period. *South East Asia Research* **25**(4), 379-94.

Ferguson, J. 1990. *The anti-politics machine: "development", depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: University Press.

- Fonseca, C. 1986. Clochards et dames de charité: une étude de cas parisiens. *Ethnologie française* **16**(4), 391-400.
- Fortes, M. 2004 [1969]. *Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan*. London: Routledge.
- Fountain, P. 2015. Proselytizing development. Dans *The Routledge handbook of religions and global development* (éd) E. Tomalin, 80-97. London: Routledge.
- Gussow, Z. 1989. *Leprosy, racism, and public health: Social policy in chronic disease*. Boulder, Colo.: Westfield.
- Guyer, J.I. 2016. Translator's introduction. Dans *The gift: expanded edition*, 1-25. Chicago: HAU Books.
- Harman, O. 2010. *The price of altruism: George Price and the search for the origins of kindness*. London: The Bodley Head.
- Harmesen, E. 2008. *Islam, civil society and social work: Muslim voluntary associations in Jordan between patronage and empowerment*. Amsterdam: University Press.
- Harrell-Bond, B. 1986. *Imposing aid: emergency assistance to refugees*. Oxford: University Press.
- Huang, C. J. 2009. *Charisma and compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi movement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- * Ilchman, W.F., S.N. Katz & E.L. Queen (éds) 1998. *Philanthropy in the world's traditions*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- James, E. C. 2010-11. Governing gifts: law, risk, and the 'war on terror'. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* **10**(1), 65-84.
- Juul Petersen, M. 2015. *For humanity or for the ummah? Aid and Islam in transnational Muslim NGOs*. London: Hurst.
- Kaag, M. 2007. Aid, *umma* and politics: transnational Islamic NGOs in Chad. Dans *Muslim politics in Africa* (éds) R. Otayek & B. Soares, 85-102. New York: Palgrave Macmillan.
- Kassem, R. 2010-11. From altruists to outlaws: the criminalization of traveling Islamic volunteers. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* **10**(1), 85-97.
- Kozlowski, G.L. 1998. Religious authority, reform, and philanthropy in the contemporary Muslim world. Dans *Philanthropy in the world's traditions* (éds) W.F. Ilchman, S.N. Katz & E.L. Queen, 279-308. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

- * Laidlaw, J. 2000. A free gift makes no friends. *Journal of the Royal Anthropological Institute* **6**(4), 617-34.
- Latief, H. 2012. Islamic charities and social activism: welfare, dakwah and politics in Indonesia. PhD thesis, University of Utrecht (en ligne: http://www.academia.edu/1978143/Islamic_Charities_and_Social_Activism_Welfare_Dakwah_and_Politics_in_Indonesia). Accessed 22 December 2017.
- LeBlanc, M.N. & L.A. Gosselin 2016. *Faith and charity: religion and humanitarian assistance in West Africa*. London: Pluto Press.
- Leutloff-Grandits, C. 2009. 'Fight against hunger': ambiguities of a charity campaign in postwar Croatia. Dans *Social security in religious networks: anthropological perspectives on new risks and ambivalences* (éds) C. Leutloff-Grandits, A. Peleikis & T. Thelen, 43-61. Oxford: Berghahn Books.
- Li, D. 2010. A universal enemy? 'Foreign fighters' and legal regimes of exclusion and exemption under the 'global war on terror'. *Columbia Human Rights Law Review* **42**(2), 355-428.
- Lidchi, H. 1999. Finding the right image: British development NGOs and the regulation of imagery. Dans *Culture and global change* (éds) T. Skelton & T. Allen, 87-101. London: Routledge.
- Malkki, L.H. 2015. *The need to help: the domestic arts of international humanitarianism*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Marett, R.R. 1935. *Head, heart and hand in human evolution*. London: Hutchinson.
- 1939. "Charity and the struggle for existence." *Journal of the Royal Anthropological Institute* **69**(2), 137-49.
- Mauss, M. 2016 [1925]. *The gift*. Expanded edition (trans. J.I. Guyer). First published as *Essai sur le don: forms and functions of exchange in archaic societies*, *Année sociologique* **1**(N.S.): 30-186. 1925.
- * Maxwell, D. & N. Majid 2016. *Famine in Somalia: competing imperatives, collective failures, 2011-12*. London: Hurst.
- Maybury-Lewis, D. 1992. *Millennium: tribal wisdom and the modern world*. New York: Viking.
- Mittermaier, A. 2013. Trading with God: Islam, calculation, excess. Dans *A companion to the anthropology of religion* (éds) J. Boddy & M. Lambek, 274-93. Oxford: Wiley.
- 2014. Beyond compassion: Islamic voluntarism in Egypt. *American Ethnologist* **41**(3), 518-531.
- Palmer, V. 2011. Analysing 'cultural proximity': Islamic Relief Worldwide and Rohingya refugees in Bangladesh." *Development in Practice*. **21**(1), 96-108.

