

A Índia enquanto um contra modelo humanitário? A perspetiva do sistema humanitário ocidental por oposição às conceções sul-asiáticas.

Carina Sofia Júlio

Mestrado em Ação Humanitária

Orientador(a):

Doutora Inês Lourenço, Professora Auxiliar
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2025

Sociologia

**A Índia enquanto um contra modelo humanitário?
A perspetiva do sistema humanitário ocidental por
oposição às conceções sul-asiáticas.**

Carina Sofia Júlio

Mestrado em Ação Humanitária

Orientador(a):
Doutora Inês Lourenço, Professora Auxiliar
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2025

“Le véritable voyage de découverte ne consiste pas à chercher de nouveaux paysages, mais à
avoir de nouveaux yeux.”

— *Marcel Proust (La Prisonnière, 1923)*

“If I were asked under what sky the human mind has most fully developed some of its
choicest gifts, has most deeply pondered on the greatest problems of life, and has found
solutions of some of them which well deserve the attention even of those who have studied

Plato and Kant — I should point to India.”

— *Friedrich Müller (India: What Can It Teach Us, 1882)*

Agradecimento

A todos os que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a concretização desta dissertação, deixo o meu mais profundo agradecimento.

Agradeço, em primeiro lugar, a todos os que participaram neste estudo e que, com generosidade e autenticidade, aceitaram partilhar as suas experiências e perspetivas. O vosso contributo representa não apenas um enriquecimento académico, mas também um testemunho de esperança e compromisso com um mundo mais justo e solidário.

Agradeço a Jesus Cristo, por me fazer perseverar e por ser a luz que guia os meus passos nos momentos de dúvida e de superação.

À minha mãe e à minha família pela força, pelas orações e pelo amor incondicional que sempre me sustentou. À minha companheira de viagem, pela presença, pela escuta, pela paciência e por acreditar comigo em cada etapa deste percurso — o vosso apoio foi essencial para que esta meta fosse alcançada.

Agradeço de forma muito especial à minha orientadora, Professora Inês Lourenço pela constante disponibilidade, paciência e confiança. O seu acompanhamento atento e a clareza das suas orientações foram determinantes para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

Agradeço ainda à equipa LifeShaker, pela inspiração, pela partilha de conhecimento e pela aprendizagem conjunta que tanto contribuíram para o meu crescimento pessoal e profissional.

Aos meus amigos e rede de apoio, que, próximos ou distantes, nunca deixaram de acreditar e celebrar cada conquista, o meu sincero reconhecimento.

A todos, profunda gratidão.

Resumo

A Ação Humanitária do Século XXI é amplamente moldada e caracterizada por um conjunto de princípios e práticas que emergiram sob a influência de um sistema politizado e hegemónico ocidental. Estas normas, frequentemente associadas a grandes organizações como a ONU e o Comité Internacional da Cruz Vermelha (CICV), refletem uma história marcada pela universalização de valores humanitários originários do Ocidente, que se apresentam como neutros e imparciais, aplicáveis a todos os contextos culturais e históricos.

No entanto, à medida que o sistema internacional se torna cada vez mais multipolar, levantam-se questões quanto à adequação de um modelo humanitário único em contextos culturais distintos. Esta dissertação adota um estudo de caso interpretativo, desenvolvendo uma reflexão crítica sobre as diferenças entre o sistema humanitário ocidental e as conceções humanitárias sul-asiáticas, com particular enfoque no modelo ou contra modelo indiano.

A Índia apresenta-se como uma perspetiva alternativa, ao valorizar a soberania nacional, a cooperação Sul-Sul e uma abordagem contextualizada da ajuda, questionando assim o domínio das práticas ocidentais. O presente trabalho propõe contribuir para uma compreensão mais plural do humanitarismo, evidenciando as tensões conceptuais entre a universalização de normas ocidentais e a emergência de modelos alternativos de ajuda humanitária internacional.

As críticas ao universalismo humanitário revelam as limitações de um modelo assente em princípios que, embora proclamados como neutros, derivam de tradições religiosas, éticas e filosóficas profundamente enraizadas no Ocidente. A análise evidencia como a herança do pós-colonialismo continua a influenciar as práticas humanitárias, reproduzindo assimetrias de poder entre Norte e Sul globais.

Palavras-Chave: Estudos culturais, Religião, Geopolítica, Princípios Humanitários, Pós-colonialismo.

Abstract

Humanitarian Action in the twenty-first century is largely shaped and defined by a set of principles and practices that have emerged under the influence of a politicised and Western hegemonic system. These norms, often associated with major organisations such as the United Nations (UN) and the International Committee of the Red Cross (ICRC), reflect a history marked by the universalisation of humanitarian values of Western origin, presented as neutral and impartial, and supposedly applicable to all cultural and historical contexts.

However, as the international system becomes increasingly multipolar, questions arise concerning the adequacy of a single humanitarian model across diverse cultural settings. This dissertation adopts an interpretative case study approach, developing a critical reflection on the differences between the Western humanitarian system and South Asian humanitarian conceptions, with particular emphasis on the Indian model—or counter-model.

India offers an alternative perspective, valuing national sovereignty, South–South cooperation, and a contextualised approach to aid, thereby challenging the dominance of Western practices. This research thus aims to contribute to a more plural understanding of humanitarianism, highlighting the conceptual tensions between the universalisation of Western norms and the emergence of alternative models of international humanitarian assistance.

The critiques of humanitarian universalism expose the limitations of a model founded on principles which, although proclaimed as neutral, derive from religious, ethical, and philosophical traditions deeply rooted in the West. The analysis reveals how the legacy of post-colonialism continues to shape humanitarian practices, reproducing power asymmetries between the Global North and the Global South.

Keywords: Cultural Studies, Religion, Geopolitics, Humanitarian Principles, Post-colonialism.

Índice

Agradecimento	iii
Resumo	v
Abstract	vii
Introdução	1
Capítulo 1. A genealogia do sistema humanitário	7
1.1. As influências do Cristianismo e Islão	9
1.2. A criação do Comité Internacional da Cruz Vermelha	18
1.3. Os Princípios Humanitários Fundamentais	21
Capítulo 2. A ação humanitária no âmbito das relações internacionais	
2.1. Os interesses estratégicos dos Estados	29
2.2. A ação humanitária enquanto parte da hegemonia ocidental	33
2.3. O sistema hegemónico de paz das Nações Unidas	35
Capítulo 3. A Índia enquanto contra modelo humanitário	41
3.1. O sistema humanitário sul-asiático: fundamentos e distinções	45
3.2. A religião hindu e os atos de caridade: <i>dāna</i> e <i>dharma</i>	49
3.3. O humanitarismo pós-colonial: Gandhi e a redefinição da ação moral	53
3.3. Soberania e a recusa da ingerência externa	55
3.4. BRICS	57
3.5. Movimento dos Não-Alinhados	59
Capítulo 5. Conclusão	63
Referências Bibliográficas	69

Glossário de Siglas

AAP – *Accountability to Affected People*

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados

AGNU – Assembleia Geral das Nações Unidas

BRICS – Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul

CICV – Comité Internacional da Cruz Vermelha

CRS – *Catholic Relief Services*

DHI – Direito Humanitário Internacional

FMI – Fundo Monetário Internacional

IASC – *Inter-Agency Standing Committee*

IBSA – Fórum de Diálogo Índia–Brasil–África do Sul

ICESCR – *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*

MNA – Movimento dos Não-Alinhados

MSF – *Médecins Sans Frontières* (Médicos Sem Fronteiras)

NAM – *Non-Aligned Movement*

OCHA – *Office for the Coordination of Humanitarian Affairs*

OHCHR – *Office of the High Commissioner for Human Rights*

ONG – Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

R2P – *Responsibility to Protect* (Responsabilidade de Proteger)

RI – Relações Internacionais

UNDRIP – Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

UNDRR – Escritório das Nações Unidas para a Redução do Risco de Desastres.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

UNSC – *United Nations Security Council*

WVI – *World Vision International*

Introdução

A ação humanitária, tal como é reconhecida no século XXI, representa as “ações de assistência, proteção e sensibilização implementadas numa base imparcial em resposta a necessidades humanitárias que resultam de emergências complexas e desastres naturais” (República Portuguesa, 2015). Paralelamente, incorpora “objetivos mais amplos e de longo prazo”, como o desenvolvimento, a reconstrução pós-conflito e a consolidação da paz (Nascimento, 2013). Tradicionalmente, este sistema tem sido moldado por uma matriz ocidental, consolidada através de princípios universais — humanidade, imparcialidade, neutralidade e independência — promovidos por instituições centrais como o Comité Internacional da Cruz Vermelha (CICV) e a Organização das Nações Unidas (ONU).

No período pós-Guerra Fria (1989-1991), o sistema internacional passou de uma ordem bipolar (EUA-URSS) para uma configuração unipolar, centrada na hegemonia norte-americana. Gradualmente, evoluiu na redefinição de uma nova arquitetura multipolar, marcada pela ascensão dos Estados Unidos da América e de novas potências regionais proeminentes, nomeadamente, os BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul), emergindo tensões quanto à legitimidade na aplicação deste modelo universal em contextos culturais e políticos distintos.

Esta investigação parte da constatação de que a ação humanitária, tendo em conta a sua vertente neutra e imparcial, é atravessada por relações de poder hegemónicas, heranças coloniais e dinâmicas geopolíticas (Fassin, 2012; Barnett, 2011). Com o crescente destaque dos países do Sul Global — entre os quais a Índia assume particular relevância — desafia-se a ideia de que os princípios e práticas do sistema humanitário possam ser aplicados universalmente, sem mediação cultural e sem a sensibilidade necessária para a sua aplicação em contextos cuja governabilidade seja autossuficiente.

Ao contrário de muitos Estados historicamente posicionados como recetores passivos de ajuda, a Índia construiu um modelo de política externa assente na soberania nacional, na autodeterminação e numa clara rejeição de ingerências externas. Esta postura traduz-se não só na recusa em aceitar certas formas de assistência humanitária internacional, mas também no reforço de uma diplomacia de solidariedade baseada na cooperação Sul-Sul, em que a ajuda é concebida como parceria entre iguais e não como prática hierárquica de doador–recetor (Guillot, Penan, & Grandclément, 2022).

Deste modo, a Índia apresenta uma concepção de ação humanitária que se distancia do paradigma dominante ocidental, colocando em evidência que a ajuda internacional quando alicerçada exclusivamente nos princípios e instituições criados no Norte Global, tende a reproduzir relações de poder assimétricas e uma lógica de dependência. Ao enfatizar uma abordagem contextualizada e relacional deste caso, o contra modelo indiano questiona não só a universalidade do humanitarismo ocidental, como também, a própria legitimidade de um sistema que se afirma neutro e imparcial, mas que na prática, reflete em parte uma abordagem paternalista de dependência entre doadores e recetores, aproximando-se de dinâmicas neocoloniais (Barnett, 2011).

Através de uma abordagem multidisciplinar, esta dissertação propõe uma análise comparativa entre o modelo humanitário Ocidental vs. Oriental, tendo como estudo de caso em particular a Índia. Partindo da pergunta central — a ação humanitária deve ser considerada um sistema universal, ou sua aplicação varia conforme o contexto cultural e histórico? — o estudo procura compreender as razões (através da antropologia e Relações Internacionais (RI)) pelas quais a Índia adota uma postura crítica e *sui generis* no campo da ajuda internacional, apontando para as limitações de um modelo hegemónico e a necessidade de uma prática mais relativizada. Ao problematizar a universalidade dos princípios humanitários e ao analisar o caso indiano, a dissertação procura contribuir para uma reflexão sobre a viabilidade de metodologias mais relativistas, inclusivas e emancipatórias, capazes de ultrapassar as assimetrias históricas entre Norte e Sul.

O debate em torno da ação humanitária tem sido amplamente marcado por análises que procuram compreender tanto a sua génese como as suas tensões internas. Autores como Michael Barnett (2011) destacam a ambivalência do humanitarismo moderno, concebido simultaneamente como expressão de compaixão e instrumento de poder. (A literatura crítica pós-colonial tem igualmente questionado a pretensa neutralidade e universalidade dos princípios humanitários. Edward Said (1978), na sua teoria do orientalismo, demonstra como as narrativas ocidentais constroem o “Outro” como objeto de intervenção e paternalismo, enquanto Didier Fassin (2012) problematiza o humanitarismo enquanto forma de governo que legitima relações de dominação através da retórica da humanidade.

Apesar do reconhecimento destas tensões, a maior parte da literatura concentra-se em análises sobre o sistema ocidental e os seus atores dominantes — ONU, CICV, ONGs internacionais — relegando para segundo plano as práticas, concepções e modelos oriundos do Sul Global. Trabalhos de Nascimento (2013) apontam para a necessidade de incorporar

perspetivas culturais e históricas alternativas, mas ainda são limitados os estudos que exploram de forma aprofundada contra modelos ao paradigma ocidental.

É neste espaço que a presente dissertação procura contribuir. Ao analisar a Índia como estudo de caso, propõe-se compreender de que modo o Sul Global constrói a sua própria conceção de ação humanitária, marcada por princípios de soberania, cooperação Sul-Sul e sensibilidade cultural. O humanitarismo não pode ser compreendido apenas como um sistema universal, mas numa visão pluralista, atravessada por disputas de poder, genealogias culturais e diferentes formas de solidariedade internacional.

A presente dissertação adota uma abordagem qualitativa e interpretativa, procurando analisar criticamente a génese, os fundamentos e as práticas do sistema humanitário ocidental, bem como confrontá-los com as conceções alternativas emergentes do Sul Global, com particular enfoque no caso da Índia. O objetivo não é a medição quantitativa de fenómenos, mas antes a compreensão do seu significado político, cultural e histórico, bem como das implicações que daí decorrem para o campo humanitário contemporâneo.

A investigação baseia-se em três pilares principais:

1. Revisão bibliográfica:

Consiste na análise crítica de literatura académica relevante no campo das Relações Internacionais, da Antropologia e dos Estudos Pós-Coloniais, com destaque para autores como Barnett (2011), que traça a genealogia moral e institucional do humanitarismo moderno; Fassin (2012), que problematiza a política da vida e o poder moral da ajuda; Slim (2012), que reflete sobre os dilemas éticos da ação humanitária; e Nascimento (2013), que explora as intersecções entre colonialismo, solidariedade e universalismo. Esta revisão permitiu compreender as raízes históricas, filosóficas e religiosas do sistema humanitário ocidental e as críticas contemporâneas ao seu carácter hegemónico.

2. Análise documental:

Baseia-se na análise de documentos fundacionais e normativos do sistema humanitário, tais como o *Código de Conduta da Cruz Vermelha e das ONG's* (1994), bem como Pictet, J. (1979). *Os princípios da Cruz Vermelha*. Genebra: Instituto Henry Dunant / Comité Internacional da Cruz Vermelha, Dunant, H. (2010). *Lembrança de Solferino*.

Genebra: Comité Internacional da Cruz Vermelha. (Obra original publicada em 1862) objetivo é compreender como os princípios de humanidade, neutralidade, imparcialidade e independência foram codificados no Ocidente e posteriormente difundidos como universais, revelando a permanência de uma matriz cultural eurocêntrica na definição das normas humanitárias globais.

3. Estudo comparativo:

Por fim, realiza-se um contraste sistemático entre o modelo humanitário ocidental e o sistema humanitário sul-asiático, centrado na Índia, país cuja abordagem à ajuda internacional reflete uma ética do dever (dharma), da dádiva (dāna) e do serviço (seva), em oposição à compaixão universalista ocidental. Este eixo analítico recorre a autores como Bornstein (2012), Das (2009), Gandhi (2019), Van der Veer (2021) e Jaffrelot (2021), permitindo explorar as dimensões filosóficas, religiosas e políticas que sustentam o humanitarismo indiano, bem como as suas implicações para uma reforma pós-hegemónica do sistema humanitário internacional.

Em resumo, a dissertação estrutura-se em três capítulos. O primeiro examina a génese e fundamentos da ação humanitária e apresenta as suas origens históricas, religiosas e ético-filosóficas. O segundo capítulo problematiza a universalização dos princípios humanitários, revelando como foram codificados no Ocidente e difundidos como normas supostamente neutras e universais. Analisa ainda a dimensão hegemónica do sistema humanitário, a governação humanitária e os efeitos sistémicos da instrumentalização política da ajuda. Por fim, o terceiro capítulo constitui o estudo de caso central desta dissertação, analisando a postura da Índia no campo humanitário. São discutidas as especificidades históricas, culturais e políticas que moldam a abordagem indiana, em contraste com o modelo ocidental. Este capítulo pretende demonstrar o modo como a Índia desafia a universalidade proclamada pelo sistema humanitário dominante, propondo alternativas mais contextualizadas e pluralistas.

A genealogia do sistema humanitário

Desde que há memória, o conceito de ajuda humanitária — ou mais amplamente, a ideia de auxílio ao próximo — manifesta-se em “atos de compaixão”, quase tão ancestrais quanto a própria história da humanidade (Barnett, 2011). Tais expressões de generosidade antecedem a institucionalização moderna da ação humanitária e encontram-se enraizadas em tradições religiosas, fundamentos éticos e correntes filosóficas que moldaram as práticas humanas ao longo do tempo (Barnett, 2011; Nascimento, 2013). No início do século XIX, surgia o termo “humanitário”. No entanto, a expressão de compaixão perante o sofrimento humano já fazia parte da memória humana. Numa fase inicial, enquadrava-se numa ética de ajuda com conotações teológicas que aludiam aos ensinamentos de Jesus Cristo e convergiam, em grande medida, com a filantropia (De Lauri, 2020).

Embora muitos autores reconheçam a dificuldade em identificar com precisão a sua origem, defende-se que o termo “humanitarianismo” foi cunhado no início do século XIX, integrando progressivamente o vocabulário quotidiano (Barnett, 2012). Nos dias de hoje, a ação humanitária configura-se como um campo de intervenção global, estruturado por normas, instituições e metodologias organizacionais que têm como objetivo aliviar o sofrimento humano em contextos de crise. Para além de dar resposta imediata às populações mais vulneráveis, procura simultaneamente, mitigar os efeitos de crises prolongadas, articulando-se com iniciativas de desenvolvimento.

Os “atos de compaixão” constituem o ponto de partida da genealogia humanitária. A compaixão representa uma manifestação humana consciente entre o coração (sentimentos) e a razão (moralidade): por um lado, a empatia para com os infortúnios do próximo, por outro, o ímpeto moral que impele à ação de sucumbir o sofrimento (Fassin, 2012). A “política de compaixão” diz respeito à valorização da condição humana, semelhantemente ao significado da ajuda humanitária que prefigura o alívio do sofrimento humano (Fassin, 2012; Barnett, 2011). Esta conjectura está associada a noções religiosas que seguem o mesmo valor altruísta de cuidar do próximo. Seja quem for, o próximo sempre remete para qualquer ser humano, independente de etnia, costumes, língua ou género. O próximo, enquanto termo geral, pode ser aplicado à humanidade em situações de vulnerabilidade. E remete para a nossa compaixão pela humanidade nesse tipo de situações.

Michael Barnett, na sua obra *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism* (2011) traça três características centrais que distinguem a ação humanitária de outras formas de ajuda, que facilmente se confundem com a caridade ou filantropia. A primeira diz respeito, precisamente, aos atos de compaixão, transportando estes atos para a assistência “além-fronteiras”. A ação humanitária dirige-se a disponibilizar ajuda a “outros” conotados como estranhos e distantes em territórios longínquos — “além-fronteiras” — onde a cultura é distante ou diferente da nossa.

Outra distinção reside na conexão com o transcendente, isto é, a ideia de que a ação humanitária se une a uma ordem moral superior que ultrapassa fronteiras e interesses particulares. Esta dimensão pode ser compreendida à luz da filosofia moral de Immanuel Kant. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant distingue as relações morais entre seres humanos, na sua propriedade imanente, da relação com o absoluto (Deus) que é transcendente porque exprime um dever unidirecional. O transcendente designa assim o domínio das ideias morais que excedem a experiência empírica, orientando a vontade racional para um bem absoluto. Desse modo, quando Barnett associa a ajuda humanitária ao transcendente, retoma esta noção kantiana de uma ordem universal que confere sentido e legitimidade à ação, que vai para além de vínculos políticos e reciprocidades humanas. E a terceira e última característica refere-se “a uma crescente organização e governação de atividades destinadas a proteger e melhorar a humanidade” ao que Didier Fassin, designa de “governo humanitário”.

