

Descolonização das Relações Internacionais: o contracolonialismo e a disrupção dos paradigmas hegemônicos a partir das epistemologias do Sul Global

Decolonization of International Relations: contracolonialism and the disruption of hegemonic paradigms through Global South epistemologies

Descolonización de las Relaciones Internacionales: el contracolonialismo y la disrupción de los paradigmas hegemónicos a partir de las epistemologías del Sur Global

Emilly Rodrigues Pereira¹

Maria Luísa Montalvão de Freitas²

Natália Hikari de Souza³

Recebido em: 05 de setembro de 2025

Aprovado em: 23 de junho de 2026

1. Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Goiás, emillyrp35@gmail.com.

2. Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Goiás, ri.marialuisamf@gmail.com / marialuisa.montalvaof@gmail.com.

3. Graduada em Relações Internacionais na Universidade Federal de Goiás, nataliatanaka5@gmail.com.

RESUMO

O presente trabalho explora a descolonização das Relações Internacionais a partir da abordagem contracolonial e a ruptura dos paradigmas hegemônicos a partir das epistemologias do Sul Global. O problema central considerado neste artigo é a necessidade de descolonizar as Relações Internacionais e romper com a hegemonia eurocêntrica que marginaliza as perspectivas do Sul Global. A pesquisa é qualitativa com caráter exploratório com foco em revisão teórica e fundamenta-se no conceito de “contracolonialismo” de Antônio Bispo dos Santos, além de dialogar com as abordagens acadêmicas de Aníbal Quijano, Lélia Gonzalez, Luciana Ballestrin e outros autores críticos. O trabalho ora apresentado visa propor o contracolonialismo como abordagem teórica capaz de subverter paradigmas tradicionais, ressignificar discursos subalternos e transformar a maneira como agentes globais interagem, considerando a construção do campo das Relações Internacionais como mais plural, inclusivo e crítico.

Palavras-chave: contracolonialismo; relações internacionais; epistemologia; sul global; descolonização.

ABSTRACT

This paper explores the decolonization of International Relations through a counter-colonial approach and the disruption of hegemonic paradigms based on the epistemologies of the Global South. The central problem addressed in this article is the need to decolonize International Relations and break with the Eurocentric hegemony that marginalizes the perspectives of the Global South. The research is qualitative with an exploratory character, focused on theoretical review, and is grounded in the concept of “Counter-colonialism” by Antônio Bispo dos Santos, dialoguing with academic approaches of

Aníbal Quijano, Lélia Gonzalez, Luciana Ballestrin, and other critical scholars. This paper aims to propose counter-colonialism as a theoretical approach capable of subverting traditional paradigms, redefining subaltern discourses, and transforming the way global actors interact, considering the construction of the field of International Relations as more plural, inclusive, and critical.

Keywords: counter-colonialism; international relations; epistemology; global south; decolonization.

RESUMEN

El presente trabajo explora la descolonización de las Relaciones Internacionales a partir del enfoque contracolonial y la ruptura de los paradigmas hegemónicos desde las epistemologías del Sur Global. El problema central considerado en este artículo es la necesidad de descolonizar las Relaciones Internacionales y romper con la hegemonía eurocéntrica que margina las perspectivas del Sur Global. La investigación es cualitativa, de carácter exploratorio, con enfoque en la revisión teórica, y se fundamenta en el concepto de “contracolonialismo” de Antônio Bispo dos Santos, además de dialogar con enfoques académicos de Aníbal Quijano, Lélia Gonzalez, Luciana Ballestrin y otros autores críticos. El presente trabajo tiene como objetivo proponer el contracolonialismo como un enfoque teórico capaz de subvertir los paradigmas tradicionales, ressignificar los discursos subalternos y transformar la manera en que los actores globales interactúan, considerando la construcción del campo de las Relaciones Internacionales como más plural, inclusivo y crítico.

Palabras clave: contracolonialismo; relaciones internacionales; epistemología; sur global; descolonización.

1 INTRODUÇÃO

As Relações Internacionais (RI), enquanto campo teórico e prático, é historicamente marcada pela predominância de um pensamento hegemônico que privilegia as epistemologias do Norte Global. Esse pensamento hegemônico reverbera uma perspectiva eurocêntrica que privilegia a historicidade e os valores ocidentais - tratando-os como globais e normativos. Em contrapartida, as realidades, vozes e tradições do Sul Global foram sistematicamente marginalizadas, contribuindo para a perpetuação de desigualdades e uma visão limitada e excludente do sistema internacional.

A colonialidade, conceito desenvolvido por Quijano (2005), não se restringe ao período histórico colonial, mas persiste como uma estrutura multidimensional que hierarquiza conhecimentos, relações de poder e modos de existência. Para o autor, a colonialidade opera através de três eixos indissociáveis: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. Essa estrutura dispõe o Ocidente como centro de produção de conhecimento legítimo e hegemônico, enquanto relega o Sul Global à periferia epistemológica e política. Um exemplo clássico dessa dinâmica é a marginalização de cosmovisões africanas e indígenas, tratadas como “folclore” ou “tradição”, enquanto o racionalismo europeu é universalizado como ciência.

