

As três correntes teóricas das Relações Internacionais chinesas: uma análise

The three theoretical currents of Chinese International Relations: an analysis

Resumo: O artigo aborda as três principais correntes teóricas das Relações Internacionais chinesas: a *Tianxia*, a Teoria Relacional das Relações Internacionais e o Realismo Moral. O objetivo é apresentar tais correntes, discutir suas especificidades, seus principais elementos ideacionais, verificar seus pontos de contato com as teorias ocidentais e levantar as eventuais contribuições para o campo de estudos. Isso será feito mediante uma revisão de literatura das obras dos três principais autores: Zhao Tingyang, Qin Yaqing e Yan Xuetong, além da análise da discussão acerca do tema já feita por pesquisadores.

Palavras-chave: Relações Internacionais; China; *Tianxia*; Realismo Moral, Teoria Relacional.

Abstract: This article addresses the three main theoretical currents of Chinese International Relations: *Tianxia*, Relational Theory of International Relations, and Moral Realism. The aim is to present these currents, discuss their specifics and their main ideational elements, verify their points of contact with Western theories, and suggest possible contributions to the field of studies. This was possible via a literature review of the works of the three main authors: Zhao Tingyang, Qin Yaqing, and Yan Xuetong, in addition to an analysis of the discussions already conducted by researchers on the topic.

Keywords: International Relations; China; *Tianxia*; Relational Theory of International Relations; Moral Realism.

Paulo Roberto da Silva Gomes Filho 

Universidade de Brasília (UNB).

Brasília, DF, Brasil.

paulofilho@paulofilho.net.br

Recebido: 22 mar. 2024

Aprovado: 08 out. 2025

COLEÇÃO MEIRA MATTOS

ISSN on-line 2316-4891 / ISSN print 2316-4833

<http://ebrevistas.eb.mil.br/index.php/RMM/index>



Creative Commons
Attribution Licence

1 INTRODUÇÃO

A história importa. E isso também é verdade quando se estudam as teorias de Relações Internacionais (RI). Nesse sentido, para investigar o desenvolvimento das teorias dessa disciplina na República Popular da China, é essencial revisitar, mesmo que muito brevemente, alguns aspectos constitutivos da cultura, da filosofia e do pensamento chinês.

Os chineses reconhecem a existência de um Estado próprio, em contínuo desenvolvimento, mas reconhecível como um único ente, há 4 mil anos. Muito embora os registros arqueológicos identifiquem a existência de comunidades pré-históricas em áreas onde hoje se localiza a China, especialmente no entorno do Rio Amarelo, foi somente com a chamada Dinastia Xia, inaugurada em 2070 a.C., que se iniciou a longa sequência de dinastias que se sucederam no comando do ente político em contínuo desenvolvimento e que redundou no que hoje é a República Popular da China (Fairbank; Goldman, 2006).

É claro que essa unidade que atravessa os séculos é uma construção narrativa, afinal, múltiplas culturas distintas habitaram, ao longo do tempo, aquele mesmo espaço geográfico. Mas, para além dessas separações fundamentais, inclusive étnicas e linguísticas, há comunicações profundamente partilhadas, tais como crenças relacionadas a antepassados e patriarcado, civilidade e concordância, coletividade acima do individual, família, entre outras que vêm de um passado profundo e constroem uma nacionalidade em comum (Wood, 2021).

Como explica Kissinger (2011), a história chinesa conheceu inúmeros períodos de guerra civil, interregnos e caos. Ao fim de cada colapso, o Estado chinês se recompunha como que por uma lei imutável da natureza. Os princípios fundantes da cultura chinesa sempre perduravam. Por milênios, entretanto, a China nunca se viu obrigada a lidar com outras civilizações que lhe fossem comparáveis em escala ou sofisticação. Os chineses estavam isolados dos indianos pelas alturas quase intransponíveis dos Himalaias, e dos persas e babilônios – e ainda mais dos romanos – pelos vastos desertos da Ásia Central. Esse incrível isolamento engendrou uma auto-percepção particular. As elites chinesas foram se acostumando a uma noção de que a China era única – não apenas “uma grande civilização” entre outras, mas “a própria civilização” (Kissinger, 2011, p. 10).

Dessa forma, este artigo tem o objetivo de analisar três correntes teóricas chinesas de Relações Internacionais que nascem inspiradas e influenciadas pela longa história e pela rica tradição filosófica daquele país. Essas três são apontadas por vários autores, como Hun Joon Kim (2016), Amitav Acharya (2019), Yih-Jye Hwang (2021), Pedro Barbosa (2021) e Yong Soo Eun (2020), como as que melhor representariam uma “teoria das Relações Internacionais com características chinesas”, ou uma “escola chinesa de Relações Internacionais”.

Este artigo contribui para uma melhor compreensão do pensamento chinês sobre as Relações Internacionais no momento em que a ascensão daquela potência oriental ao primeiro plano do sistema internacional passa a influenciar de modo acentuado as estruturas produtivas, de segurança e defesa, financeiras e científico-tecnológicas globais.

Essa leitura se aproxima da clássica formulação de Susan Strange (1988), que concebe o “poder estrutural” como a capacidade de moldar os quatro pilares fundamentais do sistema internacional: produção, segurança, finanças e conhecimento.

A pesquisa realizada buscou elucidar a seguinte questão: De que forma a cultura chinesa impõe características próprias aos estudos de Relações Internacionais na China? A hipótese aqui investigada é a de que a milenar cultura chinesa efetivamente impõe uma epistemologia própria aos estudos chineses de Relações Internacionais, distinta da que instrui as teorias *mainstream*, desenvolvidas no Ocidente.

Nesse sentido, apresentaremos os elementos ideacionais que edificaram de modo geral a maneira chinesa de pensar e de forma particular as Relações Internacionais, para na sequência apresentar as três correntes destacadas, chamando a atenção para a importância do aprofundamento da pesquisa sobre as correntes chinesas das Relações Internacionais.

Para refutar ou validar a hipótese inicial, buscou-se fazer uma revisão da literatura existente sobre o tema, principalmente aquela produzida pelos três principais autores chineses das Relações Internacionais: Zhao Tingyang, Qin Yaqing e Yan Xuetong. A análise do conteúdo dos textos consistiu no exame tanto do significado manifesto do discurso dos três autores quanto das ideias não explicitamente expressas, mas sugeridas nos seus argumentos.

A pesquisa também considerou o trabalho de autores brasileiros sobre o campo das Relações Internacionais na China, como o artigo pioneiro de Alexandre Leite e Jessica Máximo (2013) e o mais recente, de Pedro Barbosa (2021), que também aborda os três autores chineses aqui estudados.