Michael Barnett, retrata as fases do humanitarianismo desde o seu período de origem até à atualidade. Situa os vários momentos da ação humanitária, agrupando o humanitarianismo em três idades distintas e cada uma moldada por um contexto global específico, as forças de destruição (violência), produção (economia) e proteção (compaixão).

Durante a era do Humanitarianismo Imperial (do fim do séc. XVIII até à II Guerra Mundial), o enquadramento dominante era o colonialismo, o comércio e as missões civilizadoras. Na fase do Neo-Humanitarianismo (desde o fim da II Guerra Mundial até ao fim da Guerra Fria), o contexto foi marcado pela Guerra Fria, pelo nacionalismo, pelo desenvolvimento e pela soberania dos Estados. Já o Humanitarianismo Liberal (do momento da Guerra Fria até ao presente), emergiu sob a influência da paz liberal, da globalização e dos direitos humanos. Cada uma destas épocas ajudou a moldar o significado da ação humanitária e trouxe consigo dilemas éticos enfrentados pelas organizações humanitárias.

1.1. As influências do Cristianismo e Islão.

Desde os primórdios da história documentada, até aproximadamente ao século XV, as concepções de caridade influenciaram as sociedades e constituíram a base ética das primeiras práticas humanitárias que conhecemos atualmente¹. A origem do humanitarismo encontra influências na filantropia², mas também nos atos de caridade presentes nas tradições religiosas, sobretudo no Cristianismo e Islão³. Esta ideologia foi inicialmente inculcada na sociedade através de doutrinas religiosas, muito antes do processo de secularização.

Neste sentido, a dimensão espiritual e caritativa não deve ser compreendida somente enquanto dado histórico, mas como um elemento estruturante da ação humanitária moderna. No entanto, este aspecto transcende a dimensão exclusivamente cristã e muçulmana, convertendo-se num paradigma de uma ética universal, também presente em tradições como o budismo, o confucionismo, todas elas estruturadas em torno de noções de compaixão e caridade enquanto deveres sagrados (Fassin, 2012).

Sob o ponto de vista histórico, Michael Barnett, interpreta a era imperial do humanitarismo como um período de instabilidade e de rutura das formas tradicionais de pertença das comunidades locais. Essa transformação resulta da atuação das “forças de destruição”, representadas pelos conflitos e pela violência associados à expansão imperial e às guerras, que colocaram em causa a segurança da vida humana. Paralelamente, às “forças de produção”, impulsionadas pelo surgimento do capitalismo, pelo desenvolvimento da economia global e por novas ideologias relativas ao papel do Estado na sociedade.

Neste contexto de profunda transformação social, emergem ideologias em torno do conceito humanidade e crenças civilizacionais ancoradas numa visão ocidental e cristã, que passam a definir os valores da comunidade internacional. Desse modo, segundo Barnett, o humanitarismo nasce deste processo, da tentativa de reformular as noções de compaixão e de responsabilidade coletiva, projetadas para além da comunidade local, sob a égide de uma ética universalista de origem cristã e ocidental.

¹ Maxwell, D., & Gelsdorf, K. (2019). *Understanding the humanitarian world* (2nd ed.). Routledge, p. 15.

² De origem grega, o termo *filantropia* deriva de *philos* (amigo) e *ánthrōpos* (homem), exprimindo a atitude de quem ama o ser humano. No contexto do avanço da secularização, potenciado pela sensibilidade humanitária e filantrópica, observa-se, no século XVIII, a desvalorização cultural da caridade cristã, substituída progressivamente no vocabulário dos *philosophes* pelo termo *filantropia*. (Síntese elaborada pela autora a partir de Dignipédia Global, s.d., *Filantropia*, disponível em <https://dignipediaglobal.pt/dicionario-global/filantropia>).

³ Embora o cristianismo esteja na base da ética humanitária ocidental, o islão é aqui referido apenas como uma tradição paralela em que a caridade (*zakat*) assume relevância moral e social própria, distinta do universo cultural ocidental, mas convergente e predominante na valorização de ajuda.

O antropólogo e sociólogo francês, Didier Fassin (2012) sublinha que o conceito de *humanidade* comporta um duplo sentido. Por um lado, refere-se à condição humana enquanto espécie, que distingue os homens de outros seres vivos; por outro, traduz-se num sentimento moral de compaixão em relação aos seres humanos, sobretudo perante aqueles que sofrem.

Esta ambivalência semântica, concebida no iluminismo, é marcada por um princípio de inclusão — que integra todos os indivíduos numa mesma comunidade biopolítica — mas também, por um princípio de exclusão — que separa os seres humanos do reino animal e confere um estatuto privilegiado. Estas duas dimensões, embora complementares, são permeadas por exclusões e hierarquias que moldam, em termos práticos, a ação humanitária.

Deste modo, como vimos anteriormente, Fassin designa o *governo humanitário* como uma política orientada, simultaneamente, para a preservação da vida, *politics of life*, e para o alívio do sofrimento humano, *politics of suffering*. O Cristianismo desempenhou um papel determinante na formação das conceções de caridade que ainda atualmente influenciam a ética humanitária, através de ensinamentos que apelam ao cuidado para com o “próximo”. Veja-se, por exemplo, a parábola do Bom Samaritano. Do ponto de vista teológico, a parábola situa-se na promessa da vida eterna, associando à prática da misericórdia. Reside na redefinição do conceito de “próximo” — não restrito a vínculos religiosos ou sociais, mas identificado na figura universal daquele que sofre, ou na “política de sofrimento” (Fassin, 2012).

Um certo doutor da lei, que queria experimentar Jesus, levantou-se e fez-lhe esta pergunta: «Mestre, que devo eu fazer para ter direito à vida eterna?»; «Que diz a Escritura acerca disso?», respondeu-lhe. «Como é que a entendes?» E ele disse: «Ama o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a alma, com todas as forças e com todo o entendimento. E ama o teu próximo como a ti mesmo.» Jesus comentou: «Respondeste bem. Faz isso e alcançarás a vida.» Mas o doutor da lei, querendo justificar-se, tornou a perguntar: «E quem é o meu próximo?» Então Jesus contou o seguinte: «Ia um homem a descer de Jerusalém para Jericó. Caíram sobre ele uns ladrões que lhe roubaram roupa e tudo, espancaram-no e foram-se embora, deixando-o quase morto. Por casualidade, descia um sacerdote por aquele caminho. Quando viu o homem passou pelo outro lado. Também por lá passou igualmente um levita que, ao vê-lo, se desviou. Entretanto, um samaritano que ia de viagem passou junto dele e, ao vê-lo, sentiu compaixão. Aproximou-se, tratou-lhe os ferimentos com azeite e vinho e pôs-lhe ligaduras. Depois colocou-o em cima do seu jumento, levou-o para uma pensão e tratou dele. No outro dia, deu duas moedas de prata ao dono da pensão e mandou-lhe: “Cuida deste homem, e quando eu voltar pago-te tudo o que gastares a mais com ele.”»

Jesus perguntou então ao doutor da lei: «Qual dos três te parece que foi o próximo do homem assaltado pelos ladrões?» E ele respondeu: «O que teve compaixão dele.» Jesus concluiu: «Então vai e faz o mesmo.» (Lucas 10:25–37, *Bíblia Almeida Revista e Corrigida*, 2009).

Neste contexto, a compaixão emerge como neutra e imparcial, movida pelo princípio de humanidade. Enquanto o sacerdote e o levita representam a indiferença institucionalizada, o samaritano, considerado marginal e inimigo dos judeus naquela época, intervém em favor do necessitado. A compaixão aqui, não é apresentada como uma virtude facultativa, mas como critério fundamental da salvação das bases doutrinárias do social-cristão.

Para Fassin, esta concepção faz parte da ideologia humanitária associada à *política de sofrimento* de não indiferença ao sofrimento alheio e à valorização da vida humana. A ideia da vida humana enquanto o bem supremo apresenta-se hoje como um princípio inviolável, que acreditamos ter sido inculcado de forma decisiva pela modernidade, mas este princípio deriva de um mais antigo, como assinala Hannah Arendt em *Human Condition* (1998), pg 186

“The reason why life asserted itself as the ultimate point of reference in the modern age and has remained the highest good of modern society is that the modern reversal operated within the fabric of a Christian society whose fundamental belief in the sacredness of life has survived, and has even remained completely unshaken by, secularization and the general decline of the Christian faith.”

Para a filósofa e política alemã, a influencia do cristianismo na sociedade moderna, manifesta-se na preservação e proteção da vida humana enquanto valor supremo, esta é uma característica que a modernidade não rejeitou, mas antes deu continuidade, preservando a sacralização vida humana e secularizando a ideologia cristã no contexto moderno global.

No rescaldo da Guerra dos Trinta Anos, sentiu-se a necessidade da criação de reformas que viriam estabilizar e trazer consenso à sociedade moderna. O Tratado de Vestefália (1648), garantiu a soberania dos Estados e estabeleceu as bases de separação dos assuntos entre a Igreja e do Estado, destacando uma sociedade mais laica na ordem política. Embora nas palavras de Michael Barnett (2011), “The Battle of Solferino became to modern humanitarianism, what the Treaty of Westphalia was to modern international politics” (p.2), Barnett denota a importância da criação de corpos institucionais no espectro humanitário moderno (que veremos mais a frente) simboliza a transição da presença religiosa e caritativa na sociedade, para a institucionalização laica e universal no âmbito da ajuda, assente no pensamento ocidental do século XIX.

A sociedade moderna começou por ser inscrita na base da tolerância religiosa, política e cultural, em que a religião passa a dizer respeito à esfera privada, enquanto a esfera pública é regida por princípios mais racionais e universais. Na obra *Sacred Aid: Faith And Humanitarianism* (2012) Barnett e Stein afirmam, “Religion might have been instrumental in the establishment of humanitarianism, but it passed the torch to secularism.” A ascensão do liberalismo e da democracia transferia assim a autoridade para aqueles que reconheciam as leis feitas pelos homens e as afastava do clero que reverenciava os decretos celestiais.

No entanto, apesar das mudanças estruturais, as sociedades modernas não abandonaram completamente o domínio religioso, particularmente, a Índia, Irão e Israel que mantiveram as suas crenças alicerçadas nas respetivas culturas. Como acrescenta Barnett (2011), “The world, of course, never became secularized, and neither did humanitarianism, which is why the sector maintains the distinction between faith and secular agencies. (Barnett, 2011, p.20)”, exemplificando a existência das organizações baseadas na fé que assumem a sua importância no setor humanitário.

E neste contexto, as regiões que se autodeterminavam mais seculares, proeminentemente no ocidente, são as que apresentavam mais vestígios de um reavivamento religioso. A título de exemplo, os americanos, não abandonaram a religião; pelo contrário, atendiam à igreja em números nunca vistos e reportavam que a religião era parte da sua essência (Barnett & Stein, 2012).

No pós-guerra fria, seguiram-se os confrontos de carácter religioso que eram mais complexos e mortíferos. Como resposta, as organizações internacionais começaram a participar ativamente na promoção dos diálogos inter-religiosos e interconfessionais, com base na mediação e construção da paz. A ONU, organização laica, reconheceu a importância da religião nestes contextos, apresentando iniciativas de reformas com projetos dedicados à fé e ao desenvolvimento. Uma das sugestões foi a criação de um “Concelho de Espiritualidade” que viria a operar em paralelo com o Concelho de Segurança. Deste modo, a comunidade internacional começou a reconhecer a importância da religião apesar da constituição dos Estados seculares.

Após a Segunda Guerra Mundial e durante a década de 1980, os governos ocidentais tornaram-se os principais financiadores da ação humanitária, privilegiando as organizações seculares. Por conseguinte, organizações religiosas como a World Vision International (WVI) e a Catholic Relief Services (CRS) começaram a atenuar as suas abordagens mais espirituais, apesar do papel fundamental da religião na génese humanitária, havia espaço de coexistência, tanto para o secularismo como para a religião.

No século XIX, as organizações religiosas ajudaram a estabelecer a ação humanitária, sob a máxima “no religion, no humanitarianism” com a criação de projetos de desenvolvimento, muitos deles para além-fronteiras de carácter missionário que lutavam pela criação de melhores condições de vida das populações. Já durante o século XX, estas organizações começaram a recorrer a princípios e a estruturas seculares do Direito Internacional Humanitário (DIH), incorporando uma lógica mais institucional e menos missionária, dando origem às organizações baseadas na fé que conhecemos atualmente.

A partir da década de 1990, contudo, deu-se um crescimento avassalador das organizações baseadas na fé. As organizações evangélicas que representavam cerca de 80%, de todas as agências religiosas, assumindo uma posição dominante no setor humanitário moderno. As contribuições para projetos missionários das igrejas norte-americanas, aumentaram em cerca de 50% ao longo da última década, alcançando um valor aproximado de 3,7 mil milhões de dólares, entre elas destaca-se a Southern Baptist Convention que comporta anualmente investimentos cerca de 300 milhões de dólares em missões de desenvolvimento internacionais.

As Assemblies of God cujo investimento ronda os 200 milhões de dólares por ano, apoiam atualmente mais de 2.500 missionários em todo o mundo. Estima-se que cerca de 350.000 norte-americanos tenham participado em missões humanitárias deste tipo. Estes valores ilustram, não só a importância das organizações baseadas na fé ocidentais na ação humanitária, como também reforçam o seu envolvimento financeiro na esfera global (Barnett & Stein, 2012, p. 5).

Este crescimento deve-se ao poder económico americano para apoiar missões de desenvolvimento em países de terceiro mundo, como também, o seu interesse na globalização, refletido no crescimento das *megachurches* que lhes permite criar ministérios a nível global com total autonomia financeira e assinalando a globalização humanitária cristã (*idem*).

O Islão surgiu no início do século VII, a partir das revelações transmitidas ao profeta Maomé, na região da Península Arábica, correspondente ao atual território da Arábia Saudita. No Islão, tal como nas tradições judaico-cristãs, a noção de caridade está associada ao dever

moral compreendida no Alcorão. O termo *zakat*³ (زَكَاةٌ) significa “purificação”, corresponde à dádiva obrigatória no islão e constitui um dos cinco pilares da doutrina muçulmana. Trata-se de uma contribuição obrigatória destinada aos mais necessitados, correspondendo a 2,5% da riqueza total acumulada ao longo de um ano. Deste modo, a doutrina islâmica defende que tanto a pobreza extrema como a acumulação de riqueza são sinais de desequilíbrio social que devem ser corrigidos na sociedade. A necessidade desta taxa serve para regular as desigualdades entre classes sociais, consideradas contrárias ao ideal islâmico de justiça e bem comum.

Seguidamente, outra tradição islâmica de relevo é o *waqf* que entra no mesmo contexto de *sadaqah*⁴, enquanto doação voluntária. Neste caso, *waqf* é o equivalente da lei islâmica a uma doação de um imóvel ou propriedade com fins de criar uma fundação caritativa. Esta doação é utilizada para constituir um fundo destinado à aquisição de terrenos para a construção de edifícios com fins islâmicos, nomeadamente, a construção de uma mesquita ou uma escola. Serve para incentivar os fiéis com mais possibilidades económicas a preservarem a prática de gestos humanitários, permitindo beneficiar do rendimento do seu próprio investimento.

Esta noção de assistência humanitária organizada e caritativa, dependente das instituições religiosas já se encontrava presente, séculos antes, na sociedade islâmica. No início do século XIX, pelo menos metade das terras do Império Otomano eram administradas ao abrigo do *waqf*, tornando-se pioneiro na construção das primeiras sociedades *waqf*. Entre os séculos XIV e XIX foi estabelecido em todo o império um sistema público de distribuição alimentar gratuita aos mais necessitados (Maxwell & Gelsdorf, 2019).

“...um sistema de bem-estar por excelência, utilizado tanto para desenvolver a economia da cidade como para garantir as condições materiais e o bem-estar de muitos dos habitantes da cidade. Continha elementos de prestígio e ostentação, e de proteção da riqueza familiar. Para muitos dos habitantes da cidade, era uma instituição do berço ao túmulo, pois um homem podia nascer em uma casa *waqf*, dormir em um berço *waqf*, comer e beber de provisões *waqf*, ler em bibliotecas *waqf*, ensinar em uma escola *waqf*, receber seu salário da administração *waqf* e, quando ele morrer, ocupar um caixão *waqf* e ser enterrado em um cemitério *waqf*. Era a instituição *waqf* que alimentava, educava, abrigava, limpava e dava tratamento médico à população. Fornecia meios de subsistência às pessoas e as resgatava em tempos de desastres naturais. As pessoas faziam compras nas lojas do *waqf*, rezavam nas mesquitas do *waqf*; e as características físicas de sua cidade eram, em grande

³ De acordo com a lei islâmica (*sharī'a*), representa a purificação dos bens pela vontade de *Allah*, conforme referido no Alcorão “fazei caridade daquilo que Ele vos fez herdar. E aqueles que, dentre vós, crerem e fizerem caridade, obterão uma grande recompensa” Al Hadid 57/7

⁴ Ação voluntária realizada discretamente, sem ostentação. Zakat e sadaqa são frequentemente usados como sinónimos, mas, nos seus significados originais, o zakat constituía uma obrigação, enquanto o sadaqa era voluntário. (NR: sadaqa), embora com algumas diferenças.

parte, moldadas pelo waqf. Em suma, a vida em Istambul sem a instituição waqf era impensável.” (Boyar & Fleet, 2010, citado em *O Islam*, s.d.)

A organização Islamic Relief, estabelecida em Inglaterra, é provavelmente um desses exemplos. Foi criada em 1984, com o objetivo de dar resposta a crises humanitárias na Etiópia e Sudão e tornou-se na organização de ajuda humanitária mais conhecida do ocidente. Em 2007, a organização dispunha de um orçamento, aproximadamente, de 109 milhões de dólares⁵.

Neste contexto, o crescimento exponencial do sector de ajuda islâmica deve-se, sobretudo, ao facto de muitas das zonas de catástrofe do mundo se situarem em países ou em sociedades cuja maioria da população é muçulmana. E apesar das organizações humanitárias cristãs e islâmicas representarem a grande maioria das contribuições religiosas privadas, (devido a dimensão populacional e à ampla rede institucional destas duas tradições) não são os únicos atores neste domínio.

Outro fator que justifica a propagação das organizações humanitárias baseadas na fé diz respeito à globalização. Na primeira vaga de globalização, as ONG ocidentais expandiram-se para regiões remotas do mundo, promovendo novas formas de contacto e cruzamento interculturais.

Na segunda vaga, verificou-se uma proliferação das ONG, em grande parte provenientes do Ocidente e frequentemente ativas em zonas de conflito do Sul Global, o que levou a uma tentativa de estabelecer padrões comuns de atuação e uma linguagem partilhada entre as diferentes organizações de ajuda, nesta altura, as organizações seculares apresentavam uma grande vantagem no que diz respeito ao financiamento, devido à maioria dos Estados doadores e as organizações baseadas na fé estabelecerem relações de desconfiança entre si. A terceira vaga de globalização marcou o crescimento e disseminação das organizações vindas do Sul global e o crescimento do ativismo religioso transnacional, cuja atuação ultrapassa fronteiras e desafia a tradicional centralidade ocidental na ajuda internacional.

Durante estes processos de globalização, nos últimos vinte anos, o cristianismo e o islão deram origem a novas redes e associações criadas com o propósito de expandir não só a sua fé, como também a sua presença a nível internacional e muitas das vezes operavam em terrenos cuja maioria da população era cristã. Foi durante este período que os governos doadores e as organizações baseadas na fé estabeleceram relações mais próximas, contribuindo para o crescimento das organizações com motivos religiosos.