Essa hierarquização de saberes e modos de ser moldou diretamente as Relações Internacionais, criada sob essa mesma lógica colonial. O resultado foi a formação de um paradigma que exclui constantemente narrativas subalternas e reforça estruturas de dominação, perpetuando a colonialidade do saber e do poder (Quijano, 2005). Assim, é necessário repensar, desconstruir vetores de opressões e privilégios e reconstruir a disciplina numa base emancipatória. A reescrita das RI baseada no reconhecimento da sua base colonial, racista, heteronormativa e patriarcal é fundamental para torná-la instrumento de libertação (Silva, 2021).

Este artigo, ancorado em uma metodologia de análise qualitativa de epistemologias, de caráter decolonial, propõe analisar as estratégias contracoloniais como mecanismos de disrupção radical dos paradigmas hegemônicos nas Relações Internacionais. Ao enfatizar como as perspectivas do Sul Global não somente contestam a subalternização, o silenciamento e a hierarquia de poder, mas buscam reinventar possibilidades políticas além do modelo ocidental.

2 A COLONIZAÇÃO E A FORMAÇÃO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

A formação das Relações Internacionais (RI) está intrinsecamente ligada ao processo histórico de colonização, que moldou não apenas as dinâmicas de poder no sistema internacional, mas também os fundamentos epistemológicos da disciplina. Ao sustentar os marcos míticos de 1648 e 1919 como momentos ontológicos e epistemológicos fundadores da disciplina, as RI reproduzem uma forma de “amnésia estrutural” acerca das relações de poder que possibilitaram a ascensão das potências europeias e estruturaram suas relações com os povos e territórios colonizados (Hobden; Hobson, 2002). Dessa forma, colonialismo e imperialismo aparecem frequentemente como processos periféricos ou externos à constituição da ordem internacional moderna, e não como elementos centrais para sua consolidação histórica.

A narrativa vestfaliana, amplamente mobilizada pelas teorias tradicionais das RI, constrói a soberania estatal europeia como ponto inaugural da política internacional moderna. Entretanto, essa leitura obscurece o fato de que a consolidação econômica, política e militar da Europa ocorreu simultaneamente à expansão colonial sobre a América, a África e a Ásia. A formação dos Estados modernos e a acumulação de riqueza que sustentou a modernidade ocidental estiveram profundamente vinculados à exploração colonial, ao tráfico transatlântico de pessoas escravizadas e à expropriação territorial promovida pelos impérios europeus (Silva, 2021). Assim, a constituição da ordem internacional moderna não pode ser separada da colonialidade que a sustenta (Quijano, 2005).

A institucionalização das Relações Internacionais em 1919, frequentemente associada à criação da primeira cátedra da disciplina na Universidade de Aberystwyth, apoia-se em uma narrativa parcial da história do campo. A ideia de que as RI surgem como resposta aos conflitos europeus do início do século XX obscurece o papel anterior do imperialismo e das relações coloniais na formação do pensamento internacional. Questões como raça, civilização e administração colonial já ocupavam lugar central nas formulações que antecederam a consolidação disciplinar das RI (Vitalis, 2015), evidenciando como o campo foi constituído em estreita relação com a expansão imperial europeia.

O eurocentrismo, enquanto base das teorias hegemônicas das RI, opera universalizando tradições e narrativas específicas do Ocidente e inserindo-o como o epicentro da modernidade, do progresso e do conhecimento legítimo. A universalização do Ocidente se deu não apenas por meio da força material, mas também por meio da imposição de uma ontologia específica – aquela que define o que é o ser, o saber e o viver legítimo.

2.1 As bases filosóficas da ontologia colonial moderna

A base ontológica e epistemológica que sustenta as Relações Internacionais modernas é profundamente marcada pelo pensamento de filósofos europeus como René Descartes, Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Esses pensadores foram centrais para a formulação de uma visão de mundo que separa razão e corpo, humanidade e natureza, civilização e barbárie — e cuja lógica se estende para a hierarquização entre povos:

A “zona do não ser”, na qual a humanidade é negada (FANON, 2008), é lugar de desumanização e silenciamento epistemológico fruto da concepção colonial baseada no dualismo cartesiano corpo-mente que relacionou os brancos à posse exclusiva da razão e associou os não brancos à emoção, à irracionalidade, à infantilidade (Silva, 2021, p. 43).

Descartes, com seu dualismo mente-corpo, inaugurou uma ontologia que coloca o pensamento racional como essência do sujeito, enquanto o corpo e a matéria foram relegados ao plano da natureza a ser dominada. Essa formulação não pode ser separada da experiência colonial moderna, pois o ego cogito cartesiano articula-se historicamente ao ego conquiro, isto é, ao sujeito europeu que se afirma como racional no mesmo processo em que a humanidade dos sujeitos colonizados é colocada sob suspeita (Maldonado-Torres, 2007). Nesse sentido, o corpo, a natureza e a matéria foram posteriormente associados aos povos não europeus pela racionalidade colonial, contribuindo para a consolidação de hierarquias modernas entre razão e corpo, humanidade e natureza, sujeito e objeto. Essa separação contribuiu para classificar povos não europeus como inferiores e mais próximos da natureza, tornando-os passíveis de dominação e exploração (Quijano, 2005).