Na análise qualitativa de conteúdo realizada, extraiu-se o que foi considerado relevante para a resposta da pergunta de pesquisa. Além disso, estabeleceu-se um diálogo com autores não chineses que já se debruçaram sobre a questão aqui estudada.

Em seguida, serão apresentados aspectos ideacionais da cultura chinesa que impõem uma epistemologia própria aos estudos de Relações Internacionais, distinta da que instrui as teorias *mainstream* de origem ocidental.

2 ASPECTOS IDEACIONAIS RELEVANTES

A fim de se compreender o país, faz-se necessária uma abordagem antropológica que analise o ambiente familiar no qual a China moderna começa a emergir (Fairbank; Goldman, 2006). Até bem pouco tempo, a família chinesa era um microcosmo, uma espécie de Estado em miniatura.

A família, não o indivíduo, representava a unidade social e o elemento responsável pela vida política e pela sua localidade. A devoção e a obediência dos filhos, incutida no seio familiar, propiciaram a formação de lealdade para com o governante e a obediência para com a autoridade constituída no Estado (Fairbank; Goldman, 2006, p. 35).

No padrão de autoridade familiar tradicional chinês, o pai é o autocrata supremo, decidindo sobre todos os assuntos relevantes e casamentos da família e controlando as finanças familiares. A mistura de amor, medo e admiração dos filhos pelo pai era reforçada pelo respeito aos mais velhos. A perda de vigor físico no avançar da idade era compensada pela sabedoria. A dominação do mais jovem pelo mais idoso era acompanhada da dominação da mulher pelo homem.

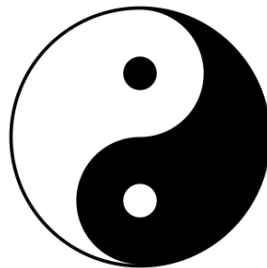
A noiva, ao se casar, trocava a dominação do pai pela do marido, que por sua vez era escolhido pelo pai em um casamento arranjado (Fairbank; Goldman, 2006).

Esse padrão comportamental advém, basicamente, de duas tradições filosóficas: a primeira, de cunho religioso, é o Daoismo. A segunda, de cunho estritamente filosófico, é o Confucionismo.

A Laozi (2019) se atribui a autoria de *Dao De Jing*, o texto básico do Daoismo, que pode ser traduzido como “O clássico caminho da virtude” (Kirkland, 2004). De forma simplificadora, pode-se dizer que uma atitude daoista em relação à vida é aquela que preconiza a aceitação e a submissão ao fluxo natural do universo, a adaptação às mudanças sem resistência, em busca de uma existência equilibrada e harmoniosa.

O Daoismo considera que o universo se rege pela interação de forças opostas, complementares e interdependentes, e pela sucessão dos ciclos, pela lei do eterno retorno. O Dao é a harmonia predominante no Universo, o relacionamento bom e equilibrado entre todas as coisas. Um dos símbolos mais significativos dessa ideia é o yin-yang, que representa essa dualidade do mundo. O lado escuro, yin, associa-se à feminilidade, ao frio, à passividade, à Lua. O lado branco, por sua vez, está associado à masculinidade, ao calor, à atividade, ao Sol. A interação dinâmica entre o Yin e o Yang é frequentemente representada pela ilustração da Figura 1, o Taiji. Nela, o círculo está dividido em duas partes iguais, uma preta e outra branca, cada uma contendo um ponto na cor oposta, indicando que nada é completamente yin ou puramente yang. A figura também denota movimento, em que cada um dos lados se transforma no outro, refletindo a noção de que a mudança é constante no universo.

Figura 1 – O Taijitu: símbolo daoista que representa o yin-yang



Fonte: Taijitu (símbolo do Yin-Yang). Versão disponível em domínio público via Wikimedia Commons/Wikimedia Commons (CC0 ou domínio público).

Confúcio é a tradução para o português de Kong-fu-zi, ou “Aquele Mestre Kong”. Ele viveu cerca de cinco séculos antes de Cristo e seus ideais de vida foram influenciados por ser um homem de ascendência nobre, mas pobre. Ele não foi um revolucionário. Tornou-se professor de “Ritos” (um misto de regras de etiqueta e leis tradicionais).

À época de Confúcio (entre 551 e 479 a.C.), durante a dinastia Zhou, a China vivia um momento de desagregação política e guerras, a fase final de um período conhecido como Primavera e Outono (770-476 a.C.), predecessor do período dos Reinos Combatentes (475-221 a.C.). Em meio à conturbação reinante, Confúcio preocupava-se com a restauração da estabilidade e de um código moral de conduta. Seu modelo era o dos primeiros séculos da

dinastia Zhou¹ e, mais ainda, dos antigos governantes míticos chineses, exemplos de retidão moral e sabedoria, dentre os quais se destacava o Imperador Amarelo, o Rei Huangdi (2697-2598 a.C.). Pelo mito, Huangdi seria o ancestral de todo o povo Han. Nesse sentido, o cerne da mensagem de Confúcio estava na necessidade de se restabelecer a autoridade do “filho do céu” por meio da concentração de poder em um único monarca sábio e legítimo (Wood, 2021).

O confucionismo buscou, então, estabilizar a sociedade, propor que a organização social obedecesse à ordem cósmica e sua hierarquia de relações. Pais e filhos, homens e mulheres, reis e súditos. Cada pessoa deveria cumprir seu papel na sociedade. Seu objetivo máximo seria alcançar a “harmonia social”.

A ética confucionista foi instrumentalizada pelas dinastias chinesas, que a adotaram como doutrina oficial do governo na época do imperador Wu, da dinastia Han (156-87 a.C.), tendo permanecido como um elemento central da governança chinesa até a última dinastia, encerrada já no século XX. A doutrina pregava que os soberanos deveriam ser aconselhados por funcionários capazes, selecionados por mérito em exames abertos a todos os homens, independentemente de sua classe social ou origem. Dessa forma, abria-se caminho para o enfraquecimento da aristocracia hereditária e para o surgimento de uma nova fonte de poder na China: os Mandarins. Os exames de admissão ao mandarinato tiveram uma enorme importância na China e persistiram por séculos, sendo extintos somente nos estertores da última dinastia, em 1905.

Mas a influência gigantesca do confucionismo não deriva apenas de seu patrocínio governamental. Essa filosofia foi alimentada e mantida pelos intelectuais confucianos, que interpretaram e reinterpretaram o pensamento ao longo dos séculos, transformando-o em uma espécie de lei moral à qual todos os chineses passaram a estar submetidos.