⁵ sem incluir o valor angariado pelas congregações locais com dezenas de missões por todo o mundo

Contudo, este tipo de interações entre as práticas religiosas e prestação de ajuda podem ser particularmente delicadas, no que diz respeito ao surgimento de tensões de âmbito religioso. Note-se que grande parte da ajuda vinda do Ocidente destina-se a sociedades cuja população majoritária, ou o principal grupo religioso é muçulmano, nomeadamente, da Somália, Bósnia e Herzegovina, Sudão, Palestina, Iraque, Afeganistão e Paquistão.

Apesar de muitos recetores de ajuda acolherem aos investimentos humanitários, a sua implementação decorre num quadro histórico complexo, marcado por séculos de desconfiança entre o cristianismo e o islão. Essas dinâmicas de tensão têm origens nas intervenções missionárias cristãs em contexto islâmico com um longo historial de conflitos e episódios de violência despontados pelas rivalidades religiosas. Note-se que as missões no âmbito do desenvolvimento têm como objetivo transformar sociedades, o que implica em muitos dos casos introduzir nas comunidades locais princípios e valores associados aos direitos humanos e principalmente instruir normas e práticas da cultura ocidental e da tradição cristã.

Neste sentido, as organizações ocidentais não são as únicas a expandir a sua influência neste campo. Várias organizações árabes e islâmicas, têm dado resposta a crises de emergência, bem como a solucionar aquilo que entendem como os “problemas estruturais das sociedades”, nomeadamente, a pobreza, fome, miséria. Do mesmo modo, esta falta de entendimento e desconfiança mútua entre a cultura ocidental e islâmica gera suspeitas e inimizades. Enquanto a sociedade muçulmana teme que as organizações ocidentais utilizem a ajuda como instrumento de influência cultural e política, os governos ocidentais receiam que esta ajuda, proveniente de países islâmicos, possa também ser usada para promover a radicalização social ou religiosa.

Estas rivalidades entre organizações oriundas de contextos culturais distintos, tendem a colidir com os objetivos e fundamentos da ajuda humanitária, algo que tem motivado ao surgimento de iniciativas destinadas a instruir a comunidade internacional para o diálogo e cooperação intercultural. Estas ações procuram, essencialmente, criar entendimento entre as diferentes tradições de ajuda associadas a contextos culturais distintos, a fim de minimizar as tensões e potenciais conflitos que possam surgir em terreno humanitário.

O Humanitarian Forum, dirigido pela Islamic Relief e pelas Islamic Charities Project foi criado pelo governo suíço em 2005 com o objetivo de radicar os obstáculos injustificados enfrentados pelas organizações de caridade islâmicas que consigam comprovar a sua legitimidade e transparência institucional. O CICV, entendido fora da Europa como uma organização de matriz religiosa tem liderado os esforços para aproximar o Direito Humanitário Internacional (DHI) dos princípios da lei islâmica (sharia). Este movimento resulta da animosidade e das crescentes tensões das comunidades religiosas e culturais, e, de reconhecer

também que existe muito em jogo, em parte porque o objetivo centra-se em salvar vidas. Como tal, a comunidade internacional tem reconhecido cada vez mais a importância de assuntos relativos à relatividade cultural e do diálogo intercultural para a colaboração e redefinição de um futuro próspero. Estes assuntos são essenciais para a compreensão e colaboração do diálogo inter-religioso.

Em síntese, tanto o Cristianismo como o Islão desempenharam papéis estruturantes na gênese e evolução do pensamento e da prática humanitária, ainda que a sua influência tenha seguido trajetórias distintas. O Cristianismo consolidou uma ética universalista fundada na compaixão e na sacralização da vida humana — princípios que, secularizados, vieram a sustentar a moderna ideologia humanitária ocidental (Arendt, 1998; Fassin, 2012). Já o Islão, através de preceitos como o *zakat*, o *sadaqah* e o *waqf*, instituiu um sistema de solidariedade social que antecipa formas organizadas de assistência e redistribuição, centradas na justiça e no bem comum (Maxwell & Gelsdorf, 2019). Apesar das diferenças doutrinárias, ambas as tradições partilham a ideia de que a caridade e a compaixão constituem deveres morais e espirituais, o que evidencia a dimensão transcultural e trans histórica da ética humanitária. Contudo, o predomínio do modelo ocidental-cristão no sistema humanitário contemporâneo, e as tensões históricas entre as duas tradições, revelam que a universalidade proclamada pela ação humanitária moderna permanece marcada por hierarquias culturais e por um legado de poder que ainda hoje condiciona o diálogo inter-religioso e intercivilizacional na esfera da ajuda internacional.

1.2. A criação do Comité Internacional da Cruz Vermelha

A institucionalização do sistema humanitário teve início com o testemunho de Jean Henri Dunant, em 1859, e com a subsequente fundação do Comité Internacional da Cruz Vermelha (CICV), em 1863. Foi nessa altura que o conceito de ajuda humanitária adquiriu uma forma organizada. No entanto, importa sublinhar que a criação do CICV não representa a descoberta do “humanitarismo”, uma vez que este já estava presente no imaginário social através da caridade e filantropia existentes nas sociedades europeias desde a Idade Média (Barnett, 2011; Fassin, 2012).

Desse modo, o que o CICV introduziu foi, sobretudo, uma metodologia prática e inovadora que veio sistematizar este conceito pré-existente e conferir-lhe carácter institucional e legitimidade jurídica internacional. Inicialmente centrada na prestação neutra e voluntária e imparcial de assistência médica a vítimas de conflitos armados e tornando-se, posteriormente, num elemento catalisador para a criação de inúmeras agências humanitárias ao longo do tempo (M. Kapila, 2015, p. 179).

A criação do Comité Internacional da Cruz Vermelha (CICV) representa um marco singular na história da ação humanitária. A organização constitui, simultaneamente, um ideal e uma instituição: um ideal, porque se alicerça em princípios éticos universais que são intemporais; e uma instituição, porque foi a organização precursora a traduzir esses princípios em práticas concretas no terreno, intervindo em contextos de extrema violência humana. Sendo mais antiga do que muitos Estados independentes, permanece ao mesmo tempo atual, pela modernidade das suas conceções de serviço neutro e pelo papel estruturante na formação do Direito Internacional Humanitário (DIH).

A ação humanitária não seria o que conhecemos hoje, sem o testemunho de um homem. Em 1859, Jean Henri Dunant um empresário suíço que partiu de Genebra, sua terra natal, rumo a Itália, com o objetivo de procurar riquezas e estabelecer contactos para os seus negócios. No dia 25 de junho, ao chegar perto da localidade de Solferino, no Norte de Itália, deparou-se com um cenário devastador resultante de uma batalha entre as forças franco-sardenhas e austríacas.

Confrontado com a magnitude do sofrimento humano e inspirado pelos habitantes locais italianos que prestavam a ajuda possível aos feridos. Dunant, lançou-se também nessa tarefa e mobilizou voluntários civis para prestar socorro indiscriminado às vítimas da batalha, apelando, mais tarde, à criação de sociedades de socorro neutras e seguindo o exemplo de imparcialidade e humanidade. Nas suas palavras: “As mulheres de Castiglione, vendo que não fiz nenhuma

distinção entre as nacionalidades, seguiram meu exemplo, demonstrando a mesma amabilidade para todos esses homens cujas origens eram tão diferentes, e que eram estrangeiros para todas elas. “Tutti fratelli⁶”, elas repetiam emocionadas’ (Dunant, 1862, p. 71)

Embora, o impulso humanitário que motivou Dunant fosse tão antigo quanto a própria humanidade. Dunant reconheceu que a compaixão não era suficiente para dar resposta eficaz às necessidades geradas pela guerra. Neste sentido, era necessário que a ajuda fosse a mais organizada e orientada possível e que conseguisse chegar a um maior número de pessoas. A resolução residia na questão moral e não apenas no problema de gestão. Na citação de Henri Dunant:

“Quantos desses sacrifícios foram feitos, a maioria deles pouco conhecidos e esquecidos! E quantos deles foram feitos em vão, porque eram esforços isolados e careciam do apoio de grupos organizados de simpatizantes! Se tivesse existido uma sociedade internacional de socorro na época de Solferino, e se tivesse havido socorristas voluntários em Castiglione, em 24, 25 e 26 de junho, ou em Brescia por volta da mesma época, e ainda em Mântova ou em Verona, que bem infinito eles poderiam ter feito⁷!”

Por conseguinte, Dunant reconheceu que o voluntariado era o recurso mais viável para dar conta da situação, quando as sociedades e as autoridades formais estavam sobrecarregadas. E que, conseqüentemente, seria necessário contar com o apoio das autoridades responsáveis para que esse esforço pudesse ser aceite. Em segundo lugar, era necessário estabelecer regras que codificassem a confiança e o consentimento para orientar a ação, com o intuito de assistir ao maior número de pessoas, mas ajustando às necessidades de cada um. E destacou também, a importância da preparação antecipada com formação adequada para garantir uma resposta eficaz às crises iminentes (M. Kapila, 2015).

Reconheceu, igualmente, a importância do desenvolvimento de ideias e influencia junto daqueles que têm poder sob a tomada de decisão. Definiu a comunicação (ou diplomacia) e a advocacia enquanto ferramentas persuasoras. Como tal, abordou diferentes temas, nomeadamente, no âmbito da proteção dos prisioneiros de guerra, os direitos da mulher e na mediação de conflitos transnacionais.

Em 1862, de regresso à Suíça, publicou o *memoir, Lembrança de Solferino*, obra na qual narra as experiências do conflito e apresenta propostas para institucionalizar a assistência humanitária. Foi através dos atos de coragem e persistência de Henri Dunant que nasceu, em

⁶ "São todos irmãos!"

⁷ Dunant, 1862, p. 119

1863, a organização da Cruz Vermelha, fundada por Dunant e por um grupo de filantropos, cuja intenção servia para prestar ajuda imparcial às vítimas de conflitos armados.

Este foi o primeiro modelo institucionalizado de ação humanitária, um marco importante para o desenvolvimento humanitário a nível global. Foi com a criação do CICV que surgiram transformações estruturais e conceptuais. O testemunho de Henri Dunant em Solferino, levou a conceber a necessidade de uma entidade organizacional permanente e independente, capaz de prestar assistência médica em emergências armadas com linguagem jurídica e redes transnacionais capazes de interpelar Estados (Barnett, 2012), ideologia que mais tarde se tornaria um dos pilares do Direito Internacional Humanitário (DIH).

A Primeira Guerra Mundial foi um momento crucial que veio pôr à prova o desempenho do CICV. Com o avanço da tecnologia militar, tornava-se cada vez mais desafiante conter o número de mortes. A organização atravessou um período de sobrecarga, contudo, em muitos países foi o melhor momento do Movimento. Durante a Primeira Guerra criou a Agência Internacional para Prisioneiros de Guerra em Genebra que visava restaurar os contatos entre os soldados capturados e as suas famílias. Com isto, surgiu também nesta época, uma vaga de organizações privadas de auxílio voluntário, nomeadamente, Save The Children que salvaram milhões da fome (Barnett, 2012).

Na Segunda Guerra Mundial, a ação humanitária atingiu o auge da globalização. Os Estados redesenhavam fronteiras na reconstrução da Europa e as agências humanitárias privadas auxiliavam nos destroços da guerra. Este foi um contexto de guerra sem precedentes, marcado pela descolonização. Este período marcou também o início da descolonização, momento em que as organizações humanitárias europeias expandiram as suas atividades para o Sul Global. Simultaneamente, entidades criadas no contexto da reconstrução europeia — e integradas no sistema das Nações Unidas — assumiram alcance mundial, inaugurando o humanitarismo internacional contemporâneo.

1.3. Os Princípios Fundamentais Humanitários

A consolidação dos Princípios Humanitários Fundamentais constitui um momento estruturante na formação do sistema humanitário. Os princípios – Humanidade, Imparcialidade, Neutralidade e Independência – foram definidos enquanto norma de conduta do Movimento Internacional da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho durante a XX Conferência Internacional de Viena, em 1965 e, mais tarde, reafirmados pelas Resoluções 46/182 (1991) e 58/114 (2003) da Assembleia Geral das Nações Unidas (AGNU).⁸

Estas resoluções criaram um sistema padrão para organizações humanitárias governamentais e não-governamentais e serviram, também, de influência para a constituição do Direito Internacional Humanitário⁹. Apesar de se ocuparem de campos distintos, o princípio de humanidade e a não discriminação constituem, para todos os efeitos, os fundamentos morais e operacionais da ação humanitária moderna. De modo a aprofundar a natureza dos Princípios, a presente análise que tem por base o comentário de Jean Pictet (1979) e dá conta do significado e função de cada princípio contemplado pelo CICV.

Os pilares humanitários surgiram fruto de séculos de experiência do CICV, enquanto guia prático das intervenções passadas e com enfoque nas missões futuras. Pictet afirma que a intenção da Cruz Vermelha partia da necessidade em consolidar formalmente a sua identidade, delinear o campo da sua intervenção e priorizar limites.

Por ordem de acontecimentos, este conjunto de normas foi mencionado pelo Conselho de Governadores da Federação Internacional da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho em Oxford no ano 1946¹⁰, aprovado pela 18ª Conferência da Cruz Vermelha em 1952, bem como em resoluções prévias tomadas em consideração nas Conferências Internacionais da CV.¹¹ Três anos mais tarde, surge a primeira apresentação formal que serviu de base para Proclamação oficial.

No que respeita a doutrina universal, Jean Pictet atenta para o pluralismo cultural, político e operacional das Sociedades Nacionais, sujeita à necessidade de uma base ética

⁸ “Furthermore, we must avoid confusion of the principles of the Red Cross with the principles of international humanitarian law, mainly embodied in the Geneva Conventions for the protection of the victims of war. The former serve at all times to inspire the action of the Red Cross as a private institution, whereas the latter, which have an official character, regulate in wartime the conduct of States vis-a-vis their enemies.” Pictet Jean (1979), *The Fundamental Principles of the Red Cross* (p.131)

⁹ “There is nevertheless a link between these two fields, for humanitarian law had its origin in the ideal of the Red Cross, which continues to stimulate its development. Thus there are certain principles, such as those of humanity and of non-discrimination, which in a sense are common to both.” (*idem*)

¹⁰ designado “Oxford text”

comum (*common ground*) e universal que pudesse garantir legitimidade em contextos práticos e unificar a comunidade internacional.

A doutrina dos Princípios Humanitários nasce de um ideal elevado¹², advertindo para as tensões entre o ideal e a prática, Pictet salienta que o trabalho do CICV trata, essencialmente, de ações práticas realizadas em contexto de emergência, sujeitas, ocasionalmente, ao imprevisto e muitas vezes sem premeditação, desse modo, atenta para o risco enviesado dessas ações e para os desvios dos princípios, alertando para a falta de coerência de “unity of thought” da prática humanitária.

A união e a universalidade entre as Sociedades são elementos fulcrais para o desempenho da CICV. Estes elementos designam as bases estruturais da organização. De modo a atingir objetivos esta doutrina deve ser universal¹² e em termos operacionais, apresentar uma linguagem comum. Pictet acrescenta que a tanto as noções de humanidade e sofrimento são comuns a todo o ser humano¹³. Apesar dessa compreensão e unanimidade, não existe um arquétipo civilizacional, embora a humanidade seja um conceito transversal, a realidade é que a aplicação desta doutrina pode ter um significado demasiado amplo e que cada comunidade poderá aplicá-la de acordo com as suas necessidades¹⁴. Desse modo, os Princípios servem para unir a comunidade e não criar divisão, o que fundamenta a sua aplicação universal, por ser transversal a humanidade.¹⁵

Foi através dos sofrimentos provocados pela Primeira Guerra Mundial que o CICV reconheceu a necessidade de formalizar a sua doutrina humanitária. O pós-conflito arrecadou valores inerentes ao sofrimento humano que se manifestaram na consciência moral coletiva. A consolidação destes princípios deve-se, portanto, aquilo que Pictet define como “hard school of life”, lições de vida baseadas em confrontos dos conflitos armados. A institucionalização dos princípios foi um processo progressivo, só em 1921 surgiram as primeiras tentativas de codificação. No entanto, anterior a esse período já existia um conjunto de princípios orientadores humanitários, os Estatutos da Cruz Vermelha Internacional, mas faltava o princípio mais importante de todos: o princípio da humanidade.

¹² Tradução pela autora de “high ideal”.

¹² “it must be expressed in words which are understood by everyone”

¹³ “While people differ, human nature everywhere is the same—and there is nothing more widespread than human suffering”.

¹⁴ “All doctrines can lead to the great law of the Red Cross, but each one by its own pathway, in accordance with the convictions and characters of the various peoples.”

¹⁵ “It is thus for the Red Cross to proclaim norms which have universal validity, because they are fully in accord with human nature.”

Este comporta a estrutura do sistema humanitário, revela-se como intemporal, indiferente a opiniões e ideologias do momento¹⁶, conectando o imanente ao transcendente, ao que Michael Barnett (2012) alude como “uma crença maior do que nós próprios”¹⁷, neste sentido, ultrapassa o seu projeto de criação e os seus criadores, conferindo uma aura quase transcendente, citando o filósofo norte-americano John Dewey, “*The self is always directed toward something beyond itself and so its own unification depends upon the idea of the integration of the shifting scenes of the world into that imaginative totality we call the Universe.*” Este discurso está associado a valores humanistas e, claramente, trata a humanidade como um todo na sua intenção de criar uma comunidade baseada num espírito global (Barnett, 2012).

Pictet define a qualidade de princípio, igualando-se simplesmente a uma regra, baseada em juízos e experiências, adotada por uma comunidade para orientar a sua conduta e, de modo, a atingir o seu propósito é necessário que a apresentação dessa mesma regra seja clara e acessível a todos os membros da comunidade. Ainda sobre os princípios, Pictet salienta que nem todos têm o mesmo grau de importância, mas antes uma ordem hierárquica, refletida no seu seguimento, bem como uma estrutura lógica que interliga cada princípio ao anterior.

Entre os princípios fundamentais encontramos o primeiro cujo Pictet determina enquanto *substantive principles*. Estes princípios estão acima de todas as circunstâncias e particularidades, servem, acima de tudo, para inspirar e determinar as suas ações, “*They belong to the domain of objectives and not to that of ways and means. These stand above all contingencies and particular cases; they inspire the organization and determine its acts*”.

A Humanidade é apresentada enquanto *princípio essencial* cujo todos os princípios por si derivam.

A não discriminação e proporcionalidade, associado ao atual princípio de Imparcialidade elencam os *princípios substantivos* (“substantive principles”). Este princípio no que respeita o trabalho de terreno é indispensável para as operações, permitindo ao Movimento alcançar locais onde outros não conseguem chegar.

Os princípios de Neutralidade e Independência representam princípios derivados *derived principles*, os que permitem traduzir os princípios substantivos em prática concreta,

¹⁶ “It outlived those who created it and this lasting character is perhaps a sign of its superiority over everything that happens here on earth.”

¹⁷ Tradução da autora de “the belief that there is something larger than us.” Barnett (2012) pág.20

sem lhes alterar o sentido. Estes garantem à Cruz Vermelha a confiança de todas as partes envolvidas, condição essencial para o cumprimento da sua missão. Inserem-se, portanto, no domínio dos meios e não dos fins, estando diretamente relacionados com o princípio da não discriminação. No entanto, a crítica a este princípio reside na ideia de que os trabalhadores humanitários não devem ocupar-se das causas do sofrimento, criando uma proibição tácita, de que os humanitários devem “fechar os olhos” às ações daqueles que infligem sofrimento aos outros. Teóricos da CICV contestam esta crítica, considerando-a um equívoco, mas enfrentam uma luta perdida contra percepções públicas. Esta posição é cada vez mais contestada pelos defensores dos direitos humanos.

A terceira categoria corresponde aos princípios orgânicos (“organic principles”), de natureza institucional, que incluem o Serviço Voluntário, bem como os princípios de Unidade e Universalidade. Estes princípios funcionam como normas de aplicação prática, relacionadas com a estrutura e o funcionamento da instituição, sendo ativados sobretudo em tarefas específicas. Têm um alcance mais limitado do que os princípios anteriores. Por fim, o princípio da Universalidade, possui um carácter misto, combinando um ideal moral com uma dimensão operacional e deriva parcialmente dos preceitos de Humanidade e não discriminação. Já o Serviço Voluntário e intimamente ligadas ao princípio da Humanidade, enquanto a Unidade se associa à não discriminação.