A classificação racial da humanidade tornou-se ainda mais explícita no pensamento iluminista europeu. Kant contribui para

essa arquitetura filosófica ao estabelecer a razão como critério da civilização. Ele atribuiu diferentes níveis de racionalidade aos povos do mundo, posicionando europeus brancos como expressão mais desenvolvida da humanidade, enquanto africanos, indígenas e outros povos não europeus eram representados como inferiores em termos morais, intelectuais e civilizatórios (Eze, 1997). Essa hierarquização dialoga com a lógica racista que atribui ao grupo racial branco uma suposta superioridade “intelectual, moral, física e estética” (Silva, 2021), contribuindo para legitimar a missão “civilizatória” europeia sobre povos representados como incapazes de governar a si próprios.

De maneira complementar, a filosofia hegeliana possui uma narrativa histórica linear e teleológica do desenvolvimento humano na qual a Europa aparece como culminação do espírito universal. Segundo essa perspectiva, a história avançaria progressivamente em direção à realização plena da liberdade racional, alcançando seu ápice na modernidade europeia (Eze, 1997). No entanto, essa universalidade é construída a partir da exclusão de povos não europeus da condição de sujeitos históricos. Como observa Silva (2021), essa concepção aparece de forma explícita na Filosofia da História de Hegel, na qual os povos africanos são associados ao “homem natural, selvagem e indomável”, cuja existência seria marcada pela ausência de racionalidade, moralidade e humanidade plena. A partir dessa lógica, produziu-se uma cadeia de binarismos — como civilizado/selvagem e racional/irracional — que fundamentou a supremacia branca e operou por meio do “sequestro da razão”, negando racionalidade à alteridade subalternizada (Silva, 2021). Assim, povos africanos, indígenas e outros povos não europeus foram situados fora da história universal ou em seus estágios inferiores, o que contribuiu para excluí-los da agência política e internacional, naturalizando sua dominação como etapa do progresso moderno.

Essas formulações filosóficas, mais do que construções teóricas abstratas, fundaram a ontologia moderna que organiza as Relações Internacionais: um mundo dividido entre sujeitos plenos e não sujeitos; entre Estados legítimos e sociedades “atrasadas”; entre racionalidade política e instinto tribal. Assim, as bases epistemológicas da modernidade europeia forneceram não apenas justificativas intelectuais para o colonialismo, mas também os próprios critérios ontológicos através dos quais a ordem internacional moderna passou a ser organizada.

2.2 *Ontologia colonial das RI e a lógica da necropolítica*

As hierarquias ontológicas produzidas pela modernidade colonial não permaneceram restritas ao plano filosófico. A divisão entre sujeitos plenamente humanos e populações consideradas inferiores estruturou formas concretas de exercício da soberania e da violência no sistema internacional moderno. Nesse sentido, a constituição da ordem internacional esteve historicamente associada à produção de fronteiras raciais e civilizatórias que definem quais vidas devem ser protegidas, quais sujeitos possuem legitimidade política e quais populações podem ser expostas à violência, ao abandono e à morte. Como argumenta Achille Mbembe (2018), a modernidade ocidental opera por meio de uma lógica necropolítica – o poder de decidir quem deve viver e quem pode morrer, quem é plenamente humano e quem é descartável.

Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. [...] Tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) “racismo”. Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. [...] A raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles (Mbembe, 2018, p. 17-18).

Diferentemente de concepções liberais que associam soberania à proteção da vida e à garantia da ordem política, Mbembe demonstra que o exercício moderno do poder sempre esteve profundamente articulado à produção da morte, especialmente em contextos coloniais. O colonialismo aparece, nesse sentido, não como uma anomalia da modernidade, mas como um de seus principais laboratórios políticos, no qual técnicas de extermínio, ocupação e racialização foram amplamente desenvolvidas (Mbembe, 2018).

A necropolítica emerge, portanto, da própria ontologia colonial moderna discutida anteriormente. As formulações filosóficas que associaram racionalidade, humanidade e civilização à experiên-

cia europeia produziram uma divisão ontológica da humanidade na qual determinadas populações passaram a ser concebidas como descartáveis ou permanentemente sacrificáveis (Quijano, 2005; Mbembe, 2018).

No campo das Relações Internacionais, essa lógica necropolítica manifesta-se de forma contínua através da distribuição desigual da proteção política e da humanidade. A soberania internacional moderna nunca foi aplicada de maneira universal; historicamente, ela esteve condicionada pela inserção racializada de determinados povos no sistema internacional. Enquanto Estados europeus consolidavam-se como sujeitos legítimos da política internacional, territórios colonizados eram submetidos à ocupação militar, tutela imperial e expropriação sistemática sob a justificativa da civilização e do progresso (Silva, 2021).

As permanências dessa estrutura tornam-se evidentes em fenômenos contemporâneos do sistema internacional. As mortes de migrantes no Mediterrâneo e nas fronteiras entre México e Estados Unidos não podem ser compreendidas apenas como acidentes ou consequências inevitáveis dos deslocamentos, mas como parte de uma política de fronteiras que normaliza a exposição diferencial de determinados corpos à morte. Squire (2016) observa que nas últimas duas décadas, houve um crescimento expressivo das mortes em regiões fronteiriças, especialmente no deserto de Sonora, entre México e Estados Unidos, e no Mediterrâneo, entre Europa e Norte da África. Em 2015, foram registradas 240 mortes na seção sudoeste da fronteira estadunidense, enquanto no Mediterrâneo foram registradas 3.279 mortes em 2014 e 3.770 em 2015 (Squire, 2016). Com efeito, a governança migratória global revela uma dimensão biopolítica e necropolítica.