- Parry, J. 1986. *The gift, the Indian gift and the 'Indian gift'*. *Man* **21**(3), 453-73.
- Pitt-Rivers, J.A. 1992. Postscript: the place of grace in anthropology. Dans *Honor and grace in anthropology* (éds) J.G. Peristiany & J.A. Pitt-Rivers, 215-46. Cambridge: University Press. Républié dans *From hospitality to grace: a Julian Pitt-Rivers omnibus* (2017) (éds) G. da Col & A. Shryock, 69-104. Chicago: HAU Books.
- Prochaska, F. 1986. *The voluntary impulse*. London: Faber & Faber.
- Rajak, D. 2011. *In good company: an anatomy of corporate social responsibility*. Stanford: University Press.
- * Redfield, P. 2012. Humanitarianism. Dans *A companion to moral anthropology* (éd.) D. Fassin, 431-67. Chichester: Wiley-Blackwell.
- * ——— 2013. *Life in crisis: the ethical journey of Doctors Without Borders*. Berkeley: University of California Press.
- Roy, S. 2011. *Hamas and civil society in Gaza*. Princeton: University Press.
- Sahlins, M. 2011. What kinship is (part two). *Journal of the Royal Anthropological Institute* **17**(2), 227-42.
- Schaeublin, E. 2009. Role and governance of Islamic charitable institutions: the West Bank Zakat Committees (1977-2009) in the local context. Working Paper 5, Geneva: Graduate Institute, Centre on Conflict, Development and Peacebuilding (en ligne: http://dar.aucegypt.edu/bitstream/handle/10526/1435/The-West-Bank-Zakat-Committees-1977-2009-in-the-Local-Context_English.pdf?sequence=5). Accessed 22 December 2017.
- 2016. *Zakat in Nablus (Palestine): change and continuity in Islamic almsgiving*. DPhil thesis, University of Oxford.
- Silber, I. 2000. Echoes of sacrifice? Repertoires of giving in the great religions. In *Sacrifice in Religious Experience* (éd.) A.A. Baumgarten, 291-312. Leiden: Brill.
- Simpson, E. 2013. *The political biography of an earthquake: aftermath and amnesia in Gujarat, India*. London: Hurst.
- * Singer, A. 2008. *Charity in Islamic societies*. Cambridge: University Press.
- Staples, J. 2007. *Peculiar people, amazing lives: leprosy, social exclusion and community making in South India*. Hyderabad: Orient Longman.
- Testart, A. 1998. Uncertainties of the 'obligation to reciprocate': a critique of Mauss. Dans *Marcel Mauss: a centenary tribute* (éds) W. James & N.J. Allen, 97-110. Oxford: Berghahn.

Thelen, T., C. Leutloff-Grandits & A. Peleikis (éds) 2009. Social security in religious networks: an introduction. Dans *Social security in religious networks: anthropological perspectives on new risks and ambivalences*, 1-19. Oxford: Berghahn.

Tomasello, M. 2009. *Why we cooperate*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Veyne, P. 1990 [1976]. *Bread and circuses: historical sociology and political pluralism* (abridged trans. B. Pearce). London: Allen Lane.

Weiss, H. (éd.) 2002. *Social welfare in Muslim societies in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

Westermarck, E. 1909. *The origin and development of the moral ideas*, vol. 1, London: Macmillan.

Woodburn, J. 1998. 'Sharing is not a mode of exchange': an analysis of property-sharing in immediate-return hunter-gatherer societies. Dans *Property relations: renewing the anthropological tradition* (éd.) C.M. Hann, 48-63. Cambridge: University Press.

World Humanitarian Summit 2016. Restoring humanity: global voices calling for action. Synthesis of the consultation process for the World Humanitarian Summit 2016: Agenda for Humanity (en ligne: <https://www.icvanetwork.org/system/files/versions/Restoring%20Humanity-%20Synthesis%20of%20the%20Consultation%20Process%20for%20the%20World%20Humanitarian%20Summit.pdf>). Accessed 22 December 2017.

Auteur

Jonathan Benthall est chercheur honoraire affilié au département d'anthropologie du University College London et directeur émérite de l'Institut Royal d'Anthropologie de Grande-Bretagne. Son livre le plus récent s'appelle *Islamic charities and Islamic humanism in troubled times* (2016).

Jonathan Benthall, Downingbury Farmhouse, Pembury, Tunbridge Wells, Kent TN2 4AD, United Kingdom. jonathanbenthall@hotmail.com

[1] Cet article est une traduction de l'original intitulé "[Charity](#)" (Benthall 2017)

[2] Traduction anglaise, *The Gift*. Texte original français en version numérique: http://classiques.ugac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html

[3] Traduction française: *De la souillure: Essai sur les notions de pollution et de tabou* (Paris: Maspéro, 1971).