A partir da segunda metade do século XX, com o fortalecimento das Nações Unidas (ONU) e a progressiva internacionalização da ajuda humanitária, os princípios delineados pelo CICV foram gradualmente universalizados e incorporados nas normas de coordenação internacional. O momento decisivo ocorreu com a Resolução 46/182 da Assembleia Geral das Nações Unidas (1991), que estabeleceu o quadro institucional para a coordenação da assistência humanitária de emergência, esta resolução consagrou formalmente os princípios de Humanidade, Neutralidade e Imparcialidade enquanto fundamentos da ação humanitária internacional¹⁹, ao mesmo tempo que reafirmou o princípio da soberania dos Estados, determinando que a assistência deveria ser prestada com o consentimento do país afetado²⁰.

¹⁹ “Humanitarian assistance must be provided in accordance with the principles of humanity, neutrality and impartiality” Organização das Nações Unidas. Assembleia Geral. (1991, 19 de dezembro). *Resolução 46/182: Reforço da coordenação da assistência humanitária de emergência das Nações Unidas* (Anexo 2–3). Recuperado de <https://docs.un.org/en/A/RES/46/182>

²⁰ “The sovereignty, territorial integrity and national unity of States must be fully respected in accordance with the Charter of the United Nations. In this context, humanitarian assistance should be provided with the consent of the affected country and in principle on the basis of an appeal by the affected country” (*idem*).

Com esta resolução, a ONU procurou equilibrar dois imperativos, a proteção das populações em sofrimento e o respeito pela soberania e integridade territorial dos Estados, conforme a Carta das Nações Unidas. Desse modo, institucionalizou-se uma tensão fundacional no sistema humanitário contemporâneo — entre a universalidade ética da ação humanitária e a lógica política da soberania estatal (Barnett, 2011; Weiss, 2013). Posteriormente, a Resolução 58/114 (2003) reforçou este enquadramento, reiterando os princípios fundamentais e apelando à cooperação internacional e à coordenação entre agências humanitárias e governos, consolidando a sua posição enquanto padrão normativo universal da assistência humanitária (Donini, 2012; Slim, 2015).

Esta característica dá conta da duplicidade moral e política da ação humanitária moderna que constitui um paradigma ético no setor, entre a moralidade universal e as relações internacionais (RI). De acordo com Weiss (2012), existe uma idealização daquilo que é praticado e do estatuto considerado “nobre” do setor humanitário, mas a realidade comporta um outro significado, “humanitarians are not divorced from politics but rather are steeped in politics at all levels¹⁸ (Weiss, 2013, p. 2)

A relação entre a política e o dever moral não torna os princípios humanitários irrelevantes, mas antes desloca-os para o centro de negociações morais sob constrangimento. Hugo Slim (2015) reconhece que estes princípios universais, exigem uma constante deliberação moral quando postos em prática e que devem ser compreendidos enquanto, “ethical practices of deliberation, good judgement and the cultivation of practical virtues in their ethics” (Slim, 2015, p. 42.)

Devido à heterogeneidade e diversidade cultural, religiosa e política da CICV, tornou-se necessária a designação de uma doutrina que fosse não só universal, mas que garantisse legitimidade em diferentes contextos, como também, juntasse toda a comunidade internacional.

Os Princípios Fundamentais, que constituem a base de todas as ações da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho, são os seguintes:

¹⁸ “As ideal types, humanitarians are interested in the welfare of those in their care and are ideally unaffected by political factors in the countries that provide or receive relief and within the aid agencies that deliver it. Of course in reality, humanitarians are not divorced from politics but rather are steeped in politics at all levels”. T.Weiss, (2012) *Humanitarian Business*.

Humanidade: A Cruz Vermelha, nascida do desejo de prestar assistência sem discriminação aos feridos no campo de batalha, empenha-se — tanto na sua dimensão internacional como nacional — em prevenir e aliviar o sofrimento humano onde quer que este se encontre. O seu propósito é proteger a vida e a saúde e assegurar o respeito pela pessoa humana. Promove, ainda, a compreensão mútua, a amizade, a cooperação e uma paz duradoura entre todos os povos.

Imparcialidade: Não estabelece qualquer discriminação em função da nacionalidade, da raça, das crenças religiosas, da classe social ou das opiniões políticas. Procura unicamente aliviar o sofrimento, dando prioridade aos casos de necessidade mais urgentes.

Neutralidade: Para continuar a merecer a confiança de todos, a Cruz Vermelha não pode tomar partido em hostilidades nem envolver-se, em momento algum, em controvérsias de natureza política, racial, religiosa ou ideológica.

Independência: A Cruz Vermelha é independente. As Sociedades Nacionais, embora atuem como auxiliares dos serviços humanitários dos respetivos Governos e estejam sujeitas às leis dos seus países, devem manter sempre a sua autonomia, de modo a poder agir, em qualquer circunstância, de acordo com os princípios da Cruz Vermelha.

Serviço Voluntário: A Cruz Vermelha é uma organização de socorro voluntário, que não é motivada, em circunstância alguma, por qualquer desejo de obtenção de lucro.

Unidade: Só pode existir uma única Sociedade da Cruz Vermelha em cada país. Esta deve estar aberta a todos e desenvolver a sua ação humanitária em todo o território nacional.

Universalidade: A Cruz Vermelha é uma instituição de alcance mundial, na qual todas as Sociedades possuem estatuto igual e partilham, em condições de igualdade, as responsabilidades e deveres de auxílio mútuo.

O respeito pelos Princípios Fundamentais constitui uma condição indispensável para qualquer indivíduo ou instituição que pretenda integrar o Movimento da Cruz Vermelha e do

Crescente Vermelho. A CICV permanece fiel a estes Princípios Fundamentais aconteça o que acontecer. Contudo, importa recordar que estes princípios foram concebidos noutra época e que o mundo se transformou desde então, a sua interpretação tende a ficar aquém do ritmo da crescente complexidade das “grey zones²⁰” que caracterizam os contextos atuais.

Em última análise, a política da ação humanitária tradicional está a evoluir rapidamente perante as crises complexas contemporâneas, como as do Sudão, da Síria, do Afeganistão denominadas “guerra ao terrorismo”. Estes contextos de violência prolongada, instabilidade e multiplicidade de atores não estatais desafiam a aplicação dos Princípios Humanitários Fundamentais, revelando a permeabilidade entre a ética, o direito e a política na prática humanitária. Adicionalmente, apesar da fidelidade aos princípios, a insistência numa neutralidade absoluta tem levado a críticas que acusam os humanitários de evitar o confronto político, receando que a pureza moral das suas intenções possa ser contaminada por agendas externas (M. Kapila, 2015).

²⁰ O termo *zona cinzenta* é frequentemente utilizado para descrever contextos em que a distinção entre paz e conflito armado se torna ambígua, particularmente em situações de ameaças híbridas ou operações por procuração (CICV, 2025).

CAPÍTULO 2

A ação humanitária no âmbito das relações internacionais

No âmbito das relações internacionais, a ação humanitária opta por uma postura apolítica, apresentando-se como neutra, independente e imparcial, garantindo desse modo, a prestação de socorro a vítimas de catástrofes e para que possam negociar a sua presença e proteger a sua legitimidade em contexto armado. No entanto, esta abordagem tanto a nível nacional como internacional, acaba por entrar num diálogo tendencioso que constitui subtilmente uma estratégia funcional por parte das ONG, de modo a garantirem acesso às vítimas e conquistarem o respeito e a cooperação dos grupos mais influentes tanto a nível internacional como dos Estados.

Esta filosofia antipolítica faz sentido, na medida em que maior parte das emergências humanitárias, de conflitos interestatais e intraestatais, nomeadamente, genocídios, fome, catástrofes industriais de larga escala serem de origem política ou a partirem de falhas de natureza política, económica e social. Paralelamente, a calamidades que resultam da combinação de causas naturais e humanas em que o uso inadequado do poder e a ausência de liderança política são centrais. Desse modo, os humanitários procuram afastar-se das dinâmicas políticas e dos jogos de poder pretendendo alcançar um plano maior ao que Michael Barnett designa de “um lugar de pureza”.

Uma parte fundamental para compreender este campo entre as relações internacionais e a ação humanitária no âmbito das conexões políticas reside na citação de Sadako Ogata, servidora pública com uma longa carreira no setor humanitário e Alta-Comissária das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), “no humanitarian solutions to humanitarian problems”, esta afirmação defende que não existem soluções humanitárias para problemas humanitários, ou seja, as crises humanitárias exigem em vez disso repostas políticas, económicas e militares, tornando a ação humanitária uma parte integrante da dinâmica de poder político.

2.1. Os interesses estratégicos dos Estados

A relação entre a ação humanitária e os interesses estratégicos do Estado constitui uma das dimensões mais controversas e complexas do sistema humanitário. Embora a retórica de ajuda evoque princípios de compaixão, esta prática revela uma profunda interdependência dos Estados que usam a assistência humanitária e a ajuda para o desenvolvimento, enquanto instrumentos políticos ao serviço da diplomacia e da construção de poder.

Neste caso, ajuda é interpretada como um recurso que os Estados utilizam para ampliar a sua influência, reforçar alianças e, em alguns casos, legitimar ou sustentar campanhas militares. Este capítulo analisa criticamente essa instrumentalização da ação humanitária evidenciando a lógica da Realpolitik enquanto parte integrante das estratégias de dominação e segurança internacional.

Neste quadro analítico, não são as agências multilaterais ou as ONG humanitárias que detêm o poder efetivo, mas sim os Estados, que instrumentalizam a ação humanitária como parte integrante da sua política externa e estratégias de dominação internacional.

Os Estados são os principais financiadores das ações humanitárias multilaterais não-governamentais, bem como, os principais doadores das ações humanitárias e ajuda para o desenvolvimento bilaterais. Consequentemente, são os Estados que definem a dimensão e o alcance das intervenções humanitárias pelo mundo, de acordo com as suas estratégias e interesses políticos.

Na sequência da intervenção norte-americana no Afeganistão em 2001, Colin Powell, Secretário de Estado dos EUA, reconheceu publicamente o papel das organizações não governamentais humanitárias, descrevendo-as como um “multiplicador de força” da política externa americana. Esta expressão sintetiza a percepção, amplamente partilhada entre os decisores de Washington, de que a ajuda humanitária pode funcionar como uma extensão das estratégias políticas e militares do Estado, reforçando a legitimidade e a eficácia das suas operações no terreno.

No entanto, muitas ONG rejeitaram categoricamente essa visão, experiências em contextos como o Kosovo, o Afeganistão e o Iraque demonstram a persistência de uma interdependência estrutural entre agendas humanitárias e objetivos estratégicos, evidenciando como, na prática, a ação humanitária pode acabar por servir a lógica de poder dos Estados intervenientes (Lischer, 2007, p. 99).

O debate em torno do papel e da relevância dos interesses políticos e estratégicos na ajuda humanitária permanece em aberto. Numa análise de dados relativos à assistência norte-americana em situações de catástrofe ao longo de três décadas, A. Cooper Drury, Richard Stuart Olson e Douglas A. Van Belle concluíram que “os nossos resultados traçam o retrato dos principais decisores da política externa dos Estados Unidos como realistas na sua essência, que encaram as catástrofes como oportunidades para reforçar a segurança nacional”.

A análise de Drury, Olson e Van Belle confirma uma tendência amplamente discutida por Michael Barnett em *Empire of Humanity* (2011), onde o autor descreve o humanitarismo moderno como uma prática, simultaneamente, moral e política. Barnett sublinha que, embora o discurso humanitário se fundamente em ideais de compaixão e solidariedade, a sua operacionalização depende estruturalmente de instituições estatais e das relações de poder globais (Barnett, 2011, pp. 9–12).

Desse modo, a ajuda humanitária não atua fora da esfera política: é antes um instrumento que frequentemente reforça a autoridade moral e estratégica das potências ocidentais, “That order is akin to the global economic and security orders: it is rooted in Western history and globalized in ways that were largely responsive to interests and ideas emanating from the West” (Barnett, 2011, p.16)

De acordo com Barnett, este paradoxo está no cerne do que designa, como citado nos capítulos anteriores de “império da humanidade” — que respeita uma forma de domínio benevolente através do qual o Ocidente projeta os seus valores e interesses sob a aparência de altruísmo (Barnett, 2011, pp. 20–23; 186–189).

Neste sentido, a constatação de que a política externa dos Estados Unidos utiliza a ajuda humanitária como meio de consolidar segurança e influência internacional (Drury, Olson & Van Belle, 2005) ilustra precisamente o modo como, na prática, a ajuda humanitária serve de extensão do poder estatal.

Na perspectiva de Barnett, as grandes potências recorrem a “atos de salvação” não apenas por dever moral, mas porque esses atos também “produzem e legitimam hierarquias globais” (Barnett, 2011, p. 29). Consequentemente, a ajuda humanitária contemporânea deve ser compreendida não apenas como resposta ética a crises humanas, mas como componente de um sistema internacional marcado pela assimetria de poder e pela persistência de uma lógica imperial ocidental — aquilo que Barnett identifica como o paradoxo moral do humanitarismo moderno.

Num estudo que analisou a resposta global a 270 catástrofes naturais — que, à primeira vista, seriam menos suscetíveis de politização do que os conflitos armados — Günther Fink e

Silvia Redaelli concluíram que “os governos doadores prestam ajuda com maior frequência a países exportadores de petróleo e concedem montantes desproporcionalmente mais elevados a países geograficamente mais próximos e politicamente menos alinhados, bem como às suas antigas colônias” (Fink & Redaelli, 2011, cit. em Heintze, 2017, p.21). Como resultado, conclusões como estas entram em consonância com o problema, amplamente reconhecido, das chamadas “emergências esquecidas” — crises humanitárias que ocorrem em Estados com reduzido interesse estratégico para os países doadores e que, por essa razão, recebem uma parcela substancialmente menor de assistência de emergência.

A identificação da ação humanitária com a ação estatal, sobretudo com a ação dos Estados mais poderosos, reflete-se no interesse suscitado pelos conceitos de “intervenção humanitária” e de “responsabilidade de proteger” (R2P). Ambos implicam a possibilidade de recorrer à força armada com o suposto objetivo de prevenir ou travar crimes de guerra, limpeza étnica, crimes contra a humanidade ou genocídios cometidos pelos Estados.

A ação humanitária constitui, fundamentalmente, um instrumento nas mãos das grandes potências, a literatura destaca que os Estados recetores e os movimentos de resistência armada não só instrumentalizam as organizações humanitárias, como também determinam quais as organizações que obtêm acesso às populações em risco, áreas do território e as condições sob as quais esse acesso é concedido. Desse modo, tanto os Estados recetores como os grupos armados não estatais, à semelhança dos próprios Estados doadores, utilizam as organizações humanitárias e a ajuda que estas prestam para fins políticos e estratégicos.

A título de exemplo mais comum, está o uso da ajuda humanitária para punir ou recompensar grupos da população conforme a sua lealdade, provocar deslocações de pessoas ou apoiar forças armadas através da cobrança de taxas às agências humanitárias. A literatura documenta inúmeros casos que ilustram a sujeição das organizações humanitárias ao poder dos Estados recetores e dos grupos armados, desde o Camboja no final da década de 1970, à Etiópia nos anos 1980, à Coreia do Norte nos anos 1990 e à Somália na última década. Em contextos onde os recursos são escassos, os bens humanitários adquirem um valor estratégico significativo, sendo frequentemente desviados ou utilizados de forma abusiva para obter vantagens militares.

Em síntese, as análises assentes na lógica da *Realpolitik* ou no pensamento realista das relações internacionais demonstram que a ação humanitária se converte frequentemente num instrumento político integrante de política externa e de segurança dos Estados ou, em muitos

casos, de movimentos armados não estatais. A ajuda humanitária pode atuar junto com ações militares, substituí-las ou funcionar de forma isolada, com o objetivo de alcançar fins políticos.

2.2. A ação humanitária enquanto parte de uma hegemonia ocidental

A Ação humanitária, no campo das relações internacionais, enfrenta uma desigualdade estrutural em relação à dicotomia do sistema político e económico Norte-Sul. Esta realidade decorre do facto de a ordem humanitária internacional assentar em fundamentos históricos e institucionais com origem no Ocidente (Barnett, 2011). O foco, portanto, não está na manipulação direta das organizações humanitárias pelos Estados poderosos, mas na própria estrutura desigual do sistema político e económico internacional Norte-Sul, que restringe a sua autonomia. De modo geral, mesmo quando as organizações humanitárias procuram atuar de forma neutra e independente, estas inserem-se num sistema global concebido e dominado pelo Ocidente que acaba por influenciar o seu campo de ação, bem como as suas práticas, valores e prioridades.

Após a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, os Estados ocidentais consolidaram a sua posição de liderança no sistema internacional e foram determinantes na criação das instituições intergovernamentais que sustentam o atual modelo humanitário global. As principais organizações não governamentais internacionais — entre elas a Médecins Sans Frontières (MSF), a Oxfam, a Save the Children e a World Vision International — também emergiram, em grande parte, de contextos europeus e norte-americanos. Do mesmo modo, as personalidades mais marcantes na formação do humanitarismo moderno têm origem na Europa e América do Norte. Apesar de este predomínio ocidental ser amplamente reconhecido, continuam em debate as implicações dessa herança histórica para o funcionamento e a legitimidade do sistema humanitário contemporâneo.

No plano geral, a origem das organizações humanitárias não tem muita relevância, uma vez que o sistema das Nações Unidas adquiriu alcance global e apoia-se em princípios reconhecidos pelo Direito Internacional e pelos Direitos Humanos universais. Argumenta-se ainda que, embora os alicerces do sistema sejam de matriz ocidental, os valores éticos e o impulso solidário que o sustentam possuem carácter universal, refletindo-se nas principais tradições religiosas e culturais do mundo.

Por outro lado, estas origens têm uma influência muito mais profunda e problemática a nível operacional, no que diz respeito às práticas coloniais e pós-coloniais que continuam a moldar a sua lógica de intervenção. Em particular, identificam na agenda mais ampla de *peacebuilding*, no seio da qual várias organizações humanitárias operam, uma versão

moderna do paternalismo colonial ou da antiga *mission civilisatrice*. Por exemplo, segundo Roland Paris, “sem exceção, as missões de *peacebuilding* do período pós-Guerra Fria procuraram ‘transplantar’ os valores e as instituições do núcleo liberal-democrático para os assuntos internos dos Estados periféricos que acolhem essas missões”. Este fenómeno verificou-se de forma particularmente evidente — embora não exclusiva — no Kosovo e em Timor-Leste, contextos em que as Nações Unidas assumiram funções de governação por delegação, na ausência de autoridades locais, após intervenções de carácter humanitário.

Autores como Roland Paris mostram-se ambivalentes em relação a esta agenda, reconhecendo que as suas intenções são, em grande medida, benevolentes, outros analistas adotam uma posição mais crítica. Como Antonio Donini que encara a face dominante, visível e multibilionária da ação humanitária— oriunda do Norte e do Ocidente — como parte integrante das estruturas globalizadas, dominadas pelo Norte Global. Segundo Donini, “o humanitarismo, nas suas expressões setentrionais e ocidentais, é cada vez mais consubstancial e funcional aos processos de globalização económica, social e cultural e, na maioria das vezes, às agendas de ordenamento e securitização mundiais”. Por outras palavras, mesmo que determinadas organizações humanitárias procurem, individualmente, opor-se a uma ordem global injusta, na prática acabam por contribuir para a sua perpetuação. Como observa Roberto Belloni, “o humanitarismo é, na melhor das hipóteses, ineficaz e, na pior, contraproducente”.

A razão prende-se com o facto de os atores humanitários não conseguirem escapar a um sistema em que a própria assistência humanitária distorce as realidades das relações desiguais entre o Norte e o Sul globais. A gestão humanitária das crises, em diferentes partes do mundo, atrai atenção e recursos, enquanto as desigualdades estruturais de longo prazo e as causas profundas dos conflitos violentos persistem sem um questionamento ou uma intervenção efetiva. Além disso, ao assumirem funções que competiriam aos Estados, os atores humanitários contribuem para enfraquecer as instituições estatais no Sul Global e acabam, assim, por servir as agendas de privatização e as mais amplas estratégias económicas liberais provenientes do Ocidente.