Essa mesma lógica também se expressa na destruição ambiental de territórios indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais em nome do desenvolvimento econômico. Ao analisar o caso brasileiro, Rodrigues Viana (2024) mostra que a intensificação do neoextrativismo não pode ser separada da violação dos direitos territoriais desses povos, nem dos processos de degradação ambiental que atingem de forma desigual populações historicamente racializadas. Nesse contexto, atividades como mineração, garimpo ilegal, agronegócio e grilagem não produzem apenas impactos ecológicos, mas também fragilizam modos de vida, formas de pertencimento territorial e condições materiais

de existência. A devastação ambiental assume, portanto, uma dimensão necropolítica, pois expõe determinados povos à violência, ao adoecimento, ao deslocamento e à morte, enquanto seus territórios são convertidos em espaços disponíveis à exploração econômica (Rodrigues Viana, 2024).

Desse modo, a necropolítica evidencia que a violência colonial não constitui um desvio excepcional da ordem internacional moderna, mas uma de suas condições de funcionamento. Ao definir diferencialmente o valor das vidas, a soberania, a segurança e o desenvolvimento passam a operar a partir de hierarquias herdadas da colonialidade, nas quais determinados povos são reconhecidos como sujeitos políticos plenos, enquanto outros permanecem expostos à tutela, à exploração ou ao abandono. Essa lógica permite compreender que as Relações Internacionais não foram constituídas em um espaço neutro, mas sobre classificações raciais, epistêmicas e ontológicas que continuam organizando a distribuição desigual de humanidade no sistema internacional.

2.3 Colonialidade como fundamento das RI

Poder é definido como “aquilo que articula formas de existência social dispersas e diversas numa totalidade única, uma sociedade. Toda estrutura de poder é sempre a imposição de alguns sobre os demais” (Quijano, 2005, p. 130). Nesse sentido, a Europa instaurou um padrão de poder mundial através do extenso domínio colonial, de modo etnocentrista.

Alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna européia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a idéia de raça; e c) a distorcida realocação temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado (Quijano, 2005, p. 127).

Essa racionalidade sobrepôs-se a todas as relações intersubjetivas, exercendo o controle da subjetividade, da cultura, e, sobretudo, do conhecimento e da produção do conhecimento.

A modernidade é, portanto, colonial e está pautada na colonialidade do poder, do saber e do ser (Ballestrin, 2013). A coloniali-

dade do poder está vinculada à concentração de capital na Europa, dos assalariados, do mercado de capital, da sociedade e da cultura. Esse padrão de poder ainda exerce seu domínio na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno. A colonialidade do saber refere-se à imposição de epistemologias ocidentais como únicas formas legítimas de conhecimento (Quijano, 2005). Outrossim, a colonialidade do ser, segundo Nelson Maldonado-Torres (2007), baseia-se na imposição da ideia de raça como instrumento de dominação, que traz à tona a desumanização e subalternização de sujeitos e culturas não ocidentais, perpetuando um sistema de exclusão e inferiorização.

Nesse sentido, a colonialidade do saber refere-se à imposição de uma hierarquia dos saberes pautada na dinâmica colonial de opressão, que deslegitima as ontologias não eurocêtricas, subordinando formas de conhecimento indígenas, africanas e outras tradições ao universalismo ocidental. Falar é poder, é “existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2008, p. 33), portanto, a negação de autorização discursiva a grupos não-ocidentais deslegitima também suas ontologias. Ao estruturar a ontologia ocidental/eurocêntrica por meio do colonialismo persistente, realizou-se a desumanização desses grupos sociais, fragmentando o mundo em uma humanidade com direito à vida digna e outra sub-humanidade com vidas exploráveis e descartáveis.

Assim, as bases que moldam as Relações Internacionais estão associadas epistemo e ontologicamente, determinando as relações de poder mundialmente sob uma ótica perversa que legitima a recorrente opressão daqueles que não compartilham das mesmas ontologias, sobretudo os indígenas e os afrodescendentes.

3 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL GLOBAL COMO FERRAMENTA DE DESCOLONIZAÇÃO

A persistência das hierarquias ontológicas, políticas e raciais discutidas anteriormente evidencia que a colonialidade não se encerrou com o fim formal das administrações coloniais. Paralelamente à dominação territorial e econômica, consolidou-se também um padrão epistemológico baseado na universalização do conhecimento europeu como única forma legítima de interpretar o mundo. Esse processo também implicou a consolidação de critérios específicos de legitimidade científica e racionalidade, profundamente

vinculados à experiência histórica europeia. Com efeito, as teorias hegemônicas das RI foram elaboradas majoritariamente a partir das experiências e interesses das potências ocidentais, frequentemente silenciando fenômenos centrais para a formação do sistema internacional moderno, como o colonialismo, a escravidão e as hierarquias raciais.

O estudo fundado exclusiva ou predominantemente nas lentes patriarcais branco-centradas é limitado porque não alcança as complexidades do mundo em suas diversas camadas e, portanto, não compreende a realidade devidamente (Silva, 2021). Descolonizar as Relações Internacionais implica não apenas questionar estruturas políticas e econômicas herdadas da colonização, mas também problematizar os próprios fundamentos epistemológicos da disciplina. É nesse contexto que emergem as epistemologias do Sul Global e as correntes pós-coloniais, decoloniais e anticoloniais, propondo uma crítica às formas hegemônicas de produção do conhecimento e reivindicando a valorização de perspectivas historicamente marginalizadas pela modernidade eurocêntrica.