Vistos o Daoismo e o Confucionismo, é importante para o objetivo deste texto a compreensão de um terceiro conceito presente na cultura chinesa: a *Tianxia*. A expressão significa literalmente “Tudo sob o céu”. Ela surgiu na mesma dinastia Zhou que inspirou Confúcio, há cerca de 3 mil anos, para governar as muitas tribos e os reinos cultural e etnicamente diversos. O conceito foi se adaptando até ser considerado por alguns autores como uma forma concisa de explicar a visão chinesa da ordem mundial.

Nas próximas seções, veremos três correntes teóricas chinesas de Relações Internacionais que nascem inspiradas e influenciadas pela longa e rica tradição filosófica do país, muito especialmente pelo Daoismo, pelo Confucionismo e pelo conceito de *Tianxia*. Como já citado, as três correntes teóricas que serão apresentadas a seguir são apontadas por vários autores como as que melhor representariam uma “teoria das Relações Internacionais com características chinesas”, ou uma “escola chinesa de Relações Internacionais”.

3 TUDO SOB O CÉU: A *TIANXIA* (天下)

Zhao Tingyang, filósofo político chinês nascido em 1961, é o autor do livro *All under heaven: the tianxia system for a possible world order*, no qual realiza um esforço de modernização

1 Essa dinastia imperou por um longo período, cerca de 800 anos, entre 1046 e 256 a.C. Ela se subdivide em um período inicial, que vai de 1046 até 771 a.C., conhecido como Zhou Ocidental, e um período final, de 770 até 221 a.C., chamado Zhou Oriental. Esse segundo período se subdivide em dois, Primavera e Outono (770-476 a.C.) e Reinos Combatentes (475-221 a.C.).

do conceito de *Tianxia*. De partida, é interessante perceber que o conceito de “tudo sob o céu” se refere ao sistema tributário, ou de suserania, que era vigente na Ásia antes da chegada do sistema ocidental dos Estados-nação (Kim, 2016).

A história, como contada por Zhao, narra a ascensão da dinastia Zhou, que derrota militarmente o rei da dinastia anterior, a Shang. A partir daí, os Zhou teriam que governar cerca de mil tribos, muitas delas mais poderosas do que a própria Zhou. A solução engendrada foi criar um sistema que se baseava em três premissas políticas: (i) a solução para os problemas comuns de todas as tribos deveriam ser dadas por um sistema universalmente aceito, não pela força; (ii) um sistema politicamente aceito por todos só se manteria por meio de uma instituição política que beneficiasse todas as pessoas, de todas as nações, produzindo um bem-estar comum em todo o mundo; e (iii) um sistema universal somente funcionaria se criasse harmonia entre todas as nações e culturas. Com esses três conceitos, estavam dadas as bases de “tudo sob o céu”, ou *Tianxia* (Tingyang, 2021).

Trata-se, em essência, de um sistema de suserania tributária: cada tribo mantinha ampla autonomia interna, mas reconhecia a autoridade Zhou, contribuindo com tributos em troca de proteção e pertencimento à ordem universal. Assim, a prática da suserania fornecia a cola política que transformava uma multiplicidade de povos em um “mundo sob o céu” harmonizado.

Dessa forma, a invenção política da dinastia Zhou diferencia-se muito de sua contraparte ocidental, a organização política grega. Enquanto a chinesa partia da perspectiva de “tudo sob o céu”, a visão grega tomava a *polis* como seu foco central. Enquanto o sistema grego buscava estabelecer um equilíbrio de poder entre as cidades-estados, o sistema chinês visava uma subordinação livremente aceita por todos a um “governo mundial”, a ser exercido por *Zhōngguó*, ou o “Reino do Meio”².

O sistema criado pela dinastia Zhou tinha três características principais: (i) era um sistema monárquico, que incluía certos elementos aristocráticos; (ii) mantinha uma lógica de um sistema aberto, na medida em que havia um “governo mundial” e um número aberto de Estados³, que poderiam participar, contanto que estivessem em paz com os outros Estados do sistema; (iii) o governo mundial era encarregado das instituições universais, das leis e da ordem mundial, arbitrava os conflitos entre os Estados e controlava todos os recursos existentes.

Esse governo mundial, contudo, perderia a legitimidade, ou, dito de outra forma, perderia o “mandato do céu” caso cometesse injustiças ou abusasse de suas responsabilidades, o que justificaria uma revolução. Foi essa “autorização para revoluções” que legitimou as diversas trocas de dinastias, que foram se sucedendo no “governo mundial” de “tudo sob o céu” na história da China.

Os Estados reconhecidos pelo governo mundial gozariam de ampla autonomia, devendo, entretanto, contribuir com o “governo de tudo sob o céu”, de acordo com suas riquezas e possibilidades. Tratava-se, portanto, de um sistema tributário. Um aspecto interessante é que as pessoas

2 Em Mandarim, os chineses denominam a China pelos caracteres 中国, ou *Zhōngguó*, que significa literalmente “Reino do Meio”. “Meio”, aqui, pode ser interpretado tanto como a posição geograficamente central quanto a posição intermediária, mediadora entre o céu e a terra, ou seja, acima das demais nações, de acordo com a *Tianxia*.

3 Zhao aqui chama os Estados de sub-Estados, uma vez que são subordinados ao governo mundial. Por clareza, este trabalho manterá a nomenclatura “Estados” ao se referir aos entes nacionais.

poderiam viver e trabalhar em qualquer lugar, o que denota uma perspectiva filosófica mundial, e não nacional.

Percebe-se que autor propõe uma abordagem de um ponto de vista diferente do tradicionalmente utilizado nas Relações Internacionais no Ocidente, aquele proposto por Kenneth Waltz (2001), que considera três níveis de análise: sistêmico (internacional), doméstico e individual. A análise de Zhao concentra-se no “nível mundial”, ou seja, global. Acima, portanto, do sistêmico ou internacional, que busca explicações a partir das posições dos Estados no sistema internacional. A *Tianxia*, pensada a partir do nível mundial, seria uma visão *mundus qua mundus*, uma “filosofia do mundo”, e não uma “filosofia para o mundo” (Tingyang, 2009).