Note-se que as sedes das maiores organizações não governamentais e agências humanitárias internacionais, localizadas em centros globais como Nova Iorque e Genebra, refletem os seus recursos financeiros consideráveis — e em crescimento — quando comparados, por exemplo, com os de pequenos países em desenvolvimento. As maiores ONG

humanitárias registam despesas anuais superiores ao rendimento nacional bruto anual de Estados como a Gâmbia, a Guiné-Bissau, o Djibuti ou a Guatemala.

Deste ponto de vista, a ajuda humanitária diz respeito, sobretudo, a mecanismos de controlo e contenção. Tal como, durante o período colonial — por exemplo, na Índia sob domínio britânico — os programas de ajuda e de obras públicas (ainda que limitados) eram utilizados para prevenir revoltas em massa entre as populações colonizadas em tempos de grave escassez alimentar, também a ajuda humanitária no mundo moderno, orienta-se para a securitização ou contenção das regiões e populações periféricas do globo.

Em síntese, para aqueles que entendem a ação humanitária como parte integrante da hegemonia ocidental e das relações estruturalmente desiguais entre o Norte e o Sul globais, o humanitarismo possui poder, mas apenas em relação aos que se encontram no extremo recetor da ajuda (indivíduos e Estados do Sul Global). Em contrapartida, os atores humanitários raramente conseguem alterar o funcionamento de um sistema internacional injusto, do qual as crises humanitárias constituem uma característica recorrente. Na realidade, acabam, antes, por contribuir para a sua perpetuação.

2.3. O sistema hegemónico de paz das Nações Unidas

A Organização das Nações Unidas (ONU) foi criada no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial com o propósito de assegurar a paz e a segurança internacionais, promovendo a cooperação entre os povos e a universalização dos direitos humanos. Contudo, a sua atuação na manutenção da paz tem sido alvo de críticas quanto à legitimidade das missões, nomeadamente no que respeita à duração prolongada, à amplitude dos mandatos e à definição dos objetivos. Estas críticas intensificam-se sobretudo quando as operações resultam na promoção de Estados considerados falhados ou em intervenções que violam o princípio da soberania nacional, sob a retórica do chamado “imperialismo humanitário²¹”.

²¹ A expressão “imperialismo humanitário” é discutida por Michael Barnett no âmbito da crítica ao papel político e ideológico do sistema humanitário internacional.

Deste modo, o presente capítulo propõe uma análise crítica do sistema hegemónico de paz das Nações Unidas de acordo com Fernando José Ludwig, no artigo, a *Hegemonia Enquanto Formação da Arquitetura de Paz das Nações Unidas* (2013) procurando compreender o conceito de paz instrumentalizado no âmbito internacional, partindo da conceção neo-gramsciana de hegemonia.

Na sequência dos conflitos intraestatais no final da Guerra fria, o conceito de “paz” tornou-se recorrente no âmbito internacional, sendo muitas vezes reduzido à “ausência de violência direta”, ou entendido, simplesmente, como o contrário de guerra. No ano de 1969, Johan Galtung, publica o artigo *Violence, Peace and Peace Research*, que distingue as noções de *paz negativa* e *paz positiva*. De acordo com a análise de Ludwig (2013), “paz negativa” é entendida como a “ausência de violência direta” relacionada com a cessação imediata das hostilidades e do uso da força entre as partes do conflito. Por outro lado, *paz positiva* refere-se à “inexistência de uma violência estrutural”. Nesta perspetiva, o conceito de paz não se limita somente à ausência de guerra, mas pressupõe algo mais, a ausência de violência estrutural.

Neste sentido o autor questiona se será efetivamente possível falar de paz aquando se verificam formas de violência estruturais que reduzem o potencial humano, resultantes de injustiça social sistemática que perpetuam relações de desigualdade. Desse modo, se interligarmos estes conceitos de *paz negativa* e *paz positiva* no âmbito do sistema internacional, a “paz positiva” torna-se utópica, no sentido em que se apresenta dependente face à vontade dos atores do sistema internacional, nomeadamente, das Nações Unidas. Esta proposta torna-se sustentável do ponto de vista teórico, mas na prática, e especialmente no caso dos países em desenvolvimento está longe de se tornar uma realidade. No sentido, em que a ordem internacional encontra-se configurada e sob expressão dos valores do Norte Global, da qual a ONU é parte integrante, por oposição aos valores do Sul Global.

Tendo em conta a perspetiva de hegemonia neo-gramsciana no âmbito das relações internacionais que foca a sua atenção nos interesses sociais dos estados dominantes, considera-se, Bieler & Morton (2004, p. 87), “Hegemonia baseia-se na combinação entre coerção e consentimento exercida através de uma liderança intelectual que se materializa em recursos institucionais.” Desse modo, Ludwig (2013) demonstra que a arquitetura de paz promovida pelas Nações Unidas está estruturada sobre uma lógica de “paz negativa”, entendida como a ausência de conflito direto, mas que não aborda as causas estruturais da violência nem promove uma justiça social inclusiva. Embora a ONU proclame uma paz positiva e universal, centrada

na estabilização e reconstrução institucional, as suas intervenções refletem uma estrutura hegemónica global segundo o modelo liberal-ocidental, de natureza económica, política e ideológica que se caracteriza em operações de paz enquanto instrumentalização política de difusão e imposição dos valores do liberalismo ocidental, como por exemplo, o mercado livre, a democracia representativa e o Estado de direito.

Ainda com base na teoria de hegemonia de Antonio Gramsci, Ludwig (2013) identifica a ONU como um instrumento de consenso e coerção, responsável por difundir as suas ideologias liberais e ocidentais, através das operações de paz que visam (re)estruturar as dimensões políticas, económicas e sociais dos Estados em situações pós-conflito, conhecidas como *peacekeeping* e *peacebuilding* — manutenção e consolidação da paz, respetivamente. Estas noções são apresentadas como instrumentos imparciais para estabilizar Estados em crise e promover a paz.

No entanto, configuram um formato de dominação ideológica, reproduzindo a estrutura política e económica do liberalismo ocidental ao promoverem modelos institucionais ocidentais (democracia representativa, economia de mercado, Estado de direito), impõem critérios de legitimidade política baseados em padrões eurocêntricos e apresentam essas intervenções como neutras e universais, ocultando os seus interesses estratégicos e económicos. Desse modo, a retórica de universalidade, neutralidade e imparcialidade serve para legitimar práticas de dominação ideológica, tornando o *peacebuilding* e o *peacekeeping* instrumentos de difusão e consolidação da hegemonia liberal global.

Na mesma linha de análise, Robert Cox aprofunda a perspetiva neo-gramsciana ao afirmar ser possível identificar a formação de um “bloco histórico transnacional”, resultante da configuração política, económica e ideológica de redes internacionais — como a ONU e o Fundo Monetário Internacional (FMI) — que transcendem as fronteiras estatais e se articulam numa escala global. Cox (1981) recupera de Gramsci a ideia de que a estrutura (modo de produção, relações económicas e materiais) e a superestrutura (dimensões políticas, ideológicas e institucionais) formam um bloco histórico, ou seja, um conjunto coerente que sustenta uma determinada ordem social.

Gramsci utilizava este conceito para explicar como uma classe dominante mantém a sua hegemonia através não apenas do controlo económico, mas também do consenso ideológico e da liderança moral. Cox transpõe esta lógica para o plano internacional, argumentando que

a ordem mundial também se constitui como um bloco histórico, sustentado por alianças entre elites políticas, económicas e intelectuais.

No contexto das operações de paz pós-conflito da ONU, Ludwig recorre à distinção proposta por Roland Paris e Timothy Sisk entre *peacebuilding* e *statebuilding* (consolidação da paz e construção do estado), evidenciando os principais dilemas que marcam os processos de reconstrução estatal nas sociedades pós-conflito. Segundo os autores, “*statebuilding* não é sinónimo de *peacebuilding*”. O *peacebuilding* pós-conflito refere-se aos esforços destinados a criar condições que impeçam o ressurgimento da violência, enquanto o *statebuilding* constitui um subcomponente do primeiro, orientado para o fortalecimento e legitimação das instituições governamentais, elemento essencial para uma paz sustentável (Paris & Sisk, 2009, pp. 14-15).

O argumento desenvolvido por estes autores converge com a perspectiva de Cox, ao reconhecer que as organizações internacionais — como a ONU e o FMI — funcionam enquanto espaços de articulação e coordenação de redes transnacionais, nas quais diferentes atores se conectam para reforçar alianças e promover interesses comuns. Em essência, estas instituições não são entidades neutras, mas instrumentos de consolidação da hegemonia global, ao facilitarem a cooperação entre elites políticas e económicas à escala internacional.

Neste contexto, importa sublinhar que a construção da paz liberal, em articulação com as missões de paz das Nações Unidas, está profundamente alinhada com os interesses de uma classe transnacional dominante, designada neste estudo como bloco histórico transnacional. Esta elite global, cada vez mais interligada e interdependente, ocupa uma posição privilegiada de poder no sistema internacional, influenciando diretamente as dinâmicas políticas e económicas globais.

Um dos dilemas centrais das missões de paz da ONU, conforme assinala David Chandler (2006), reside precisamente na tendência das instituições internacionais se sobreporem às estruturas locais, impondo modelos de governação concebidos a partir de referenciais ocidentais. Raramente se reconhece, contudo, que esses modelos institucionais idealizados nem sempre são adequados ou eficazes nos contextos sociopolíticos em que são aplicados, o que frequentemente compromete a legitimidade e a sustentabilidade dos processos de paz.

Ao longo deste capítulo, procurou-se examinar as principais características que definem a arquitetura de paz das Nações Unidas, demonstrando de que modo o conceito neo-gramsciano de hegemonia contribui para uma compreensão mais aprofundada da dinâmica do sistema internacional contemporâneo. O discurso político das Nações Unidas assenta na promoção de uma paz concebida como um processo de longo prazo, intrinsecamente complexo e dependente da cooperação entre os diversos setores da sociedade internacional — uma paz que se pretende positiva e estruturante. No entanto, a análise aqui desenvolvida evidencia que, na prática, as operações de paz da ONU tendem a centrar-se na cessação imediata da violência, isto é, na manutenção de uma paz negativa, entendida como simples ausência de conflito armado direto.

Este paradoxo torna-se particularmente evidente quando se reconhece que a arquitetura de paz da ONU está fortemente condicionada pelos princípios da democracia liberal e pelas lógicas do neoliberalismo, que moldam tanto o seu discurso quanto as suas práticas de intervenção. Portanto, conclui-se que a hegemonia liberal contemporânea, embora se apresente como um projeto universalista de paz e desenvolvimento, constitui, na verdade, uma forma particular e historicamente situada de dominação hegemónica, centrada nos valores e interesses do Norte Global.

A Índia enquanto contra modelo humanitário

O paradigma humanitário dominante no sistema internacional contemporâneo é amplamente moldado pela tradição ocidental, particularmente a europeia e a norte-americana, seja através da intervenção humanitária ou da universalização de valores como são os direitos humanos individuais. Originário da ideia de soberania estatal moderna formulada a partir da Paz de Vestefália, de 1648, delineou-se por aquilo que é uma ética secular universalista em que se associam os direitos humanos e a intervenção humanitária aos valores liberais, legitimando a atuação das potências ocidentais como portadoras dos ideais do humanismo, mas ocultando as relações de poder neocoloniais que lhe estão implícitas (Barnett, 2011; Barnett, 2020; Vernon, 2024).

O humanitarismo institucionalizado, como o conhecemos hoje, tem origem no imaginário do pensamento moral e religioso do Ocidente, sobretudo na tradição cristã em que a noção de caridade, de compaixão e de ajuda ao próximo estabelecem um amor incondicional ao outro, independentemente das conexões familiares ou tribais, sendo um dever religioso para a salvação da alma e a sua interpretação tornou-se um arquétipo moral da ação humanitária. Este tipo de humanitarismo emana, também, da tradição islâmica em que a conceptualização de *zakat*, a obrigação de praticar a caridade, é um dos cinco pilares fundamentais do Islão, institucionalizando a ajuda aos mais necessitados como um ato de piedade e justiça, sendo que este conceito é enquadrado numa ambiência majorada da *ummah*, a comunidade de fiéis (Boahemer & Chaudhuri, 2011).

Com a ascensão do movimento iluminista dos séculos XVII e XVIII, esses impulsos e doutrinas religiosas foram secularizados, com a caridade a ser transformada em filantropia e, posteriormente, em humanitarismo, imperando o sentido da razão para a defesa da dignidade inerente a todo o ser humano. É nesta dinâmica de transformação faz sociedades ocidentais que, em pleno século XIX, nasce o Comité Internacional da Cruz Vermelha, o momento que é entendido como o da fundação do humanitarismo moderno institucionalizado, ainda que a sua codificação só tenha tido lugar na Convenção de Genebra, em que surge o Direito Internacional Humanitário (DIH), adjudicando uma prática jurídica e moral, associada à neutralidade, à imparcialidade e à universalidade, tornando-se a espinha dorsal do *ethos* humanitário ocidental. Destarte, é um universalismo legal e secular que deriva a sua autoridade de um consenso entre

os Estados-nação, ainda que a sua origem tenha uma incidência particular, o Ocidente moderno e as suas estruturas de poder, surgindo em paralelo ao colonialismo europeu, o que fez com que o a figura do “outro”, normalmente os indígenas e as populações autóctones das colónias, fossem objeto de compaixão e dominação, em simultâneo (Banerjee et al., 2025; Khasnbish, 2009; Mbembe, 2017).

Apesar de se apresentar como universal, o humanitarismo moderno é profundamente marcado pela sua origem ocidental, tanto de cariz filosófico quanto institucional, mas, na prática, essa universalidade tem funcionado como uma forma de hegemonia moral e política, em função de ser o mundo ocidental a definir aquilo que se entende por necessidade legítima, quais as populações e comunidades que merecem ser assistidas, mas também quais são os meios que se consideram como moralmente aceitáveis para intervir num contexto específico. Esta lógica instrumentalizou o humanitarismo como um instrumento de poder, frequentemente associado à expansão de valores liberais e à legitimação de intervenções externas, o que faz com que a universalidade se apresente como neutra, ainda que a sua experiência histórica se converta na norma global e, portanto, numa forma de poder simbólico que transforma os valores locais em parâmetros globais de moralidade (Chakrabarty, 2008).

A Índia, por sua vez, construiu uma abordagem assente em bases estruturais fundamentalmente diferentes, sobretudo em função da sua história de domínio colonial que deixou uma cicatriz profunda na identidade nacional, resultando no facto de que o princípio da não-interferência e o respeito pela soberania nacional sejam pilares absolutos da política externa e da visão humanitária do país. Neste sentido, oferece um modelo ético-político alternativo enraizado em tradições filosóficas locais e na sua experiência histórica, profundamente influenciada pelo conceito de *dharma*, que conceptualiza uma ordem moral e um dever ético com ênfase na responsabilidade de cada ator, indivíduo ou Estado, em manter a harmonia e o equilíbrio de um dever, de uma ordem cósmica, de uma lei natural e de uma conduta considerada correta (Bohaemer & Chaudhuri, 2011; Davis, 2010).

Este princípio filosófico é frequentemente citado para descrever a visão internacionalista indiana, diferentemente do universalismo ocidental, que pode ser prescritivo, sendo que a realidade da Índia é mais relacional, enfatizando uma interconexão e uma obrigação mútua, ao mesmo tempo que salienta os direitos humanos inalienáveis do indivíduo, fazendo com que a sua ação humanitária seja frequentemente enquadrada como um cumprimento de um dever moral para com os que sofrem, ao invés de como a garantia de um direito (Davis, 2010).

Como ex-colônia britânica, a Índia emergiu com uma consciência aguda das ambivalências do humanitarismo ocidental, sentindo-se como uma representante do Sul Global e das nações que foram vítimas do colonialismo, o que fez com que a sua ação humanitária fosse uma demonstração instrumental de *soft power* para construir alianças entre nações em desenvolvimento. Em função do discurso civilizacional europeu ter sido usado para justificar a colonização sob o pretexto de uma missão moralizante, os líderes indianos como Gandhi e Nehru elaboraram um humanismo alternativo que não se centrou na dominação, mas na libertação e na autodeterminação dos povos, com uma política externa marcada pelo não-alinhamento com as grandes potências, procurando articular uma ética pós-colonial que valoriza a soberania como proteção contra a dominação externa (Banerjee et al., 2025).

A soberania é a condição fundamental de dignidade pós-colonial, não constituindo uma obstáculo à solidariedade, mas o elemento nuclear de uma ética internacional mais igualitária em que se pugna pelo respeito da autonomia dos Estados, se salienta o papel da cooperação e do desenvolvimento como formas legítimas de assistência humanitária, materializando uma crítica constante ao uso político da responsabilidade para proteger (R2P), entendida como instrumento de ingerência ocidental e uma ferramenta neocolonial (Vernon, 2024).

Não rejeitando os valores humanitários *per se*, a Índia representa um caso alternativo ao paradigma humanitário ocidental, nomeadamente porque rejeita o universalismo impositivo e propõe um humanismo plural, defendendo um paradigma soberanista em vez de intervencionista aseado no *dharma* ao invés de unicamente nos direitos, substitui a lógica da intervenção pela lógica da relação e do diálogo intercultural, mas também reinterpreta a ética global à luz de uma ontologia pós-colonial solidária que subverte a liderança ocidental neocolonial (Barnett, 2020; Bradley, 2023).

Num mundo multipolar, a realidade indiana demonstra que não há um único caminho para conceber a responsabilidade global pelo que esta abordagem, forjada na interseção entre a sua antiga herança cultural e a sua experiência moderna de luta contra o colonialismo, oferece um contraponto vital e desafiador ao consenso ocidental, defendendo que a ajuda e a cooperação internacional podem e devem existir com um profundo respeito pela autonomia e pelo caminho único de cada nação. Assim, a experiência indiana desafia a hegemonia moral do Ocidente e convida a repensar o humanitarismo como campo de negociação entre diferentes tradições éticas e políticas, e não como um monopólio de uma civilização (Barnett, 2020).

A Índia apresenta-se como bastião de um humanismo plural, enraizado em valores éticos próprios e na sua experiência pós-colonial que redefine o seu modelo como relacional e não impositivo, e essa contraposição revela que o verdadeiro desafio contemporâneo não é universalizar o Ocidente, mas pluralizar o universal, reconhecendo múltiplas fontes de ética e humanidade.

3.1. O sistema humanitário sul-asiático: fundamentos e distinções

Não sendo uma mera adaptação do modelo ocidental, o sistema humanitário sul-asiático constitui um ecossistema complexo e híbrido, forjado na interseção da sua matriz civilizacional, na sua experiência histórica colonial e nas suas realidades estatais modernas que combinam as tradições religiosas e filosóficas sociais, sobretudo a hindu, a budista e a islâmica, os valores comunitários em que se verte uma ética de solidariedade social enraizada em práticas locais, mas também os princípios soberanistas e um entendimento pós-colonial da autonomia nacional (Davis, 2010).

As tradições religiosas do subcontinente sul-asiático oferecem uma matriz ética singular para pensar a ação humanitária, com o hinduísmo a orbitar em função do princípio do *dharma* que corresponde ao dever ético, e do *seva* que é o serviço desinteressado de obtenção de bens ou lucros, estruturando a ideia da responsabilidade social, sendo que o princípio da não-violência, o *ahimsa*, retomado por Gandhi, expressa a dimensão moral do cuidado e da resistência pacífica (Bornstein, 2012; Das, 2009).

No caso do budismo, este pugna pelo *karuṇā*, a compaixão, mas também pela procura da eliminação do sofrimento, inspirando uma ética do cuidado universal sem a imposição de valores externos, com o jainismo a radicalizar a prática da não-violência, incluindo o respeito por todas as formas de vida, e o Islão, na Índia, através do *zakat*, que é a doação obrigatória, e do *waqf*, referente à fundação caritativa, a contribuírem para uma cultura da redistribuição e da ajuda social (Bornstein, 2012; Sen, A. 1999).