A divisão geopolítica do mundo entre Ocidente e Oriente não é suficiente para compreender as complexidades das relações internacionais contemporâneas, sendo necessário considerar também a oposição entre Norte e Sul Global. Essa divisão não se refere apenas à localização geográfica dos países, mas às relações históricas de poder produzidas pelo colonialismo e pela distribuição desigual de recursos, desenvolvimento e autoridade política no sistema internacional (Dados; Connell, 2012). Como observa Silva (2021), as noções de Ocidente e Norte também não são homogêneas, pois há um Norte imperial e um Norte não imperial. Nesse sentido, o Norte imperial refere-se às potências historicamente associadas à dominação colonial e à manutenção de hierarquias de poder, enquanto o Sul Global remete aos países e povos marcados pela colonização e pela inserção subordinada na ordem internacional.

A contestação do colonialismo nas Relações Internacionais emergiu, após movimentos distintos de diferentes vertentes nascidas em contextos históricos e geográficos específicos. O primeiro movimento que questiona o colonialismo é o Anticolonialismo, nascido após as lutas de independência na África e no Caribe no século XX, com pensadores como Frantz Fanon, Amílcar Cabral e Aimé Césaire. O Anticolonialismo — base histórica que fundamen-

ta o Pós-colonialismo — surge por volta da década de 1980, centrado na obra *Orientalismo* de Edward Said, como denúncia às narrativas ocidentais, alinhadas principalmente ao realismo político de Hans Morgenthau e ao liberalismo institucional de Keohane & Nye, que dominaram a compreensão das RI. Essas correntes hegemônicas estabeleceram categorias universalizadas que, na realidade, refletem experiências e interesses euro-americanos, reforçando uma dicotomia essencialista. Ao mesmo tempo que naturalizou a superioridade do Ocidente como modelo civilizatório, representou o Oriente como espaço de atraso, legitimando, assim, a concepção linear de desenvolvimento que equipara progresso à ocidentalização. Conforme argumenta Quijano (2005):

Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mitocientífico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Occidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. Sob essa codificação das relações entre europeu/não europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica. Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo (Quijano, 2005, p. 122).

Por volta dos anos 2000, o Decolonialismo emerge enquanto nova teoria, como uma crítica ao próprio Pós-colonialismo por sua ênfase nos aspectos culturais e discursivos, em detrimento das dimensões estruturais e materiais da dominação. Seu conceito central é o de “colonialidade”, proposto por Quijano (2005), que identifica que o colonialismo persiste em formas estruturais que geram o poder e o saber (colonialidade do poder e do saber). Esse campo questiona as bases ontológicas e epistemológicas da modernidade ocidental, incluindo a ideia de universalidade e evolucionismo característicos da narrativa eurocêntrica, e salienta de maneira mais específica suas análises, especialmente a partir da colonização da América. Para Quijano (2005), o mito da modernidade corrobora uma perspectiva evolucionista que toma o estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório e culmina na civilização ocidental como seu ápice necessário:

Desse mito se origina a especificamente eurocêntrica perspectiva evolucionista, de movimento e de mudança unilinear e unidirecional da história humana. [...] A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América, encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros (Quijano, 2005, p. 127).

Evidencia-se que a colonialidade não operou apenas sobre territórios e corpos, mas sobre a própria experiência de existir: apagou memórias, línguas e identidades plurais sob categorias raciais homogêneas. É a partir da conceituação de colonialidade para Quijano (2005), que Maldonado-Torres (2007) denomina esse apagamento como colonialidade do ser, sendo esta a dimensão mais profunda da colonialidade, uma vez que, incide sobre a vida vivida e não apenas sobre estruturas de poder ou sistemas de conhecimento. Assim, destaca-se a necessidade de construir uma alternativa ao modelo hegemônico colonial, que respeite as diversas maneiras de ser e de interagir com o mundo, que promova um pluriverso, possibilitando que múltiplas formas de organização social e interação com o mundo coexistam sem hierarquização no sistema internacional.

Nesse contexto, a valorização de epistemologias a partir das vivências do Sul Global, frequentemente descredibilizadas e invisibilizadas, emergem como a principal ferramenta para lograr a ruptura do colonialismo vigente na estrutura do sistema internacional.

É preciso atacar as variáveis que *desempoderam* e marginalizam, estratificam ou inserem os povos do Sul de forma subalternizada. Nesse sentido, também os estudos decoloniais podem servir de ferramentas, por meio do acesso a arquivos não ocidentais e anticoloniais, para reescrever a história, para produzir uma nova disciplina de RI “desde abajo, desde *América*” (Gonzalez, 1988) e, por fim, para construir outras narrativas baseadas em um verdadeiro humanismo (Silva, 2021, p. 49-50, grifos do autor).