O sistema, caracterizado por sua perspectiva global e pelo princípio da harmonia entre todas as nações, teria criado, de acordo com Zhao, uma paz de longo prazo, que durou séculos na China e abrangeu o que era percebido, em razão do limitado conhecimento geográfico daquela época, como quase todo o mundo conhecido pelos chineses. Entretanto, o próprio autor reconheceu que a unificação – pela guerra – de toda a China sob a dinastia Qin, em 221 a.C., mostrou que o sistema não conseguiria livrar o mundo da guerra, nem lidar com a ambição e sede de poder (Tingyang, 2009).

Para Zhao, entretanto, a filosofia *Tianxia* pode ter ensinamentos muito importantes para o mundo atual. Segundo o autor, um dos princípios mais importantes de “tudo sob o céu” é a premissa da “não exclusão de nada e ninguém” ou a “inclusão de todos os povos e todas as terras”. Segundo esse princípio, ninguém poderia ser excluído ou afastado, pois ninguém seria essencialmente incompatível com os demais. Ninguém seria considerado “estrangeiro” ou “pagão”.

De acordo com a *Tianxia*, nenhum país ou Estado conseguiria evitar a desordem se o mundo estivesse em confusão ou anarquia, pois, assim sendo, os conflitos seriam inevitáveis mesmo nos países onde a ordem prevalecesse. A ordem externa a uma entidade política seria sempre a condição necessária para sua própria ordem interna. Consequentemente, problemas externos seriam mais sérios do que problemas internos. De acordo com o princípio da inclusão de todos os povos, a criação de um “mundo para todos os povos” seria indiscutivelmente uma necessidade política fundamental. Para o autor, tal mundo, que ainda não existe, deveria ser um objetivo (Tingyang, 2009).

Para tanto, o “mundo como um todo”, e não os Estados, deveria ser o principal foco filosófico e a principal prioridade das discussões. Isso está no cerne da visão da *Tianxia*. De acordo com o conceito, a hierarquia seria: “tudo sob o céu”, Estados e famílias. Essa organização claramente difere da hierarquia prevalente no Ocidente, que lista: Estados-nação, comunidades e indivíduos. Do ponto de vista da *Tianxia*, a visão Ocidental estaria incompleta, na medida em que os Estados não estão subordinados a ninguém.

A falta de um ente superior governando tudo seria justamente o motivo pelo qual o atual sistema internacional, baseado na visão Ocidental, falha em evitar os conflitos internacionais. A incapacidade da Organização das Nações Unidas (ONU) se daria, segundo essa visão, pelo fato de aquele organismo internacional não estar hierarquicamente acima dos Estados nacionais, não tendo, portanto, o poder necessário à imposição da ordem.

Ainda sob o ponto de vista dessa filosofia chinesa, um governo mundial somente funcionaria se imperasse a harmonia. Essa seria, inclusive, uma condição ontologicamente necessária

para a coexistência e o desenvolvimento de diferentes coisas, sendo usualmente definida como uma mútua dependência, um desenvolvimento recíproco, que levasse a um “encaixe” apropriado entre diferentes coisas. Mais uma vez, nota-se a clara influência do Daoismo nessa construção teórica.

Nesse sentido, o conceito de harmonia é mais profundo do que o de cooperação, uma vez que o jogo entre os Estados não deve ser apenas justo. Uma relação harmônica pressuporia, nessa visão, que os Estados pudessem escolher que jogo jogar, sob regras mutuamente acordadas, e não simplesmente jogar de forma justa um jogo cujas regras lhes são impostas.

Percebe-se que a ordem proposta pela *Tianxia* é uma alternativa “hierárquica, porém estável”, uma vez que é liderada por uma “potência moral, cultural e política” (Kim, 2016, p. 74).

Amitav Acharya (2019) posiciona as ideias do filósofo Zhao Tingyang no que chama de “Idealismo Cultural”, uma vez que suas reflexões em torno da *Tianxia* estão ancoradas na história, na cultura e na identidade chinesas, o que lhes confere um etos especial. Segundo esse modelo moral, comportamental, afetivo e intelectual, a humanidade seria propensa ao entendimento mútuo e à cooperação entre as nações em busca da paz e de uma governança global.

Nota-se que se trata mais de uma corrente filosófica do que propriamente de uma teoria de Relações Internacionais, o que desafia um dos fundamentos das teorias tradicionais da disciplina, aquele que pressupõe um sistema internacional anárquico. Desafia, também, o princípio da soberania estatal, que se baseia na delimitação dos territórios mutuamente reconhecida pelos Estados nacionais. Evidentemente, essas são enormes limitações para a aplicação prática dos preceitos da *Tianxia* no sistema internacional moderno.

Um aspecto interessante a se ressaltar é o da existência de algumas semelhanças e complementaridades entre o sistema da *Tianxia* e o cosmopolitismo de matriz ocidental, uma vez que ambos os conceitos enfatizam, além de uma visão de mundo que transcende fronteiras nacionais e culturas, uma unidade e conexão entre todos os seres humanos.

No pensamento ocidental, essa perspectiva encontra um de seus principais fundamentos na obra de Immanuel Kant (2020 [1795]), especialmente em *A Paz Perpétua: um projeto filosófico*, obra na qual o autor propõe uma ordem cosmopolita baseada na razão e na moralidade universal. Esse ideal kantiano inspirou a vertente liberal das Relações Internacionais, que defende a cooperação entre Estados por meio de normas e instituições, em busca de uma paz duradoura. Nesse sentido, tanto a *Tianxia* quanto o cosmopolitismo podem ser vistos como expressões do ideal que posiciona a humanidade como referência fundamental da política internacional, embora partam de matrizes culturais distintas.

É claro que, apesar desses pontos de certa comunalidade, as diferenças entre os dois conceitos são marcantes. Enquanto o conceito da *Tianxia* é sinocêntrico e hierárquico, o cosmopolitismo é universalista e igualitário, não estando associado a nenhuma cultura ou país específico.

O sistema proposto por Zhao se baseia, também, em premissas utópicas, em um idealismo da cultura chinesa, que mal disfarça um sentido de excepcionalismo, um sentimento de superioridade civilizacional, no qual a sociedade internacional deveria ser um reflexo da sua própria organização social. O “Reino do Meio” concederia a todos e a cada um dos demais Estados um tratamento imparcial, considerando-os todos iguais entre si. Assim, não há como falar, no sistema da *Tianxia*, em multilateralismo, uma vez que o sistema se baseava nas relações bilaterais entre a China e cada um dos outros Estados (Vaz-Pinto, 2014).