Face à multiplicidade religiosa e à diversidade de matrizes ecuménicas tradicionais, cria-se uma cosmologia da interdependência em que o humanitarismo é menos uma intervenção e mais uma obrigação moral partilhada em função da compaixão de não se dirigir a um ser distante, pois decorre da consciência de que todos participam de uma mesma ordem cósmica e social (Bornstein, 2012; Das, 2009; Sen, A. 1999).

Como a Índia moderna herdou uma forte tradição comunitária que permeia tanto a vida rural quanto a urbana, as redes locais de ajuda mútua desempenham várias funções humanitárias há séculos, como uma articulação através de movimentos voluntários e espirituais que conectam a reforma social e a ética espiritual. Tais formas de ação comunitária ilustram um humanitarismo quotidiano, baseado em reciprocidade e responsabilidade coletiva, e não em

estruturas hierárquicas ou de salvamento oriundas do modelo ocidental (Bilimoria & Rayner, 2024; Das, 2009).

Contudo, importa clarificar que a análise do modelo humanitário indiano não pretende substituir uma matriz religiosa por outra, nem propor uma espiritualização da ação humanitária. A referência aos conceitos de *dharma*, *seva* ou *ahimsa* deve ser entendidas enquanto categorias ético-filosóficas e civilizacionais, que estruturam práticas sociais e morais de solidariedade e não como dogmas confessionais. Estes princípios, ainda que originados em tradições religiosas, foram historicamente reinterpretados no quadro do pensamento político e social indiano, funcionando como instrumentos culturais de regulação moral e cívica. Nesse sentido, a escolha do modelo indiano como contra modelo não visa sacralizar a ajuda, mas demonstrar que existem genealogias éticas não ocidentais que permitem conceber a solidariedade, a justiça e o dever moral fora do universalismo secularizado do Ocidente, preservando a pluralidade civilizacional na compreensão do humano e do humanitário.

Depois de alcançada a independência face ao império britânico, em 1947, a República da Índia incorporou os valores ético-religiosos a uma visão política de soberania solidária em que, sob a orientação de Jawaharlal Nehru, sedimentou a sua estratégia externa na não-interferência e no não alinhamento com a bipolaridade do mundo coevo, o polo ocidental e o polo soviético, enfatizando que a verdadeira ajuda internacional deveria sempre respeitar a autonomia dos povos. Tendo o país rejeitado, perentoriamente, a ideia de intervenção humanitária coercitiva, argumentando que ela perpetua as estruturas coloniais de poder, construíram-se programas de cooperação Sul-Sul, oferecendo assistência técnica, educação e ajuda humanitária a países africanos e asiáticos sem condicionalidades políticas, tornando-se uma alternativa à intervenção ocidental (Banerjee et al., 2025; Bradley, 2023).

Nesse sentido, o humanitarismo indiano é também uma extensão da soberania pós-colonial, que entende a ajuda não como um ato de dominação, mas como uma parceria solidária entre entidades iguais, e esta prática, quando inserida no enquadramento histórico do Sul da Ásia, é compreendida como parte de uma extensa continuidade civilizacional, nomeadamente porque as civilizações do vale do Indo e as tradições védicas já expressavam noções de ordem moral e dever coletivo, o *ṛta* e o *dharma*, com a região a desenvolver sistemas de caridade institucional anteriormente aquilo que se subentende e se disseminou como o humanitarismo europeu moderno. Durante o colonialismo britânico, essas práticas foram reinterpretadas ou

marginalizadas, mas sobreviveram no tecido social e ressurgiram no nacionalismo ético de Gandhi, que unificou a espiritualidade e a política, tendo, no contexto contemporâneo, permitido que a Índia se posicionasse como um ator humanitário do Sul Global, mediando as crises regionais com base nos princípios de solidariedade e no respeito pela soberania nacional (Bilimoria & Rayner, 2024; Das, 2009; Vernon, 2024).

Enquanto o sistema humanitário ocidental, de matriz cristã e iluminista, se ancora na compaixão individual em que o impulso moral se plasma em aliviar o sofrimento do outro, o sistema indiano tem origem numa ética do dever, com o *rta* a representar a ordem cósmica que concebe uma harmonia universal que sustenta o mundo e a vida, representando o princípio de equilíbrio entre o natural, o social e o divino. No caso do *dharma*, este é um derivado de *rta*, traduzindo essa ordem em termos práticos como o dever ético de cada indivíduo manter o equilíbrio do mundo, o que faz com que o agir humanitário não decorra de um sentimento individual de empatia, mas de uma obrigação moral impessoal em que cumprir o dever é preservar a ordem do cosmos. Desta maneira, o humanismo indiano tem um fundamento ontológico e cósmico, e não emocional, sendo que o cuidado com o outro é um dever que decorre da própria natureza do mundo (Banerjee, 2025; Das, 2009).

Com a independência, essa ética do dever foi reinterpretada politicamente no contexto pós-colonial, com o *dharma* e o *ahimsa* a serem reinterpretados em princípios de ação coletiva e soberana, uma ética política universal centrada na autonomia moral e na verdade como forma de resistência, articulando a soberania indiana com uma visão de solidariedade entre povos, criando um humanismo internacional não intervencionista, baseado na cooperação e no respeito mútuo (Davis, 2010).

Desta forma, a Índia construiu um humanitarismo soberano, que rejeita a imposição moral externa e propõe um modelo de solidariedade horizontal, análogo à rede de interdependência entre os seres humanos, a natureza e o cosmos, tradicional do subcontinente sul-asiático que reconhece a interligação de todas as formas de vida, inspirando práticas ecológicas e espirituais de cuidado, valorizando a autossuficiência comunitária e a ajuda mútua local, integrando a espiritualidade, a política e a ética numa mesma visão de mundo, o que faz com que o sistema humanitário indiano não aparte o ético do cosmológico, subentendendo que uma atuação benéfica não é um, mas um caminho de manter o equilíbrio universal (Bornstein, 2012; Das, 2009).

O sistema humanitário indiano é contextual, não universal, não se quedando numa variação do modelo ocidental, e originando não de um tratado internacional como as Convenções de Genebra, mas de uma ecologia moral mais antiga, reinterpretada através do prisma do trauma colonial e das ambições de uma potência emergente. A sua componente híbrida reside no seu núcleo, tanto religioso, como comunitário e soberanista, nascido da luta pela autonomia e civilizacional na sua ética, fundamentando na interdependência e na compaixão, com a Índia a não oferecer um contraponto ao paradigma ocidental, mas também a fornecer um modelo plausível e influente para outros países do Sul Global que se veem ceticamente entre a pressão por conformidade com normas universais e o desejo de afirmar sua própria agência histórica e autonomia civilizacional (Chadda & Deb, 2013; Uberoi, 2006; Vanita, 2022).

Neste sentido, encarna uma forma de humanitarismo relacional, que substitui a universalidade abstrata da compaixão ocidental por uma ética do dever situado, em que a solidariedade e a soberania coexistem, fazendo com que o humanitarismo indiano represente um modelo plural e pós-hegemónico, profundamente enraizado na história e na filosofia do Sul da Ásia (Watt, 2005).

Outra grande diferença face ao sistema ocidental é a delegação a atores transnacionais não-governamentais, com o modelo indiano a estar estruturado a partir de uma hierarquia de deveres que tem na família, na comunidade e no Estado os seus agentes primários e legítimos, atuando como microestruturas de bem-estar e como as primeiras instâncias de resposta às necessidades humanas. Diversos círculos concêntricos de responsabilidade partem da unidade fundamental até à expressão máxima da soberania, com a família a incorporar a unidade básica e primordial da proteção social indiana, ao invés do indivíduo, constituindo uma rede de segurança económica e emocional que verte neste tipo de cuidado um dever moral e coletivo, não uma função institucional terceirizada (Ahuja, 2020; Chadda & Deb, 2013).

Já a figura do Estado assume-se como o garante final do *Rajadharma*, o dever do governante de proteger e prover o seu povo, postulando dinâmicas como aquelas em que, quando as situações são de crise, o Estado não delega em agências internacionais, assumindo a direção das operações e coordenando o acesso e a atuação dos diversos intervenientes, sejam eles nacionais ou internacionais (Tiwari, 2021).

A integração coerente de instituições modernas, como o Estado-nação, com estruturas tradicionais, como a família e a comunidade, faz com que a sua força resida na resiliência e na

legitimidade cultural, plasmando divergências estruturais em relação ao Ocidente, pela formulação de um modelo em que o *dharma* substituiu a compaixão como motor moral da ação, a família e a comunidade suplantam as organizações internacionais como agentes primários da proteção social, e a soberania nacional substitui a ingerência transnacional como fundamento da solidariedade (Davis, 2010).

3.2. A religião hindu e os atos de caridade: *dāna* e *dharma*

O entendimento indiano de solidariedade é estruturalmente diferente daquele que fundamenta o humanitarismo secular ocidental, sobretudo porque se sustenta num modelo relacional, ético e cósmico, estruturado pelos conceitos de *dāna* e *dharma*, como definições operativas.

Desse modo, a dádiva ou *dāna* é uma terminologia em sânscrito que designa o ato ritual e espiritual de renúncia, uma vez que o doador pratica o desapego, purificando a sua própria alma e focalizando a sua forma de estar na vida como um benefício espiritual para quem doa, e não somente no alívio material para quem recebe o bem doado. Esta dádiva faz circular a riqueza e estabelece as relações hierárquicas de obrigação mútua, corporizando uma existência religiosa e moral que purifica, granjeia o mérito, o *punya*, e mantém os laços sociais, articulando uma relação de interdependência que assegura a preservação de um ordenamento social, o *varna dharma*, e de uma ordem cósmica, o *rta* (Parry, 1986; Koul, 2025).

Por outro lado, a matéria do dever, o *dharma*, consagra uma estrutura que contextualiza a dádiva num ordenamento correto, constituindo um conceito amplificado que articula a *rta* com os deveres sociais e individuais, corporizando que cada sujeito deve preservar um dever em função da respetiva harmonia cósmica e social, uma espécie de imperativo ontológico que orienta a ação, a justiça e as obrigações. Neste sentido, o *Rajadharma* surge como o dever do governante em proteger e prover, sendo que o *Dana Dharma* define as regras da deste dever de doação, sempre com a fundamentação de que tais práticas não se orientem pela ostentação, o que faz com que a ajuda seja, portanto, um deferimento a uma obrigação social precisamente definida pela posição de cada elemento na sociedade, um cumprimento de um dever concreto dentro de uma teia de relacionamentos (Koul, 2025).

Na prática, a articulação da *dāna* e do *dharma* verte-se num humanitarismo que não nasce da emoção caritativa individual, a *pietà*, mas da obrigação ética em que o ato de dar materializa o cumprimento de um dever que assegura a ordem social e cósmica. A leitura etnográfica e analítica de Erica Bornstein (2012), centrada na dinâmica de doação na Índia

moderna, depreende que o ato de criar ou reforçar as relações sociais se inscreve numa cadeia de reciprocidade e prestígio, concebendo vínculos sociais, obrigações e hierarquias que afirmam a transferência de um bem, de ambivalências e responsabilizações sociais, confirmando o início de um relacionamento.

Não obstante, Bornstein (2012) também defende que o modelo humanitário ocidental, com os seus princípios de neutralidade, imparcialidade e universalidade, tenta criar uma dádiva pura, não concebendo obrigações e apresentando-se como desvinculada de dependências políticas, o que, para a lógica do *dāna*, isso é impossível e até mesmo perturbador, negando a natureza relacional inerente ao ato de dar, e a tentativa de desvincular a ajuda da relação social é vista como artificial e eticamente vazia. Assim, a dádiva relacional é valorizada, em que a obrigação emana do dom e é vista como positiva para a coesão e a ordem, entrando em conflito com o ideal ocidental de um auxílio e uma ajuda anónima e neutra que se pretende desvinculada moralmente, além do alívio do sofrimento (Bornstein, 2012).

Comparando o *dāna* indiano com o *zakāt* islâmico e a caritas cristã, esta tríade partilha a ideia de que a dádiva tem um valor moral e religioso em que todas elas vinculam a prática respetiva ao professor de normas espirituais, como o mérito, a purificação e a obediência a preceitos religiosos. Todavia, as grandes diferenças essenciais entre estas três vertentes podem percecionar-se nas temáticas da obrigatoriedade e da institucionalização, na relação e na reciprocidade, assim como na contraposição entre a naturalidade e a visibilidade moral (Parry, 1986; Koul, 2025).

No que respeita à obrigatoriedade e à institucionalização, o *zakāt* revela-se como obrigatório para quem reúne o *nisab*, um limiar de riqueza, sendo que existem finalidades públicas claramente regulamentadas pelas categorias definidas no Corão, marcando uma relação coletiva entre os fiéis e a comunidade e tendo uma função redistributiva institucional. Já a caritas, oriunda do amor cristão, combina a dimensão espiritual com a ação institucional, materializando-se em organizações que reivindicam alguns princípios de universalidade e serviço ao próximo, podendo variar entre o voluntariado e a ação institucionalizada em ONGs modernas.

No que respeita ao *dāna* tradicional do sul da Ásia, este combina diversas modalidades voluntárias e ritualizadas, podendo-se afirmar como um ato de altruísmo, assim como de doações da elite que sustentam as instituições religiosas e sociais, ainda que a norma não seja

uma taxa fixa imposta pela lei religiosa, mas um conjunto de deveres, o *dharma*, que variam segundo o estatuto social e o contexto (Koul, 2025).

A relação e a reciprocidade são outras diferenças essenciais porque o *zakat* cria laços e obrigação comunitária instituída, com a redistribuição a ser coletiva e normativamente ordenada, postulando regras sobre a elegibilidade e os destinatários, refundando a ação num contrato social-religioso, a *caritas* enfatiza o amor ao próximo, podendo ser *pro bono* e universalista, tendendo a institucionalizar a assistência e procurando, muitas vezes, a imparcialidade profissional, com a *dāna* a tender a produzir relações diretas de reciprocidade, honra e obrigação, com Bornstein (2012) a observar que, em Nova Deli, os projetos filantrópicos e as doações criam regimes de obrigação e expectativa que atravessam o público e o privado, com a dádiva a redefinir identidades e vínculos locais, mais do que o facto de subsumir uma esfera neutra de assistência.

Por fim, a diferença também se explana na confrontação entre a neutralidade e a visibilidade moral, porque o modelo humanitário ocidental procura uma neutralidade profissional, e a *dāna* valoriza mais a visibilidade moral do doador, como o mérito, a honra e o cumprimento do dever, e, portanto, a relação moral permanece explícita, naquilo que Bornstein (2012) enfatiza que o problema não é uma corrupção da dádiva, mas que o próprio sentido da dádiva seja a criação de relações e responsabilidades, algo que a neutralidade procura obnubilar.

Sinteticamente, a solidariedade estruturada pelo *dāna* e pelo *dharma* constitui um sistema ético-cósmico de manutenção da ordem, uma noção indiana de solidariedade fundada em dever e ordem cósmica, em que a dádiva é a prática que purifica, preserva a harmonia e cria obrigações recíprocas, inerentemente relacionais e vinculativas, com Bornstein (2012) a demonstrar empiricamente que a dádiva hindu produz relações e ambivalências, ao invés de uma imparcialidade neutra, e que esse carácter é central para entender o humanismo no Sul da Ásia. Não obstante, a imposição do modelo humanitário ocidental à realidade indiana constitui um choque civilizacional sobre uma cultural que, há milénios, entende o ato de dar como parte da própria tecelagem do tecido social e cósmico.

Não obstante, convém contudo, reconhecer que estas categorias — *Dharma*, *dāna* e *seva* — não são unívocas nem imunes à manipulação ideológica. Embora originalmente associadas a uma ética relacional de dever e compaixão, no contexto contemporâneo indiano elas foram reapropriadas por correntes nacionalistas de inspiração

hindu, nomeadamente pelo movimento Hindutva, que tende a reinterpretar o hinduísmo como fundamento identitário da nação. Segundo Peter van der Veer (2021), conceitos religiosos como o *dharma* são hoje mobilizados em discursos políticos que visam afirmar uma superioridade espiritual hindu face às minorias religiosas, o que desafia a tradição plural e inclusiva do subcontinente. De modo semelhante, Christophe Jaffrelot (2021) demonstra que o projeto político do governo de Narendra Modi promove uma forma de “democracia étnica”, em que o moral hindu é instrumentalizado para legitimar a centralidade cultural do hinduísmo na esfera pública. Desse modo, o modelo humanitário indiano deve ser entendido dentro desta complexidade histórica e política, reconhecendo tanto o seu potencial ético universalista como os riscos da sua apropriação nacionalista.

3.3. O humanitarismo pós-colonial: Gandhi e a redefinição da ação moral

Mahatma Gandhi pode ser compreendido como um dos primeiros teóricos pós-coloniais pelo questionamento radical da dependência colonial e epistêmica, criticando a ajuda e a reconceptualização da solidariedade que conseguiram desmontar as bases do humanismo ocidental, reconstruindo um cenário alternativo centrado na autossuficiência ética, o *Swaraj*, e na ação não violenta, o *Ahimsa*, como mecanismos de ajuda mais aprofundados (Guha, 2018; Hardiman, 2003).

A crítica de Gandhi face ao auxílio estrangeiro e à civilização moderna antecipa a denúncia do humanitarismo imperial, uma vez que essa assistência ocidental representava uma forma de domínio moral e de dependência psicológica, uma forma de *himsa* ou violência em que se negava a capacidade e a dignidade inerente ao outro, estendendo o projeto colonial e criando sujeitos passivos ao invés de cidadãos autônomos. Assim, a verdadeira liberdade, a *swaraj*, não se afirma somente no plano político de um autogoverno, mas numa espécie de liberdade ética, moral e espiritual que suplanta a noção de independência política em que o fito majoritário é a capacidade de cada indivíduo e comunidade viverem segundo valores individuais, sem submissões a tutelas externas (Ogden, 2014; Parekh, 1989).

A lógica da intervenção e da dádiva é substituída, com Gandhi, pela da transformação relacional e do serviço desinteressado, com a *Ahimsa* e o *Seva* a constituírem os pilares desta nova prática solidária, em que a *Ahimsa* ou não violência se queda numa ética ontológica do reconhecimento da unidade de toda a vida, implicando um respeito absoluto pela dignidade do outro, recusando qualquer forma de imposição e visando transformar a figura do opressor ao mesmo tempo que liberta o oprimido, em simultâneo. O serviço desinteressado ou *seva* remete para um serviço abnegado, dedicado ao bem dos outros, não como caridade, e sim como a expressão da unidade espiritual que dissolve a hierarquia do doador e do beneficiário, tornando possível que o outro consiga ser autossuficiente (Chatterjee, 2012; Parel, 2006).

Assim, Gandhi redefine o humanismo como uma prática espiritual e moral de autotransformação de todos os envolvidos, e não como uma intervenção técnica, em que a *Ahimsa* e o *Seva* são o meio para tal finalidade, num ato de justiça relacional que cocria um mundo onde a caridade vertical seja desnecessária e o ato de servir seja a mais profunda forma de solidariedade política e espiritual (Guha, 2018; Ogden, 2014).

Como o colonialismo britânico se legitimava segundo uma retórica de ajuda civilizacional, em que as promessas orbitavam em função de uma ordem em que se fundamentava o progresso e a modernidade, Gandhi concebe uma denúncia dessa lógica como violenta e desumanizadora que converte o outro num objeto de tutela, e esta crítica antecipa o diagnóstico pós-colonial contemporâneo no qual a ajuda humanitária ocidental frequentemente reproduz relações coloniais de dependência, autoridade moral e hierarquia epistêmica, propondo outra dinâmica orientada pela solidariedade autónoma em que cada comunidade deve ser capaz de se sustentar e libertar-se de tais influências (Chakrabarty, 2008; Hardiman, 2003).