Enquanto Quijano demonstra teoricamente como a colonialidade nega a humanidade plena de corpos não europeus, a antropóloga brasileira Lélia Gonzalez materializa essa análise ao nomear a experiência específica da diáspora africana nas Américas como *amefricanidade* - revelando que a resistência às estruturas coloniais não é abstrata, mas encarnada em práticas culturais e formas de vida concretas (Gonzalez, 1988). A *amefricanidade* abrange um processo histórico de dinâmica cultural afrocentrada, reconhecendo o papel essencial exercido pelos descendentes de africanos na formação do continente americano, uma participação notoriamente desprezada historicamente. Gonzalez argumenta que a diáspora criou uma realidade específica nas Américas, com suas próprias formas de resistência e de criação cultural. O termo *amefricanos* designa, portanto, não apenas os descendentes dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, mas também os povos originários que já habitavam o território antes da chegada dos colonizadores (Gonzalez, 1988), unindo ambos sob uma identidade política e epistemológica comum forjada pela experiência da colonização.

A escolha epistemológica em referir-se ao continente como América nesses parâmetros representa um esforço em valorizar as existências desses povos que embasaram a formação e o desenvolvimento de todos os países do continente mas estão sujeitos à reprodução da colonização. O continente americano está particularmente unido pela presença em comum de povos indígenas e pela diáspora africana, especialmente a América Latina, cujos processos de desenvolvimento das sociedades e da forma de aplicação do racismo diferem da América do Norte.

A socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui aprofunda a crítica decolonial ao propor o conceito de *ch'ix*, este termo aymara designa aquilo que é simultaneamente uma coisa e seu oposto, que contém contradições sem resolvê-las por síntese. Diferentemente do hibridismo cultural tal como formulado pelo pós-colonialismo, que tende a absorver as diferenças numa síntese mediada pelo olhar ocidental, o *ch'ixi* preserva a tensão entre mundos sem apaziguá-la. Cusicanqui (2015) propõe uma episteme própria, capaz de incluir termos não lineares, zonas de conflito e encontro, e novos pontos de partida — uma forma de conhecimento que articula contradições em lugar de resolvê-las segundo a lógica colonial. Para a socióloga, a descolonização não é um projeto a ser completado no futuro, mas uma prática cotidiana e situada, ancorada em formas

de saber que a escrita acadêmica eurocêntrica frequentemente não consegue capturar: a imagem, o têxtil, o ritual, o corpo (Cusicanqui, 2015). Assim, Cusicanqui intensifica a lógica da colonialidade do saber de Quijano, ao demonstrar que a superação dessa colonialidade exige não apenas novos conteúdos teóricos, mas novos métodos e linguagens, ou seja, uma sociologia da imagem como práxis descolonizadora.

Por fim, emerge o contracolonialismo, formulado por Antônio Bispo dos Santos e em diálogo com pensadores como Ailton Krenak, como uma ruptura radical: em vez de “descolonizar”, termo que pressupõe a colonização como fato consumado e ponto de partida, essa perspectiva afirma a soberania e a continuidade de modos de vida que nunca foram plenamente colonizados. Para Krenak (2019), a violência colonial opera sobretudo pela separação forçada entre os povos e a terra que os constitui. Despersonalizar rios e montanhas, tratá-los como recursos e não como sujeitos, é o que libera esses territórios para a lógica extrativista que sustenta o sistema internacional moderno. O rio Watu, nome Krenak para o rio Doce, é para esse povo um ancestral, uma relação ontológica que organiza modos de vida, temporalidades e formas de conhecimento radicalmente distintas das que fundam a disciplina de RI. Quando essa relação é destruída, não é apenas um recurso natural que se perde, mas um mundo inteiro de sentidos e de formas de ser. Nesse sentido, o contracolonialismo não propõe uma reforma dos paradigmas hegemônicos das RI, mas a afirmação de que outros mundos, com suas próprias lógicas, temporalidades e relações, nunca deixaram de existir.

Essa pluralidade de vertentes críticas converge, a despeito de suas diferenças internas, na recusa à ideia de que existe um único modelo legítimo de humanidade, de conhecimento e de organização da vida coletiva. Como argumenta Silva (2021, p. 49-50), os estudos decoloniais e anticoloniais podem servir de ferramentas para reescrever a história, produzir uma nova disciplina de RI “desde abaixo, desde Améfrica” (Gonzalez, 1988), e construir narrativas baseadas em um humanismo que reconheça a diversidade de formas de existência. O que está em jogo não é apenas uma ampliação do repertório teórico das RI, mas uma ruptura com os critérios que definem o que conta como conhecimento legítimo sobre o internacional, e, por extensão, sobre quem conta como sujeito pleno do sistema que a disciplina pretende descrever.

4 A EMERGÊNCIA DO CONTRACOLONIALISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Considerando os esforços em romper com a estrutura colonial dominante a partir de vivências do Sul Global, o líder quilombola Antônio Bispo dos Santos propõe o contracolonialismo. Ele o insere como um movimento de resistência ao colonialismo em todas as suas formas, a partir da ressignificação da linguagem, da valorização dos saberes tradicionais, da luta pela terra e pelo território, da construção de modos de vida autônomos e da união entre os povos oprimidos. O autor contrapõe o modo de vida “humanista” eurocêntrico, caracterizado pela exploração, acumulação e desconexão da natureza, à cosmovisão dos povos “diversais”, como os quilombolas e indígenas, que se baseia no compartilhamento, na integração com a natureza e no respeito a todas as formas de vida (Santos, 2023).

Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os diversais – os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolver humanisticamente (Santos, 2023, p. 16).

Para Santos (2023), o movimento contracolonial pode ser compreendido, em síntese, como a recusa às tentativas de colonização e na defesa frente às imposições coloniais. Trata-se de um modo de vida diferente do colonialismo, e diante disso, o autor propõe o jogo de contrariar as palavras coloniais, como modo de enfraquecê-las: “[...] vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las” (Santos, 2023, p. 3). Nesse sentido, o próprio termo “contracolonialismo” surge como ferramenta a fim de enfraquecer o colonialismo.

O contracolonialismo, enquanto movimento teórico e prático, surge como uma reação ao eurocentrismo e à colonialidade que estruturam as Relações Internacionais (RI). Diferentemente de uma mera crítica ao colonialismo histórico, o contracolonia-

lismo se apresenta como uma ação ativa e transformadora, direcionada à subversão das hierarquias que sustentam a exclusão de saberes e experiências do Sul Global. É, portanto, um movimento que vai além de desconstruir os paradigmas hegemônicos, ao também elaborar alternativas epistêmicas baseadas em pluralidade, equidade e justiça.

O primeiro movimento do contracolonialismo consiste na crítica à base ontológica e epistemológica da modernidade, discutida anteriormente, a qual estrutura a racionalidade ocidental e sustenta o paradigma das RIs. Santos (2023) apresenta essa crítica ao afirmar que a separação entre razão e natureza, comum no humanismo ocidental, promove uma lógica de dominação sobre tudo aquilo que é considerado “outro”. Para o autor, esse modelo racional está enraizado em uma “cosmofobia” — o medo do sagrado e o descolamento da natureza — que concebe o artificial como humanizado e legitima a destruição de outras formas de viver:

Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofobia. A cosmofobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofobia? A contracolônização (Santos, 2023, p. 8-9).

Segundo Santos (2023), a cosmofobia se responsabiliza por um sistema cruel de expropriação e extração desnecessária que, por meio da lógica de “desenvolvimento”, apresenta uma desconexão da origem e do cosmo para tornar o original em sintético. Essa visão crítica confronta a perspectiva teleológica de Immanuel Kant (2010), que concebe a história como um processo linear e orientado a um fim, no qual o desenvolvimento humano é compreendido como a progressiva superação da natureza pela razão, sendo o progresso resultado da capacidade racional humana de transcender a natureza e avançar em direção ao “civilizado”.

A resposta contracolônial de Santos (2023) é o envolvimento, o ato de viver de forma orgânica, integrada à terra e às matas. Enquanto o “humano” é sintético e busca continuamente superar a natureza, Bispo acredita no “diversal”, que busca se envolver para se tornar parte dela. Como estratégia de resistência, o envolvimento é sustentado pela circularidade, a qual se refere à percepção do

tempo e das relações sociais como uma trajetória de ‘começo, meio e começo’ que rompe com a ideia de um objetivo final.

O segundo movimento do contracolonialismo como crítica se confronta com a política. Bispo argumenta que a direita é colonialista e a esquerda, que deveria ser contracolonialista, participa do colonialismo de submissão. Na compreensão de Santos (2023), a política não se configura como sinônimo de autogestão, mas sim a gestão da vida alheia. Ele a define como uma produção de “um grupo que se entende iluminado e que, por isso, tem que ser protagonista da vida alheia” (Santos, 2023, p. 28).

Nesse entendimento, é evidente a crítica à natureza hierárquica das políticas ocidentais, praticadas sob uma lógica colonial na qual a agência e a capacidade de autogoverno de certos grupos são silenciadas em favor da dominação por outros. Para Santos (2023), a política se apresenta como um instrumento de controle exercido por um grupo sobre os demais, alinhando-se à crítica decolonial que expõe as estruturas de poder modernas como fruto de hierarquias raciais e de gênero. A perspectiva eurocêntrica de Estado-nação é desafiada, ao demonstrar que, na América Latina, a formação dos Estados independentes não resultou da descolonização da sociedade, mas na remodelação da colonialidade de poder sobre novas bases institucionais. Na maioria dos países latino-americanos, a homogeneização da população foi produto da exclusão e do genocídio de povos indígenas e negros, enquanto se impõe uma ideologia de “democracia racial” que esconde a face da discriminação e dominação colonial, como em países como o Brasil, Colômbia e Venezuela (Quijano, 2005).

O contracolonialismo, enquanto movimento, propõe uma reconfiguração do campo das Relações Internacionais que transcende a incorporação da diversidade epistêmica. É um convite para repensar significativamente as bases teóricas das RI, e não se limita a criticar o *status quo* mas, ao mesmo tempo que busca instaurar uma prática epistemológica que permita o reconhecimento e o protagonismo de saberes marginalizados.

5 IMPLICAÇÕES E DISRUPÇÕES NOS PARADIGMAS HEGEMÔNICOS DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Enquanto paradigmas tradicionais como o realismo e o liberalismo sustentam uma visão do sistema internacional baseada em

princípios universais de racionalidade, progresso e competição interestatal, o contracolonialismo rompe com essas bases ao questionar as estruturas que sustentam essas categorias. Tais abordagens hegemônicas, mesmo quando críticas como o construtivismo, permanecem dentro de um marco epistemológico eurocêntrico (Ballestrin, 2013), negligenciando formas alternativas de compreender a política internacional que emergem de ontologias diversas, como as dos povos indígenas e quilombolas.