A influência da *Tianxia* pode ser percebida na retórica diplomática chinesa recente, particularmente no conceito de “Comunidade de Futuro Compartilhado para a Humanidade” (人类命运共同体), amplamente promovido pelo presidente Xi Jinping em fóruns internacionais. Assim como a *Tianxia*, essa noção parte da ideia de inclusão universal e da indivisibilidade entre ordem interna e ordem externa, enfatizando a cooperação em prol da harmonia global. A diplomacia chinesa tem mobilizado esse discurso em ações como a Iniciativa de Desenvolvimento Global (GDI), Iniciativa de Segurança Global (GSI), Iniciativa de Civilização Global (GCI) e a recentíssima Iniciativa de Governança Global (GGI), que buscam apresentar a China como uma potência promotora de governança internacional baseada em interdependência, diálogo e benefício mútuo, em contraste com as instituições ocidentais mais rigidamente normativas e hierarquizadas. Dessa forma, o pensamento de Zhao Tingyang ecoa nas formulações estratégicas do governo chinês, servindo como matriz conceitual que reforça a legitimidade moral da ascensão da China no sistema internacional.

O outro autor chinês fortemente inspirado no conceito da *Tianxia*, este especificamente da área de Relações Internacionais, propõe uma teoria também ancorada nos valores filosóficos tradicionais chineses, mas com uma abordagem complementar. Trata-se de Qin Yaqing, com sua Teoria Relacional da Política Internacional.

4 A TEORIA RELACIONAL DA POLÍTICA INTERNACIONAL

Qin Yaqing, cientista político chinês nascido em 1953, é reconhecido como fundador de uma escola chinesa de Relações Internacionais. Ele enfatiza que todas as teorias sociais, incluindo-se as Relações Internacionais, devem ter um “núcleo duro teórico”, centrado em uma “grande ideia” ou um “grande problema”.

A teoria social fundamenta-se no componente metafísico de seu núcleo teórico central, do qual extrai sua vitalidade e identidade; esse componente é informado pelo conhecimento de fundo de uma comunidade cultural” (Qin, 2018, p. 49, tradução nossa).

Na sua teoria, tal núcleo duro teórico seria a *Tianxia datong*, ou a “grande harmonia de tudo sob o céu”. *Tianxia*, como já visto, refere-se a “tudo sob o céu”, enquanto *datong* (大同) refere-se a todos estarem em “paz, harmonia e felicidade”. A ideia subsequente, que dá corpo ao desenvolvimento de sua teoria, é a da relacionalidade.

Segundo Qin, as teorias ocidentais das Relações Internacionais colocam a racionalidade como seu principal componente metafísico. Nas comunidades confucianas, entretanto, tal componente seria a “relacionalidade”, uma vez que estas viam o mundo como um “mundo de relações”.

Para Acharya (2019), isso ocorre uma vez que a teoria relacional de Qin baseia sua epistemologia na dialética chinesa, que é diferente da dialética ocidental, hegeliana. De forma distinta, ela não segue os conceitos de tese, antítese e síntese, tão caros ao pensamento ocidental. Na dialética chinesa, ou *Zhongyong*, a harmonia desempenha um papel central. O yin e o yang são complementares e evoluem juntos (Acharya, 2019).

Baseando-se na epistemologia da dialética chinesa, Qin argumenta que, em vez de cálculos racionais de interesse próprio e necessidades, atores estatais e não estatais baseariam suas ações nos relacionamentos de ganhos mútuos. Não se confrontariam “tese e antítese”, como na dialética hegeliana. Na *Zhongyong*, os relacionamentos buscariam “co-teses”⁴. Em vez de uma “racionalidade de cada uma das partes”, haveria uma “racionalidade relacional”, construída pelas partes e em proveito mútuo. Dito de outra forma, a dialética chinesa levaria a interações internacionais baseadas na cooperação e no entendimento, não nas contradições e nos conflitos.

O “mundo relacional” não seria um mundo hobbesiano, de luta de todos contra todos, tampouco corresponderia à visão lockeana, que enfatiza direitos individuais e propriedade privada, nem à kantiana, de fraternidade universal. Seria, antes, um mundo confuciano, que inclui todos e em que os seres humanos são inter-relacionados e interdependentes (Qin, 2018).

Assim, um ator social deveria primeiramente considerar o contexto relacional em que está inserido antes de tomar uma decisão racional. Em um mundo tão inter-relacionado como o atual, a totalidade das relações é como uma mão intangível que orienta o ator social para uma determinada ação (Qin, 2018).

Nesse sentido, Yih-Jye Hwang explica a posição de Qin dizendo que, na cosmovisão confuciana, “tudo está em todo o resto”, o que significa que tudo está relacionado entre si e com o contexto no qual está inserido. Na sociedade chinesa, a estrutura social pode ser comparada às ondulações de um lago, em que cada indivíduo estaria no centro das ondulações e seria afetado pelas ondulações concêntricas geradas pelas ações das outras pessoas. Já a visão ocidental enfatizaria uma visão atomizada, em que cada indivíduo gozaria de amplas liberdades e autonomia (Hwang, 2021).

O resultado dessa visão é que nenhum ator pode ser considerado absolutamente racional, na medida em que, antes de decidir, ele obrigatoriamente será afetado pelo contexto no qual está inserido. Isso significa que os atores simplesmente não podem saber se uma ação é ou não racional se estiverem fora dos “círculos relacionais” nos quais cada um está inserido. Assim, em contraste com a sociedade ocidental, que veria cada indivíduo guiado por seus próprios interesses e pela racionalidade, a sociedade confuciana veria os indivíduos motivados pela necessidade de manter suas relações na sociedade. O que importa para essas pessoas não é a agência individual. É a agência coletiva. Assim, as relações definem as identidades, que conformam interesses e comportamentos (Hwang, 2021).

Nesse sentido, a coexistência passa a ser um valor muito importante em qualquer relação que envolva a própria existência e a existência de outro. Assim, a teia de relações na qual o ator está inserido regula seu comportamento e constitui sua identidade, uma vez que ela permite ou constrange determinados comportamentos. O ator tanto manipula quanto é manipulado nessa teia relacional. É claro que os comportamentos variam de acordo com o fato de o outro ator ser visto como amigo ou inimigo e de acordo com sua importância ou desimportância.

É interessante notar que esse comportamento “relacional” é testemunhado por ocidentais atentos que vivem na China, mesmo por aqueles que não se dedicam a estudar primordialmente,

⁴ O termo “co-teses” é aqui utilizado de forma analítica para diferenciar a dialética chinesa, baseada na complementaridade e harmonia, da dialética ocidental hegeliana, estruturada na oposição tese-antítese-síntese.

ou de maneira científica, o comportamento humano. Um exemplo disso pode ser encontrado em Cláudia Trevisan, jornalista brasileira que viveu durante muitos anos na China. Em seu livro *Os Chineses*, Trevisan (2012, p. 47) identifica o *Guanxi*, que se refere à rede de relacionamentos formadas pelos chineses.