Esta estratégia analítica influenciou o próprio Estado indiano, conduzindo a programas de desenvolvimento rural e de emancipação comunitária, sendo que a própria Constituição indiana e a retórica política invocam o *Swaraj* e ao *Seva*, ao mesmo tempo que o legado permitiu um vocabulário ético de oposição face a megaprojetos que obriguem à deslocação de comunidade e à destruição de modos de vida locais. Estas influências de Gandhi estabeleceram-se e cimentaram-se no pensamento pós-colonial e desenvolvimentista indiano, inaugurando um modelo de solidariedade pós-colonial que substitui o discurso de ajudar pelo de emancipar, capacitar e libertar, uma ética da responsabilidade compartilhada e não de tutela (Guha, 2018; Ogden, 2014).

3.4. Soberania e a recusa da ingerência externa

A política indiana da modernidade em matéria de ajuda humanitária, reflete uma tensão profunda entre o ideal da solidariedade internacional e a defesa intransigente da soberania nacional, sendo que a resposta do país tem sido orientada para a promoção da soberania nacional. Face à experiência colonial de domínio britânico, um rasto de sensibilidade face às ingerências externas é possível de verificar na Índia moderna, sendo que para a elite política e burocrática a soberania não se afirma como um conceito abstrato, mas como uma conquista recente e frágil, que deve ser mantida sem dubiedades, em função de uma constante narrativa pós-colonial que entende um consequente sentimento de cerco por parte de potências hostis e por um sistema internacional que não é totalmente benigno (Bornstein, 2012; Ogden, 2014).

Oficialmente, o discurso que sustenta esta postura soberana baseia-se em três pilares fundamentais, nomeadamente a capacidade técnica do país, a sua autossuficiência financeira e a própria soberania operacional, defendendo que desde o início do século XXI que o país desenvolveu uma arquitetura institucional de gestão de catástrofes extremamente robusta, capaz de coordenar respostas complexas sem o recurso à dependência externa, coadjuvado pelo crescimento económico sustentado e a expansão do orçamento público de emergência que reforça a ideia de que o país não necessita de recorrer à assistência internacional, tendo ancorado o seu argumento de autossuficiência financeira neste aspeto e feito dele um componente central da retórica governamental. Por fim, a noção de soberania operacional adjudicou que somente as instituições nacionais devem coordenar ações em território indiano e que a aceitação de auxílio estrangeiro, ainda que no plano humanitário, poderia significar um precedente para interferências políticas, para uma presença militar externa ou derivadas de condicionalidades implícitas, riscos que devem ser evitados sistematicamente (Davidson, 2023; Guillot et al., 2021).

Da perspetiva de Nova Deli, o sistema humanitário internacional, liderado por ONGs e agências ocidentais, não se afigura como politicamente neutro, servindo para perpetuar uma relação hierárquica entre os doadores e os recetores, que funcionam como subalternos, algo que se distende à rejeição da R2P que é avaliada como uma ferramenta de intervenção seletiva das potências ocidentais, violando o princípio vestefaliano da soberania, o mesmo que protege os Estados mais fracos da predação dos mais fortes (Lauri, 2016).

A dimensão simbólica desta postura nacional não pode ser dissociada da memória colonial, uma experiência que conferiu ao princípio de soberania um valor quase sacrossanto na cultura política indiana, firmando, desde a independência, em 1947, no discurso de não-alinhamento e de defesa da autonomia face às grandes potências, tem constituído o núcleo da sua identidade diplomática. Não aceitar a ajuda internacional, portanto, é mais do que um cálculo pragmático ou de ortodoxia política, é uma afirmação de dignidade pós-colonial em que se representa o direito a decidir por conta própria, de rejeitar qualquer forma de tutela externa e de demonstrar que a Índia já não é um território que deve ser amparado pelas potências ocidentais, mas um ator soberano, capaz de se autogovernar e de oferecer auxílio a outros. Desse modo, este gesto simbólico converte a soberania em narrativa moral, com a recusa de ajuda a não ser apenas um ato de poder, mas também uma forma de reparar, simbolicamente, a história de dependência e a subalternidade produzida pelo colonialismo (Chaudhry, 2018; Davidson, 2023).

Por detrás dessa atitude, reside uma leitura crítica do próprio paradigma humanitário ocidental e, na visão indiana, que é compartilhada por diversos países do Sul Global, o humanitarismo internacional é frequentemente percebido como um instrumento de poder que reproduz as relações assimétricas, mascarado por uma retórica de neutralidade e benevolência. A ajuda, assim, converte-se num mecanismo de influência capaz de condicionar políticas internas e interferências externas em nome de uma pretensa solidariedade, o que faz com que a recusa de assistência seja entendida como uma resistência simbólica a um sistema humanitário de cariz hierárquico e paternalista. Em última instância, a soberania é invocada como defesa contra a lógica de dependência que o humanitarismo ocidental tende, involuntariamente ou não, a reproduzir e a sedimentar (Ogden, 2014).

A aplicação prática desta política revela-se em vários episódios emblemáticos, sendo um dos mais paradigmáticos e um ponto de viragem o *tsunami* do Oceano Índico, em 2004, que causou 10 mil mortos em território indiano, mas com o governo indiano a recusar oficialmente a ajuda internacional, incluindo a dos Estados Unidos da América, do Japão e da União Europeia, e mobilizando internamente as suas forças armadas, a Marinha e as organizações civis nacionais. Coadjuvante, o país mobilizou a marinha e os recursos para prestar auxílio aos seus vizinhos, o Sri Lanka, as Maldivas e a Indonésia, posicionando-se como uma potência regional capacitada para providenciar ajuda (Lauri et al., 2016).

A recusa consolidou-se como símbolo de maturidade política e de autossuficiência nacional, constituindo um gesto de declaração soberana ao mundo e, desde esse evento, a Índia passou a afirmar sistematicamente que possui capacidade institucional e financeira para gerir, de forma autónoma as suas crises internas.

3.5. BRICS

Uma das maiores evidências da postura indiana relativamente à política externa reside na criação e participação em grupos diferenciadores que afirmam a sua identidade e autonomia estratégica no sistema internacional. A criação destas plataformas, destacam-se como uma das principais formações geopolíticas emergentes do século XXI, simbolizando o reposicionamento das potências do Sul Global face às estruturas tradicionais de poder. A constituição do BRICS reflete a vontade coletiva destes Estados em reformular a ordem internacional, promovendo uma governação global mais inclusiva, equitativa e multipolar dos países pós-colonizados.

No caso específico da Índia, a sua integração neste grupo corresponde a uma estratégia coerente com a sua tradição diplomática de não-alinhamento e autonomia estratégica — princípios que remontam à era de Nehru — e que visam afirmar a sua condição de potência emergente sem subordinação às dinâmicas hegemónicas ocidentais. O BRICS surge, assim, como um espaço de convergência entre países em desenvolvimento que partilham interesses políticos, económicos e civilizacionais comuns, representando simultaneamente um instrumento de contestação à ordem liberal dominada pelo Ocidente e uma alternativa cooperativa de afirmação do Sul Global.

O grupo BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) constitui uma das formações globais emergentes mais proeminentes cujo a Índia se insere, juntamente com outras potências em ascensão ou já consolidadas. Os países que compõem o BRICS partilham princípios centrais, nomeadamente, a procura pelo estatuto de grande potência, o compromisso com o progresso e o desenvolvimento, a defesa da igualdade no sistema internacional (em paridade com as potências dominantes), o princípio da não-intervenção, a oposição a dinâmicas hegemónicas e a promoção de uma ordem mundial multipolar, em que cada Estado-membro é autónomo.

Estes princípios são unificadores entre os países do BRICS, sustentando uma visão comum e reforçando a cooperação entre eles, não apenas por afinidade ideológica, mas também pelos benefícios mútuos que se tornam mais viáveis através de uma representação e atuação coletiva no sistema

internacional. Nesse sentido, em abril de 2009, o então primeiro-ministro indiano Manmohan Singh destacou que os países do grupo “fortalecem-se através das complementaridades dos seus recursos”, partilham “uma visão de crescimento e prosperidade inclusivos a nível mundial” e defendem “uma ordem global baseada em regras, estável e previsível.” Uma das características mais importantes que unifica o grupo BRICS reside na sua força económica, dado que, enquanto grandes economias emergentes, o seu peso coletivo supera, por exemplo, o somatório das economias dos Estados Unidos, Japão, Alemanha e Itália, representando cerca de 43% da população mundial.

Os BRICS reforçam a sua relevância global através de fatores que sustentam a sua economia e partilham objetivos comuns, nomeadamente, em áreas como a resposta às alterações climáticas, a promoção de estratégias de desenvolvimento mais equitativas em relação ao mundo desenvolvido e o fortalecimento da paz e estabilidade regionais. O grupo foi constituído em setembro de 2006, pelo Brasil, Rússia, Índia e China e teve a sua primeira Cimeira anual em junho de 2009 que passou a incluir a África do Sul, em dezembro de 2010.

Na sequência da crise financeira de 2008, a criação de um sistema financeiro global mais equitativo constituiu o princípio central que orientou a cooperação entre os países do BRICS. Nesse contexto, o grupo realizou um Estudo Económico Conjunto em 2009, criou um Grupo de Investigação Económica em 2012 e, durante a Cimeira anual desse mesmo ano, apresentou-se como uma “Parceria pela Estabilidade, Segurança e Prosperidade Global”, expondo a sua ambição em reformar a arquitetura económica internacional em favor de uma maior justiça e equilíbrio entre as nações.

Em maio de 2012, os membros do BRICS assinaram a Declaração de Deli, centrada na governação global (ONU, Banco Mundial e FMI), na crise da dívida da Zona Euro, na instabilidade no Médio Oriente e no desenvolvimento sustentável. O documento afirmava a visão de um futuro pautado pela paz global, progresso económico e social e por uma maior representação dos países emergentes e em desenvolvimento nas instituições de governação internacional.

O reforço das quotas de voto no FMI e no Banco Mundial sustenta o compromisso dos países do BRICS com uma maior equidade na governança económica global, refletindo também as suas preocupações comuns face ao terrorismo, à segurança alimentar e energética (particularmente no que respeita à volatilidade dos preços das matérias-primas) e às alterações climáticas. No âmbito do Plano de Ação de Deli, os líderes concordaram em reunir-se regularmente à margem de encontros multilaterais, como as assembleias da ONU, do FMI, do Banco Mundial, do G20 e de outras organizações internacionais, com o objetivo de harmonizar políticas de segurança e desenvolvimento entre os Estados-membros.

Além disso, foi decidido criar um Banco de Desenvolvimento destinado a mobilizar recursos financeiros para projetos de infraestrutura e desenvolvimento sustentável tanto nos países do BRICS,

como noutras economias emergentes e em desenvolvimento enquanto instrumento complementar das entidades financeiras multilaterais e regionais existentes, procurando reduzir a dependência das instituições dominadas pelo Ocidente e promover uma arquitetura financeira internacional mais inclusiva e multipolar.

A criação e as ações do IBSA (Fórum de Diálogo Índia–Brasil–África do Sul) refletem muitos dos princípios partilhados pelos países do Sul Global. Fundado em junho de 2003, com a sua primeira cimeira em setembro de 2006, o IBSA foi concebido para reforçar a cooperação trilateral, tendo os seus membros identificado fortes convergências em áreas como o comércio, o ambiente e a defesa, destacando-se ainda pelas suas características comuns de sociedades multirraciais, multiculturais e democráticas. Os três países partilham posições conjuntas sobre temas centrais da agenda internacional, incluindo a reforma das Nações Unidas, a paz e segurança globais, o combate ao terrorismo, a globalização e o desenvolvimento sustentável e social. O IBSA procura também fortalecer a cooperação Sul–Sul, explorando sinergias entre os seus membros e promovendo uma distribuição mais justa do poder, da riqueza e das oportunidades a nível global. Enquanto Estados pós-coloniais, Índia, Brasil e África do Sul ambicionam reconfigurar a ordem internacional, tornando-a mais inclusiva e representativa das realidades do mundo em desenvolvimento. Nesse sentido, o IBSA revela-se um instrumento emergente de projeção de normas e princípios do Sul Global, contribuindo para dar visibilidade a perspetivas historicamente marginalizadas pelas potências desenvolvidas no sistema internacional (Ogden, 2014, p. 141-142)

3.5. MNA

Enquanto potência pré-colonial no século XVII, Jawaharlal Nehru concebia a Índia como um ator central no âmbito internacional, com um papel ativo na construção de uma nova ordem global. Essa visão refletiu-se na criação do Movimento dos Não-Alinhados (NAM), que simbolizava o seu compromisso com a autonomia política e a cooperação entre países em desenvolvimento, bem como na busca por maior participação e reconhecimento nas principais instituições internacionais, em especial nas Nações Unidas.

O desejo em ser reconhecida como parceira em condições de igualdade continua a motivar o empenho da Índia em obter um assento permanente no Conselho de Segurança da ONU (UNSC). Paralelamente, a sua integração em regimes económicos globais, como a Organização Mundial do Comércio (OMC), é vista como essencial para impulsionar o desenvolvimento e a modernização do país. A atuação da Índia nestas instituições expressa, assim, a sua ambição de reafirmar o estatuto histórico de potência global, agora adaptado ao contexto do sistema internacional contemporâneo.

A liderança da Índia no Movimento dos Não-Alinhados (NAM) teve como objetivo contrariar a lógica bipolar e hegemonicamente dominada que caracterizava o sistema internacional durante a Guerra Fria. Nos primeiros anos após a independência, os dirigentes indianos sustentavam essa visão independentemente das limitações reais do país, defendendo que o estatuto de grande potência deveria assentar num idealismo moral e não apenas em indicadores territoriais, económicos ou militares.

O uso dessa retórica permitiu projetar a imagem de uma Índia confiante e autónoma, capaz de afirmar a sua voz e os seus valores próprios no cenário internacional, reivindicando uma posição de liderança ética e política entre as nações em desenvolvimento. Assente em princípios anti-imperialistas e anticoloniais, e apoiada na sua própria experiência de descolonização, a liderança indiana via-se como agente de apoio à emancipação e independência de outros Estados, procurando estabelecer uma base de solidariedade coletiva fora da disputa crescente entre os Estados Unidos e a União Soviética.

O Movimento dos Não-Alinhados teve origem na Conferência de Bandung, realizada em 1955, sob a iniciativa de Jawaharlal Nehru, em conjunto com os líderes do Egito, Jugoslávia, Indonésia e Gana. A primeira Conferência dos Chefes de Estado ou de Governo dos Países Não-Alinhados viria a ocorrer em Belgrado, em 1961, marcando o início formal de um movimento destinado a afirmar a autonomia política do Sul Global e a promover uma ordem internacional mais equitativa e independente das superpotências.

O Movimento dos Não-Alinhados (NAM) procura promover a solidariedade entre os países do Terceiro Mundo, bem como a igualdade efetiva e não hierárquica nas relações internacionais. Na sua forma mais genuína, o não-alinhamento representava um esforço para manter o diálogo entre todas as nações, fomentar a harmonia e o consenso e tornar possível a ideia de um mundo unificado, baseado na cooperação e no respeito mútuo, independentemente das diferenças ideológicas ou políticas.

Os objetivos centrais do NAM incluíam a resistência à política das grandes potências, a preservação da autonomia nacional, o afastamento de pactos e alianças militares e a defesa intransigente da verdadeira independência, garantindo a liberdade de escolha dos Estados e a recusa em submeter-se às políticas impostas por outras potências.

Ao reunir um vasto conjunto de países unidos por um sentimento comum de oposição ao imperialismo e pelo objetivo de pôr fim ao colonialismo em todas as suas formas, o Movimento dos Não-Alinhados (NAM) conseguiu construir uma voz internacional independente, representando sobretudo os Estados não ocidentais. Graças a essa base de apoio, o NAM consolidou-se como a segunda maior organização multilateral do mundo, ficando atrás apenas das Nações Unidas.

E conferiu à Índia uma forma de influência moral nos assuntos internacionais, refletida nas palavras de Jawaharlal Nehru, que em 1961 afirmou que o poder das nações ali reunidas não era de

natureza militar nem económica, mas antes uma “força moral”. O não-alinhamento não significava isolamento nem neutralidade, mas antes a afirmação da autonomia na condução da política externa. Nesse espírito, a Índia criticou abertamente as ações de vários Estados em contextos como a Guerra da Coreia, o Congo, Suez e o Vietname, embora tenha evitado condenar a invasão soviética da Hungria em 1956, revelando as limitações políticas do movimento.

Em consonância com a sua própria experiência histórica, a Índia direcionava as suas críticas não a ideologias específicas, mas sim às potências de carácter expansionista. Essas políticas foram fundamentais para afirmar e proteger os interesses nacionais, expressando, segundo Nehru, a ideia de que a ideologia da paz estava intrinsecamente ligada à segurança e ao poder da Índia.

O papel de liderança que o país assumiu entre as antigas colónias permitiu-lhe criar uma plataforma diplomática a partir da qual podia mobilizar apoio internacional em temas estratégicos, como a reforma do Conselho de Segurança da ONU (UNSC). Desse modo, o Movimento dos Não-Alinhados não se configurava como um terceiro bloco ou uma via alternativa na política internacional, mas sim como um instrumento para preservar a autonomia da Índia num contexto global marcado pela bipolaridade e rivalidade ideológica.

Embora o Movimento dos Não-Alinhados (NAM) tenha alcançado êxito ao articular os interesses do mundo em desenvolvimento e de numerosos Estados observadores, o fim da Guerra Fria pôs em causa a sua relevância política. Com o desaparecimento da rivalidade entre superpotências e o predomínio da unipolaridade norte-americana, o primeiro-ministro na altura, I. K. Gujral observou nos anos 1990 que o não-alinhamento se tornara um conceito difícil de aplicar, questionando: “*contra quem ser não-alinhado?*”

Apesar disso, e mesmo com a pluralidade das relações externas da Índia nesse período, o NAM manteve-se ativo, redefinindo o seu papel ao defender questões centrais do desenvolvimento global, como as desigualdades económicas, o aquecimento global e o terrorismo, sob a perspetiva dos países em desenvolvimento, reafirmando a sua relevância e posição ativa enquanto porta-voz do Sul Global.

Nesse sentido, Manmohan Singh destacou que o Movimento dos Não-Alinhados deve concentrar-se na promoção do bem coletivo da humanidade, reforçando a sua vocação ética e universal. Paralelamente, manteve viva a ideia central de independência estratégica na política externa indiana, afirmando que a posição da Índia permanece fiel aos princípios dos seus fundadores, sublinhando que o não-alinhamento é, acima de tudo, uma atitude mental e a capacidade de formular juízos independentes sobre as questões internacionais

Conclusão

A presente dissertação procurou avaliar e analisar a gênese do sistema humanitário, comprovando que as suas origens partem de um modelo ocidental, de acordo com o seu desenvolvimento histórico, ético e institucional, enraizado numa matriz europeia e cristalizada universalmente sob a forma de normas, princípios e instituições globais. Desde as primeiras práticas de caridade religiosa, inspiradas em valores judaico-cristãos, até à sua institucionalização, a ação humanitária consolidou-se como uma expressão do pensamento moral e político do Ocidente.

Por contraste a este sistema e enquanto estudo de caso, foi analisado o modelo humanitário sul-asiático, cuja alteridade assenta numa ética diferenciada baseada no *dharma*. Recordo-me das palavras do professor Shiv Kumar Singh, quando me explicou o seu significado: “O *dharma* é o princípio que orienta a vida; ser hindu é reconhecer o *dharma*— todos nós nascemos e crescemos com ele; este é o princípio mais elevado de todos.”

A Índia constitui, portanto, um contra modelo humanitário que em oposição às pretensões universalistas do Ocidente, propõe uma ética relacional *sui generis*, assente na soberania e na autonomia política, refletindo o seu passado histórico pós-colonial e as suas noções de não-ingerência. Neste quadro, a ajuda humanitária realiza-se por meio de instrumentos de *soft power*, substituindo a lógica intervencionista ocidental pela centralidade do Estado e respeito pela autodeterminação dos povos. Enquanto contra modelo, a Índia torna patente, através da sua postura de não-ingerência, o etnocentrismo ocidental e apela à necessidade de uma mudança de paradigma, baseada no reconhecimento da pluralidade cultural e na sensibilização para diferentes conceções de ética e humanidade.