Guanxi [...] se refere à rede de relacionamentos essencial para o sucesso de quase tudo na China: dos negócios à compra de ingressos para os Jogos Olímpicos. O *guanxi* é um patrimônio intangível de uma pessoa e, quanto mais poderoso e abrangente ele for, maior será seu grau de influência. [...] O acordo implícito nesses relacionamentos é a interdependência e a troca de favores. Se obtiver ajuda de alguém da minha rede de influência, tenho que estar preparada para retribuir no futuro, e vice-versa.

Retornando à teoria de Qin, nota-se que ele postula que o milenar pensamento chinês apresenta uma abordagem do comportamento das pessoas que pode ser extrapolado para o comportamento dos Estados no trato das questões globais. Nesse sentido, o posicionamento de Qin se aproxima da tradição do Construtivismo Social nas Relações Internacionais. Nicholas Onuf (1989) foi um dos precursores dessa perspectiva ao defender que a realidade internacional é construída por meio da linguagem e das regras sociais, em um processo contínuo de interação. Alexander Wendt (1999), por sua vez, argumenta que a anarquia internacional não é uma condição objetiva, mas um produto das práticas entre os Estados, de modo que o significado atribuído à anarquia depende das interações sociais. Qin compartilha dessa visão construtivista, mas a reelabora a partir da tradição confuciana, destacando a relacionalidade como fundamento da ordem internacional.

Qin advoga, portanto, que uma governança global, ou pelo menos regional, deve apresentar mais elementos relacionais na interação entre os Estados, sem excluir os elementos do regramento formal de uma ordem baseada em regras mutuamente aceitas, como a que vigora atualmente. Entretanto, o autor acredita que, embora as regras sejam muito úteis, elas não podem abarcar todas as situações que se criam no relacionamento entre os Estados. Além disso, Qin defende que as regras podem desumanizar uma sociedade que é, em primeiro lugar, humana, uma vez que regras excessivamente rígidas poderiam levar sociedades ao colapso por não considerarem a flexibilidade do pensamento e da ação humana (Qin, 2018).

Uma sociedade bem governada é, portanto, caracterizada por sentimentos humanos e valores morais compartilhados. A simples lógica de custos e benefícios não é capaz de assegurar uma governança sustentável. A governança relacional, ao promover a gestão e a harmonização das relações com base na confiança mútua, cria um ambiente propício a uma governança sustentável e duradoura” (Qin, 2018, p. 355, tradução nossa).

A cooperação internacional, segundo a Teoria Relacional, se dá por razões distintas das apresentadas pelas teorias *mainstream* ocidentais, que a explicam pela força (Realismo), pelas instituições (Liberalismo Institucional) ou pelas normas (Construtivismo). Para Qin (2018), a cooperação se dará pelo estabelecimento de relações, uma vez que a diplomacia seria um típico exemplo do alcance dos próprios interesses por intermédio da construção e da manutenção de relações.

A aplicação prática dessa lógica relacional pode ser observada na Iniciativa Cinturão e Rota (BRI), lançada em 2013. Diferentemente de estruturas de governança ocidentais, que costumam ser institucionalizadas, dotadas de normas vinculantes e mecanismos de coerção, a BRI avança de forma predominantemente bilateral, por meio de Memorandos de Entendimento firmados entre a China e Estados parceiros. Essa estratégia é posteriormente complementada por arranjos multilaterais de caráter mais flexível, como o Fórum China-CELAC (Comunidade de Estados Latino-Americanos e Caribenhos) e o Fórum de Cooperação China-África (FOCAC). Essa prática confirma a ênfase relacional destacada por Qin Yaqing na medida em que privilegia redes de interdependência e ganhos mútuos a regras formais e estruturas institucionais rígidas.

A teoria de Qin pode ser criticada pela sua falta de rigor metodológico. Os conceitos e métodos apresentados não são suficientemente claros para a análise das relações internacionais. Uma questão fundamental nesse sentido é a ausência de uma explicação sobre como se daria o processo de co-construção relacional do internacional, o que dificulta o entendimento de como ela seria aplicada em casos concretos.

Outra crítica é a aplicação anacrônica do pensamento chinês histórico e ancestral de forma romantizada. Hwang (2021) destaca, inclusive, que ela nem mesmo corresponde à realidade histórica da China, na qual a aplicação prática da *Tianxia* não teria se dado da forma harmônica como o autor a apresenta.

O terceiro autor chinês a ser apresentado neste trabalho é Yan Xuetong. Para Acharya (2019), ele difere dos dois anteriores na medida em que rejeita o “carimbo” de pertencer a uma “Escola chinesa de RI”, além de ser cético em relação ao potencial teórico e empírico da *Tianxia*. Ele abraça os conceitos de anarquia e de *power politics*, mas vê a necessidade de a moralidade e a ética serem ferramentas para lidar com a anarquia global e a ascensão chinesa.

5 O REALISMO MORAL

Yan Xuetong, nascido em 1952, é professor e reitor do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Tsinghua, em Pequim. Ele é o autor do Realismo Moral e afirma, logo no início de sua obra, *Leadership and the rise of great powers* (Xuetong, 2019), que sua teoria segue os passos do Realismo Clássico, analisando o comportamento moral dos Estados a partir do poder, da capacidade e dos interesses nacionais. Xuetong (2019) lembra uma afirmação de Edward Carr de que todo governo precisa de poder para exercer a autoridade, mas também precisa da base moral do consentimento popular, para afirmar que o seu “Realismo Moral” atribui à moralidade a mesma importância do poder, da capacidade e do interesse na formulação de políticas.

Nesse sentido, o autor afirma que o poder político é a chave para as relações internacionais dos Estados, e o atributo central do poder político é a autoridade moralmente informada ou “*wangdao*”. De acordo com Xuetong (2019), há três maneiras de o poder ser exercido: pela tirania (*qiang*), pela hegemonia (*ba*), ou pela autoridade humana (*wang*). A última seria a forma mais valorizada de governo.

Mas como se exerceria a autoridade humana? Segundo o autor, seria por meio da “benevolência”, da “justiça” e do “rito”. Assim, a liderança que agisse de acordo com esses três princípios seria aceita pelos outros atores internacionais. Uma espécie de liderança pelo exemplo.