Neste sentido, o etnocentrismo é um sentimento de autorreferência que leva as pessoas a compreenderem o mundo através dos seus próprios padrões conceptuais. O termo foi cunhado pelo sociólogo norte-americano William Graham Sumner (1840–1910), que definiu o etnocentrismo como sendo:

“o termo técnico que designa a essa visão das coisas segundo a qual o nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas, sendo todos os demais grupos medidos e avaliados por referência ao primeiro [...] Cada grupo alimenta o seu próprio orgulho e vaidade, vangloria-se de ser superior, exalta as suas próprias

divindades e considera com desprezo os estrangeiros. Cada grupo considera os seus próprios costumes como os únicos corretos e, ao observar que outros grupos possuem costumes diferentes, estes despertam o seu desdém.”

É também definido como “a tendência para apreciar ou avaliar grupos diferentes, bem como as suas atitudes e valores, segundo os padrões do grupo a que pertence o observador (*Enciclopédia Larousse*, 1997, vol. 9, p. 2218)

O etnocentrismo delimita simbolicamente fronteiras que separam o “nós” — os verdadeiros homens — do “eles”, considerados menos civilizados ou menos humanos. Desse modo, nas sociedades tradicionais é frequente que os seus membros se autodeterminem com expressões valorizadoras, como “os homens”, “os excelentes”, “os belos” ou “o povo verdadeiro”, ao mesmo tempo que atribuem aos grupos vizinhos designações depreciativas, frequentemente associadas a traços físicos ou comportamentais, considerados bárbaros ou indignos (Benoist, 2011, pp. 347–348).

Esta visão etnocêntrica marcou profundamente as origens da antropologia no século XIX, particularmente, durante a consolidação do modelo evolucionista. Nesse período, o etnocentrismo manifestava-se na tendência para ordenar e avaliar as sociedades humanas com base em graus de desenvolvimento cultural, assumindo implicitamente uma escala hierárquica em que o Ocidente representava o ponto culminante da civilização (Benoist, 2011). A teoria da evolução cultural procurou explicar a diversidade cultural através de uma analogia com as diferentes etapas da vida humana, concebendo o desenvolvimento social como um processo linear e progressivo. Nesta perspetiva, as sociedades seriam classificadas segundo um modelo hierarquizado de estágios civilizacionais, definidos em função do nível de desenvolvimento alcançado (Benoist, 2011).

A correlação estabelecida entre progresso técnico e avanço nas demais esferas sociais como a organização política, a moral e a cultura, sustentava a ideia de que a civilização ocidental se encontrava no topo da pirâmide evolutiva. Essa associação revelava, segundo Benoist, um sentimento de superioridade inerente à mentalidade ocidental e à sua autopercepção do processo civilizacional (Benoist, 2011).

Contudo, dentro desse quadro teórico, as diferenças culturais não eram necessariamente vistas como estáticas ou imutáveis. Antes, representavam uma determinada fase do desenvolvimento humano, suscetível à transformação. Desse modo, partindo do princípio de

que todos os povos possuiriam as mesmas capacidades intelectuais, a teoria da evolução cultural admitia que qualquer sociedade, com o tempo poderia alcançar o nível mais elevado da civilização (Benoist, 2011).

De acordo com Edward W. Said, no que respeita a teoria do *Orientalismo: Representações Ocidentais do Oriente* (1978), o autor assenta em resoluções que nos dão a entender o modo como o ocidente percebe o oriente, distintivamente, do real cultural existente. O argumento central consiste em demonstrar que o interesse europeu e americano pelo Oriente não é apenas de natureza política ou económica, mas que também resulta de uma construção cultural e social.

Edward W. Said reflete que o Orientalismo ‘é uma distribuição de consciência geopolítica, assente na elaboração de uma distinção geográfica básica (o mundo é constituído por duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também uma série completa de “interesses” através de meios como os descobrimentos eruditos, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição sociológica e geográfica que não só cria como também mantém; mais do que expressar, o orientalismo é uma certa *vontade* ou *intenção* de compreender, nalguns casos de controlar, manipular ou até incorporar, aquele mundo que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo); é, acima de tudo, um discurso que de modo algum se relaciona em correspondência direta com o poder político, mas que é produzido e existe numa troca desigual com diferentes tipos de poder, moldado até certo ponto pelo intercâmbio com o poder político (com um *status* colonial e imperial), com poder intelectual’ (Said, 1978).

O modelo teórico da evolução, aplicado à história das sociedades humanas foi seguido por uma forte reação por parte dos antropólogos que em contacto direto com as sociedades tradicionais, constataram que o modelo evolucionista não era útil para compreender a vida quotidiana nessas sociedades. Neste contexto, emergiu uma perspetiva baseada na experiência do antropólogo norte-americano Franz Boas (1858–1942) que consistia em estudar uma sociedade em si mesma, evitando estabelecer comparações ou hierarquias. Dado que cada cultura é única, a riqueza de qualquer cultura reside na sua especificidade. Deste modo, os factos culturais devem ser explicados não em relação a um modelo geral, mas no contexto da própria cultura. Posto isto, o relativismo cultural [...] apresenta-se como “uma salvaguarda contra o etnocentrismo, o maior obstáculo a uma verdadeira compreensão de outros povos.”, como postulado por Herskovits (1972: 21), discípulo de Franz Boas.

Tendo em conta a sua metodologia e assente com base no contexto desta dissertação, o relativismo cultural, segundo Denys Cuche (1999), passa por três concepções essenciais: 1) designa uma teoria de acordo com a qual as diferentes culturas formam entidades separadas, de contornos facilmente identificáveis. Tal distinção foi amplamente contestada, pois não se conseguem identificar esses contornos; 2) é muitas vezes entendido como um princípio ético, que preconiza a neutralidade perante as diferentes culturas, mas que conduz frequentemente a uma pretensa neutralidade ética, em que se reconhece a diferença, mas não se reconhece a sua igualdade e, em casos extremos, conduz mesmo a que o *direito* à diferença, em regimes segregacionistas, seja traduzido em imposição da diferença; 3) é um princípio metodológico e operativo.

Neste caso, recorrer ao relativismo cultural é afirmar que qualquer conjunto cultural é coerente e que possui uma certa autonomia simbólica que lhe confere um carácter original e singular, ainda que não se possa analisar um traço cultural independentemente do sistema cultural a que pertence. Isto equivale a estudar toda a cultura, qualquer que seja, sem *a priori*, a comparar e sem a “medir” *prematuramente* com outras culturas; a privilegiar a abordagem compreensiva; a adotar a hipótese de que, até mesmo no caso de culturas dominadas, uma cultura funciona sempre como uma cultura, nunca totalmente dependente, nunca totalmente autónoma, mas sempre com uma autonomia (relativa) que caracteriza cada sistema cultural. Este é o terceiro uso do conceito de relativismo cultural que Cuche defende (Cuche, 1999, citado em Ferreira, 2003).

Em última análise, as soluções metodológicas e operacionais a nível institucional residem em superar estas assimetrias coloniais e etnocêntricas, no campo do sistema humanitário internacional. Tendo por base documentos oficiais da ONU e da UNESCO, que reconhecem a importância da diversidade cultural, da soberania relacional e da participação equitativa na governança global da ajuda.

Em primeiro lugar, é necessário adotar um universalismo procedimental e não impositivo, conforme a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO (2001), que reconhece a diversidade como um imperativo ético indissociável dos direitos humanos. A ação humanitária deve, portanto, deliberar localmente o *como* agir, sem renunciar aos *mínimos universais* — como o direito à vida, à integridade e à não discriminação — assegurando que o diálogo intercultural oriente a decisão política e operacional (UNESCO, 2001; Ver Anexo I).

Em segundo lugar, importa descentralizar a execução de diagnósticos e indicadores, evitando a reprodução de pressupostos ocidentais sobre eficiência, temporalidade e *empowerment*. As práticas de *Accountability to Affected People (AAP)* promovidas pela OCHA e pelo ACNUR, enfatizam a necessidade de co-definir critérios de sucesso com as comunidades afetadas, incorporando a sua percepção de avaliação de necessidades, prioridades e resultados (OCHA, 2023).

Terceiro, é crucial contextualizar a intervenção através de um relativismo metodológico, que valorize saberes e instituições locais — como as redes comunitárias (*panchayats*). O Quadro de Sendai para a Redução do Risco de Desastres 2015–2030, aprovado pela UNDRR, defende a coprodução de medidas de prevenção e resposta com base em vulnerabilidades e capacidades locais, promovendo a tradução intercultural e a adaptação contextual (UNDRR, 2015; Ver Anexo II).

A quarta proposta consiste em re-universalizar criticamente, i.e., ancorar as decisões humanitárias em processos de deliberação pública e consulta participativa junto das populações afetadas. Tal abordagem é coerente com os direitos culturais e o princípio da autodeterminação dos povos, reconhecidos pelo International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP). A decisão partilhada reforça a soberania relacional — entendida não como isolamento, mas como cooperação entre iguais (Ver Anexo III).

Metodologicamente é essencial promover a localização com poder real, i.e., transferir a autoridade e poder de decisão das grandes organizações internacionais (geralmente sediadas no Norte Global) para organizações regionais, conforme a agenda do Inter-Agency Standing Committee (IASC), que advoga o financiamento direto a organizações nacionais e o seu envolvimento em processos decisórios estratégicos e não apenas na execução de programas. Esta abordagem reduz não só as assimetrias estruturais como também, fortalece a legitimidade cultural das respostas humanitárias.

A reforma do sistema humanitário passa também por repensar as superestruturas dominantes, incluindo as próprias instituições da ONU. Embora os princípios de humanidade, neutralidade, imparcialidade e independência permaneçam fundamentais, a OCHA (2023) sublinha a necessidade de aplicá-los de forma reflexiva, reconhecendo os legados coloniais e evitando a imposição de formas únicas de atuação. Nos recentes debates da Assembleia Geral

da ONU, tem-se reforçado a urgência de promover equidade, descolonização e participação ativa nas estruturas de governação global.

Devem também ser introduzidas cláusulas de salvaguarda cultural e de direitos, inspiradas nas diretrizes do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (OHCHR), exigindo avaliações de necessidade de impacto cultural e de direitos antes da implementação de projetos, com mecanismos acessíveis de queixa e reparação regional. A transparência e a prestação de contas devem basear-se em múltiplos níveis, desde comités comunitários a auditorias sociais, assegurando que as decisões são justificadas publicamente quando “mínimos universalizáveis” exigirem restrições a práticas locais.

Em suma, estas propostas apontam para a construção de um humanitarismo pós-hegemónico compatível com o universalismo procedimental e com o pluralismo cultural, conforme o espírito das organizações da UNESCO e dos princípios da ONU que permita descentralizar, contextualizar e re-universalizar a ação humanitária transformando-a num campo de diálogo intercultural e de coprodução ética entre diferentes tradições políticas e sistemas de conhecimento, para superar o etnocentrismo estrutural e alcançar, nas palavras de Madre Teresa de Calcutá, “o serviço à humanidade desprendido de qualquer motivo” (Bornstein, 2012, p. 30).

Referências Bibliográficas

- Ahuja, R. (2020). *Social problems in India*. Rawat Publications.
- Arendt, H. (1998). *The human condition* (2nd ed.). University of Chicago Press. (Obra original publicada em 1958)
- Banerjee, S., Bose, S., & Mukherjee, A. (2025). *Postcolonial ethics and global humanitarianism*. Routledge.
- Barnett, M. (2011). *Empire of humanity: A history of humanitarianism*. Cornell University Press.
- Barnett, M. (2012). *Humanitarian governance*. *Annual Review of Political Science*, 16, 379–398. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-082211-174303>
- Barnett, M. (2020). *Humanitarianism and human rights: A world of difference?* *Journal of Human Rights*, 19(3), 302–315. <https://doi.org/10.1080/14754835.2020.1778238>
- Belloni, R. (2007). *State building and international intervention in Bosnia*. Routledge.
- Benoist, A. de. (2011). *Anthropologie du racisme*. Presses Universitaires de France.
- Bieler, A., & Morton, A. D. (2004). *A critical theory route to hegemony, world order and historical change*. *Capital & Class*, 28(1), 85–113. <https://doi.org/10.1177/030981680408200105>
- Bilimoria, P., & Rayner, J. (2024). *Indian ethics and global justice*. Oxford University Press.
- Boahemer, E., & Chaudhuri, S. (2011). *Islamic and Hindu traditions of charity*. Palgrave Macmillan.
- Bornstein, E. (2012). *Disquieting gifts: Humanitarianism in New Delhi*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804782419>
- Bradley, M. (2023). *Decolonising humanitarianism*. Zed Books.
- Chadda, R., & Deb, K. (2013). *Indian foreign policy in the 21st century*. Routledge.
- Chakrabarty, D. (2008). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press.
- Chandler, D. (2006). *Empire in denial: The politics of state-building*. Pluto Press.
- Chatterjee, P. (2012). *Lineages of political society*. Columbia University Press.

Chaudhry, S. (2018). *Postcolonial sovereignty and humanitarian refusal*. *Third World Quarterly*, 39(6), 1123–1140.
<https://doi.org/10.1080/01436597.2018.1455142>

Cox, R. W. (1981). *Social forces, states and world orders*. *Millennium: Journal of International Studies*, 10(2), 126–155.
<https://doi.org/10.1177/03058298810100020501>

Cuche, D. (1999). *A noção de cultura nas ciências sociais*. EDUSC.

Das, V. (2009). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press.

Davidson, J. (2023). *India's disaster governance and humanitarian sovereignty*. *Asian Affairs*, 54(1), 45–62.
<https://doi.org/10.1080/03068374.2023.2171098>

Davis, D. R., Jr. (2010). *The spirit of Hindu law*. Cambridge University Press.

De Lauri, A. (2020). *Humanitarianism: Keywords*. Brill.

Donini, A. (2012). *The far side: The meta functions of humanitarianism*. *Disasters*, 36(S1), S29–S45.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-7717.2012.01272.x>

Dunant, H. (1862). *Un souvenir de Solferino*. Imprimerie Jules-Guillaume Fick.

Drury, A. C., Olson, R. S., & Van Belle, D. A. (2005). *The politics of humanitarian aid*. *Journal of Politics*, 67(2), 454–473. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2508.2005.00319.x>

Fassin, D. (2012). *Humanitarian reason: A moral history of the present*. University of California Press.

Fink, G., & Redaelli, S. (2011). *Determinants of international emergency aid*. *World Development*, 39(3), 379–392.
<https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2010.09.005>

Ferreira, M. C. (2003). *Antropologia cultural*. Universidade Aberta.

Gandhi, M. K. (2019). *Hind Swaraj and other writings*. Cambridge University Press. (Original work published 1909)

Galtung, J. (1969). *Violence, peace, and peace research*. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191.
<https://doi.org/10.1177/002234336900600301>

Guha, R. (2018). *Gandhi before India*. Penguin Books.

Guillot, L., et al. (2021). *National disaster governance and sovereignty*. International Journal of Disaster Risk Reduction, 59, 102230. <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2021.102230>

Hardiman, D. (2003). *Gandhi in his time and ours*. Columbia University Press.

Heintze, H.-J. (2017). *International humanitarian law and donor interests*. Springer.

Herskovits, M. J. (1972). *Cultural relativism*. Random House.

Jaffrelot, C. (2021). *Modi's India: Hindu nationalism and the rise of ethnic democracy*. Princeton University Press.

Kapila, M. (2015). *Against the humanitarian grain*. Oxford University Press.

Khasnbish, A. (2009). *Colonial compassion and governance*. Duke University Press.

Koul, A. (2025). *Dana, dharma and moral economy in South Asia*. Oxford University Press.

Lauri, A. (2016). *Humanitarianism and intervention*. Palgrave Macmillan.

Lischer, S. K. (2007). *Military intervention and humanitarian relief*. *Global Governance*, 13(1), 99–117.

Ludwig, F. J. (2013). *A hegemonia enquanto formação da arquitetura de paz das Nações Unidas*. *Revista Brasileira de Política Internacional*, 56(2), 65–86.

Mbembe, A. (2017). *Critique of black reason*. Duke University Press.

Nascimento, A. (2013). *Ética e ação humanitária*. Almedina.

Ogden, C. (2014). *Indian foreign policy*. Polity Press.

OCHA. (2023). *Accountability to affected people*. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs.

Paris, R., & Sisk, T. (2009). *The dilemmas of statebuilding*. Routledge.

Parry, J. (1986). *The gift, the Indian gift and the "Indian gift"*. *Man*, 21(3), 453–473. <https://doi.org/10.2307/2803096>

Parekh, B. (1989). *Gandhi's political philosophy*. University of Notre Dame Press.

Parel, A. (2006). *Gandhi's philosophy and the quest for harmony*. Cambridge University Press.

Pictet, J. (1979). *The fundamental principles of the Red Cross: Commentary*. International Committee of the Red Cross.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Slim, H. (2015). *Humanitarian ethics: A guide to the morality of aid in war and disaster*. Oxford University Press.
- Sumner, W. G. (1906). *Folkways*. Ginn & Company.
- UNDRR. (2015). *Sendai framework for disaster risk reduction 2015–2030*. United Nations.
- UNESCO. (2001). *Universal declaration on cultural diversity*. UNESCO.
- United Nations. (1966). *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*.
- United Nations. (2007). *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*.
- Van der Veer, P. (2021). *The modern spirit of Asia*. Princeton University Press.
- Vernon, J. (2024). *Humanitarian intervention and postcolonial critique*. Routledge.
- Watt, C. (2005). *Relational ethics in South Asia*. Routledge.
- Weiss, T. G. (2013). *Humanitarian Intervention* (2nd ed.) Polity Press

Anexos

Anexo I — Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2001):

Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, adotada pela UNESCO em 2 de novembro de 2001, este documento estabelece a diversidade cultural como um imperativo ético indissociável dos direitos humanos. A inclusão deste texto visa sustentar a análise desenvolvida no capítulo conclusivo, relativa à necessidade de um universalismo procedimental compatível com o pluralismo cultural na ação humanitária.

Artigo 4º - Direitos Humanos enquanto garantia da diversidade cultural:

“The defence of cultural diversity is an ethical imperative, inseparable from respect for human dignity. It implies a commitment to human rights and fundamental freedoms, in particular the rights of persons belonging to minorities and those of indigenous peoples. No one may invoke cultural diversity to infringe upon human rights guaranteed by international law, nor to limit their scope. “

(UNESCO, 2001, Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, 2 de novembro de 2001)

Anexo II — Quadro de Sendai: Disaster Risk Reduction 2015 – 2030 (UNDRR)

De acordo com o Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015–2030, adotado pela United Nations Office for (UNDRR) e endossado pela Assembleia Geral das Nações Unidas, a coprodução de medidas com base em vulnerabilidades, capacidades e saberes locais é condição indispensável para a eficácia e legitimidade das políticas de prevenção, resposta e reconstrução pós-crise. Trata-se de uma aplicação do relativismo metodológico que visa reconhecer as formas de organização comunitária, as redes religiosas e as estruturas locais (como os *panchayats* na Índia), fontes legítimas de conhecimento e autoridade social que devem ser integradas na formulação das estratégias humanitárias.

III. Guiding Principles:

(b) Disaster risk reduction requires that responsibilities be shared by central Governments and relevant national authorities, sectors and stakeholders, as appropriate to their national circumstances and systems of governance;

(c) Managing the risk of disasters is aimed at protecting persons and their property, health, livelihoods and productive assets, as well as cultural and environmental assets, while promoting and protecting all human rights, including the right to development;

Fonte: Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015–2030

Anexo III —International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR, 1966)

“All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development.”
(Artigo 1.º, n.º 1)

“The States Parties to the present Covenant undertake to ensure the equal right of men and women to the enjoyment of all economic, social and cultural rights set forth in the present Covenant.”
(Artigo 3.º)

“The steps to be taken by the States Parties to the present Covenant [...] shall be taken with a view to achieving progressively the full realization of the rights recognized in the present Covenant by all appropriate means, including particularly the adoption of legislative measures.”
(Artigo 2.º, n.º 1)

International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR). United Nations General Assembly Resolution 2200A (XXI), 16 December 1966.
Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>