A moralidade, na tradição realista das RI proposta por Xuetong, não seria uma lista de valores que o Estado deve seguir, mas um instrumento para a implementação das preferências estratégicas da nação, cujos interesses poderão ser alcançado enquanto ganha o apoio de outros Estados (Hwang, 2021).

A principal questão que motiva a reflexão de Xuetong é como um Estado emergente pode ultrapassar um Estado hegemônico e se tornar o novo líder do sistema internacional. Sua análise está centrada na dinâmica em curso envolvendo os Estados Unidos da América e a República Popular da China. A abordagem de Xuetong é próxima ao Realismo Clássico, na linha de Hans Morgenthau (1948), que, em *Politics among nations: the struggle for power and peace*, defende que a política internacional é regida pelo interesse definido em termos de poder, mas admite que a moralidade pode desempenhar um papel relevante na legitimidade do poder estatal. Por outro lado, Xuetong se distancia do Neorrealismo de John Mearsheimer (2014), que, em *The tragedy of great power politics*, sustenta que a anarquia do sistema internacional obriga os Estados a buscarem poder de forma contínua, independentemente de valores ou considerações morais. Ao aproximar-se de Morgenthau e distanciar-se de Mearsheimer, Xuetong formula um “realismo moral” que incorpora a dimensão ética como instrumento de liderança e como fator decisivo para a ascensão da China.

Segundo Acharya (2019), duas coisas qualificam a noção de moralidade na obra de Xuetong: ela trata de uma moralidade governamental, que é uma moralidade instrumental. Isso significa que as preocupações morais são utilizadas pelo Estado para maximizar o atingimento de seus interesses.

Como um realista, Xuetong (2019) considera que o sistema internacional é anárquico, que o poder importa e que a estabilidade internacional é responsabilidade das potências que lideram o sistema. Para o autor, quando o Estado líder não lidera, os outros Estados não podem seguir, então o barco mundial naufraga (Xuetong, 2019).

O autor acredita que a China somente ultrapassará os Estados Unidos na liderança do sistema internacional se adotar as políticas certas, sendo um Estado “grande e responsável”. Isso não acontecerá apenas pelas ações chinesas, mas, sim, a partir da percepção que os outros Estados tiverem das atitudes da potência oriental. Dito de outra forma, a China somente será “grande e responsável” se assim for vista pelos outros países. Para que isso seja alcançado, o Realismo Moral enfatiza os valores morais de “retidão e benevolência”, sobrepujando os valores ocidentais de “igualdade e democracia”. A teoria apela a uma política de liderança pelo exemplo, que evitaria os “padrões duplos”⁵, que Xuetongs identifica nas práticas ocidentais, especialmente nas dos Estados Unidos.

Assim, o exercício da hegemonia por um Estado não dependeria somente do poder material, mas também de um “agir moral”. O grau de moralidade do Estado hegemônico definirá a duração de sua supremacia e a estabilidade de todo o sistema (Barbosa, 2021).

A ascensão e a queda das potências estariam relacionadas, portanto, não só ao poder material, mas também à sua autoridade, que é fundamentada em valores imateriais que lhes conferem legitimidade, baseada na credibilidade e na confiança que inspira nos outros atores internacionais.

5 Em Yan Xuetong (2019), “padrões duplos” (*double standards*) designam a prática recorrente das potências ocidentais, em especial dos Estados Unidos, de aplicarem princípios e normas internacionais de maneira seletiva, exigindo de outros Estados comportamentos que eles próprios não seguem. O autor cita como exemplos a defesa da não intervenção, da democracia ou da igualdade soberana apenas quando convenientes, o que comprometeria a legitimidade moral da liderança ocidental.

Nesse sentido, é possível encontrar a ressonância das formulações de Yan Xuetong na prática diplomática contemporânea da China. Sua defesa de uma liderança “moral” e “responsável” se manifesta no discurso chinês de cooperação Sul-Sul e de benefícios mútuos, expressos em iniciativas como o financiamento de infraestrutura, o fornecimento de vacinas durante a pandemia de covid-19 e a transferência de tecnologias a países em desenvolvimento. Do mesmo modo, a China tem buscado apresentar-se como promotora de bens públicos globais e como uma “grande potência responsável”, especialmente em regimes internacionais como o das mudanças climáticas, em que tem reforçado o compromisso com o Acordo de Paris e anunciado metas de neutralidade de carbono até 2060. Essa postura contrasta com a crítica frequente às medidas unilaterais dos Estados Unidos, reforçando o argumento de Xuetong de que a legitimidade da liderança internacional depende não apenas do poder material, mas também da autoridade moral reconhecida pelos demais Estados.

Uma crítica de fácil constatação à obra de Xuetong é o seu caráter instrumental, a serviço do Estado chinês, na medida em que, para o autor, este adotaria em suas relações interestatais um comportamento excepcional, com foco na moralidade, enquanto as potências ocidentais não considerariam esse um aspecto relevante, enfatizando o poder e o interesse de forma amoral.

6 CONCLUSÃO

Os três autores chineses analisados apresentam uma abordagem original, fortemente enraizada na sua própria cultura. O estudo de suas obras lança um novo olhar sobre a disciplina de Relações Internacionais, de forma a enriquecê-la com perspectivas diferentes daquelas apresentadas pelo cânone eurocêntrico.

Entretanto, é interessante notar que, embora baseadas em sua própria cultura, as três correntes de pensamento encontram pontos de contato com teorias e conceitos desenvolvidos no Ocidente. A *Tianxia* apresenta convergências com o Cosmopolitismo liberal, cujo precursor é Immanuel Kant (2020 [1795]), especialmente em *À Paz Perpétua*, ao propor uma ordem cosmopolita fundada na razão universal e na cooperação entre os povos. Ambos os conceitos partem de uma visão que transcende fronteiras nacionais, embora a *Tianxia* seja sinocêntrica e hierárquica, enquanto o Cosmopolitismo kantiano é universalista e igualitário. Já a Teoria Relacional dialoga com o Construtivismo Social, desenvolvido por Nicholas Onuf (1989) e consolidado por Alexander Wendt (1999), ao enfatizar que as interações moldam identidades, interesses e normas. Assim como no construtivismo, Qin Yaqing sustenta que as relações precedem a ação racional, mas seu aporte confuciano privilegia a harmonia e a relacionalidade como valores centrais. Por fim, o Realismo Moral de Yan Xuetong se aproxima do Realismo Clássico de Hans Morgenthau, que reconhecia a importância de considerações morais na política internacional. Ambos divergem do Neorrealismo de John Mearsheimer, que exclui a moralidade das relações entre Estados, restringindo-se ao cálculo de poder material. Assim, as correntes chinesas dialogam criticamente com tradições ocidentais, oferecendo alternativas que mesclam universalismo cultural chinês com categorias clássicas da teoria das Relações Internacionais.

Embora as três correntes de pensamento demonstrem um inconformismo com o sistema internacional vigente, fica evidente a idealização da história e da cultura chinesas, o que mostra

uma explícita instrumentalização da teoria em favor dos interesses do governo chinês. Isso fica especialmente claro na *Tianxia*, de Zhao, no Realismo Moral, de Yan, e acaba por dar margem à crítica de que as análises dos três pensadores chineses padecem do mesmo mal que identificam nas teorias ocidentais: o de tentar universalizar sua própria visão de mundo.

As visões brevemente expostas neste artigo, entretanto, não podem ser medidas apenas pelos seus pretensos méritos, ou pelas possíveis soluções para os problemas há muito buscadas na disciplina de RI. Elas servem sobretudo como inspiração para debates e discussões ao apresentarem visões que desafiam o eurocentrismo das teorias *mainstream*.

Dessa forma, esta pesquisa encontrou evidências e argumentos que sugerem a validade da hipótese aventada, de que a cultura chinesa efetivamente determina uma ontologia própria aos estudos chineses de Relações Internacionais, distinta da que instrui o cânone ocidental.

Ressalta-se que as três correntes das Relações Internacionais chinesas aqui estudadas não são – e nem poderiam ser – consideradas “neutras”, afinal elas estão inseridas em um contexto de ascensão da China ao primeiro plano do sistema internacional. Elas certamente influenciam e servem à formulação da política externa daquele país, ao mesmo tempo em que seus autores são influenciados pelas aspirações estratégicas daquela nação. Essa constatação dialoga com a máxima de Robert Cox (1981), um dos principais representantes da Teoria Crítica das Relações Internacionais, segundo a qual “toda teoria é sempre para alguém e para algum propósito”. Assim, tanto as vertentes chinesas quanto as ocidentais podem ser compreendidas como construções intelectuais vinculadas a contextos históricos, interesses políticos e objetivos estratégicos específicos (Cox, 1981, p. 128).

A atual importância da China no sistema internacional exige uma maior atenção sobre a produção intelectual de seus pesquisadores no campo das Relações Internacionais. Este artigo, ao iluminar as três principais correntes teóricas do pensamento chinês nesse campo, pretendeu contribuir com esse objetivo. Mas, claramente, essa deve ser uma tarefa a ser completada, aprofundada e aprimorada em futuros estudos.

REFERÊNCIAS

- ACHARYA, A. From Heaven to Earth: Cultural idealism and moral realism as Chinese contributions to global international relations. **The Chinese Journal of International Politics**, v. 12, n. 4, p. 467-497, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1093/cjip/poz014>
- BARBOSA, P. O pensamento chinês e a teoria de Relações Internacionais: uma escola chinesa de RI? **Carta Internacional**, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21530/ci.v16n2.2021.1156>
- COX, R. W. Social forces, states and world orders: beyond international relations theory. **Millennium – Journal of International Studies**, v. 10, n. 2, p. 126-155, 1981. Disponível em https://pos-graduacao.uepb.edu.br/ppgri/files/2016/02/Cox-Robert-Social-Forces-States-and-World-Orders_Beyond-International-Relations-Theory.pdf Acesso em: 20 fev. 2024.
- EUN, Y.-S. Non-Western international relations theorisation: reflexive stocktaking. **E-International Relations**, 12 abr. 2020. Disponível em: <https://www.e-ir.info/2020/04/12/non-western-international-relations-theorisation-reflexive-stocktaking/> Acesso em 17 fev. 2024.
- FAIRBANK, J. K.; GOLDMAN, M. **China**: uma nova história. 3. ed. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- HWANG, Y.-J. Reappraising the Chinese School of International Relations: A postcolonial perspective. **Review of International Studies**, v. 47, n. 3, p. 311-330, 2021. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-international-studies/article/reappraising-the-chinese-school-of-international-relations-a-postcolonial-perspective/8035C0A9D7A73A130CB902145A19E487> Acesso em: 18 fev. 2024.
- KANT, I. **À Paz Perpétua**: um projeto filosófico. Petrópolis: Vozes, 2020 [1795].
- KIM, H. J. Will IR Theory with Chinese Characteristics Be a Powerful Alternative? **The Chinese Journal of International Politics**, v. 9, n. 1, p. 59-79, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1093/cjip/pov014>
- KIRKLAND, R. **Taoism**: the enduring tradition. Nova York: Routledge, 2004.
- KISSINGER, H. **On China**. Londres: Penguin Books, 2011.
- LAOZI. **Dao De Jing**: o livro do Caminho e da Virtude. São Paulo: Hedra, 2019.
- LEITE, A. C. C.; MÁXIMO, J. C. R. Através dos olhos do dragão: um estudo sobre o campo das Relações Internacionais na China. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 231-259, 2013.

MEARSHEIMER, J.J. **The Tragedy of Great Power Politics**. Nova York: W. W. Norton, 2014.

MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations**: the struggle for power and peace. Nova York: Alfred A. Knopf, 1948.

ONU, N. **World of our making**: rules and rule in social theory and international relations. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

QIN, Y. **A relational theory of world politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

STRANGE, S. **States and Markets**. 2. ed. Londres: Pinter. 1988.

TINGYANG, Z. A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia). **Diógenes**, v. 221, p. 5-18, 2009. Disponível em: <https://ceulearning.ceu.edu/pluginfile.php/338171/course/overviewfiles/0102%20TingyangTianxia.pdf> Acesso em 10 fev.2024.

TINGYANG, Z. **All under heaven**: the *Tianxia* system for a possible world order. Oakland: University of California Press, 2021. v. 3.

TREVISAN, C. **Os chineses**. São Paulo: Contexto, 2012.

VAZ-PINTO, R. Ascensão pacífica e os limites do excepcionalismo chinês. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, DF, v. 57, p. 210-224, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7329201400213>

WALTZ, K. N. **Man, the state and war**: a theoretical analysis. Nova York: Columbia University Press, 2001

WENDT, A. **Social theory of international politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WOOD, M. **A História da China**: um retrato de uma civilização e do seu povo. Lisboa: Bertrand, 2021.

XUETONG, Y. **Leadership and the rise of great powers**. Princeton: Princeton University Press. 2019.