O contracolonialismo, por sua vez, não se limita à crítica das estruturas coloniais, mas busca sua superação por meio da valorização de outros saberes, que não se enquadram na linearidade evolucionista da modernidade ocidental. Nesse sentido, almeja construir um sistema pluriversal, que valorize a coexistência de múltiplas epistemologias. Para isso, Santos (2023) enfatiza a importância de fortalecer os saberes locais e coletivos, como o conhecimento quilombola e as cosmologias indígenas, em confronto direto com a exclusividade do conhecimento científico ocidental e sua imposição como modelo universal.

A partir dessa perspectiva, ele introduz conceitos como “saber orgânico” e promove a “guerra das denominações”, estratégia que busca enfraquecer os termos coloniais ao substituí-los por expressões mais alinhadas com as vivências locais.

Certa vez, fui questionado por um pesquisador de Cabo Verde: “Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo?”. E respondi: “Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. Por exemplo, se o inimigo adora dizer desenvolvimento, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofofia. Vamos dizer que a cosmofofia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra desenvolvimento. Porque a palavra boa é envolvimento”. Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, nós trouxemos a biointeração; para a coincidência, trouxemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para o dinheiro (ou a troca), o compartilhamento; para a colonização, a contracolonização... e assim por diante” (Santos, 2023, p. 3-4).

Como mencionado anteriormente, é importante reconhecer o poder da fala e da epistemologia como exercício para o reconhecimento de outras ontologias que divergem da hegemônica. Por

intermédio do esforço discursivo em substituir conceitos cosmo-fóbicos e pautados no universalismo eurocêntrico, o contracolonialismo propõe um movimento ativo de transformação, no qual a construção de um novo campo das Relações Internacionais deve ser feita a partir da valorização de epistemologias historicamente marginalizadas (Santos, 2023).

Nesse sentido, o contracolonialismo promove a ressignificação de conceitos-chave das Relações Internacionais, como “desenvolvimento”, “globalização” e “democracia”. À vista disso, Santos (2023) argumenta que o “desenvolvimento” é frequentemente sinônimo de desconexão da natureza e exploração, a “globalização” se traduz em imposição de uma cultura e economia únicas, e a “democracia” é um sistema de gestão da vida alheia que se impõe sobre outras formas de organização social.

Um exemplo prático da imposição epistêmica nas Relações Internacionais pode ser observado nas intervenções internacionais no Haiti e na ocupação estadunidense do Afeganistão. A imposição de modelos institucionais liberais por organismos internacionais, ignorando as práticas políticas, estruturas locais e os saberes comunitários, evidencia o caráter colonial da governança global. Como argumenta Silva (2021), essas ações reproduzem a lógica da colonialidade do poder e do saber, ao submeter epistemologias periféricas à autoridade normativa das potências ocidentais.

No campo político, o contracolonialismo de Santos (2023) valoriza a autogestão e critica a política vertical como uma extensão do colonialismo. Ele argumenta que o colonialismo não se manifesta apenas no domínio territorial, mas também na imposição de formas de governança centralizadas e alheias às realidades locais. Em contraste, a autogestão horizontal praticada por comunidades quilombolas e indígenas oferece um modelo alternativo, baseado na cooperação e no respeito mútuo. Essa abordagem questiona a centralidade do Estado-nação nas RI, desafiando noções tradicionais de soberania e governança global, ao mesmo tempo em que propõe modos de vida comunitários que contrastam com as estruturas tecnocráticas promovidas pelas instituições internacionais.

Para Santos (2023), a globalização ocidental busca impor valores e sistemas únicos, enquanto a confluência propõe interações horizontais baseadas no respeito à pluralidade de ecossistemas, culturas e modos de vida. Esse conceito redefine as relações internacionais não como competição ou imposição, mas como um

processo de compartilhamento e reconhecimento mútuo. Ao apresentar a cosmovisão dos povos quilombolas, baseada na interação e no compartilhamento com a natureza, em contraste com a visão humanista moderna que separa o homem do mundo natural, Nêgo Bispo apresenta uma ontologia que combate ativamente a ontologia universalista ocidental.

Em contraste com o “humanismo” eurocêntrico, que enfatiza a exploração, a acumulação e o desenvolvimento desconectado da natureza e das relações sociais, a abordagem contracolonial propõe o conceito de “envolvência”. Esse termo, resgatado e potencializado por Santos (2023), remete à ideia de inserção orgânica no mundo, na qual o ser humano reconhece sua interdependência com os ciclos naturais, com os saberes ancestrais e com os vínculos comunitários. Esse conceito se alinha às práticas cosmológicas de comunidades quilombolas, indígenas e outras populações tradicionais, cuja existência está entrelaçada com o território e com os ciclos da natureza. Tais práticas rejeitam a desconexão imposta pela colonialidade e promovem, em seu lugar, a construção de relações horizontais baseadas na confluência, na cooperação e no compartilhamento. Assim, a envolvência oferece uma ontologia alternativa, não centrada no individualismo moderno, mas na coletividade e na continuidade entre o ser humano e o mundo que o cerca (Santos, 2023).

Nesse sentido, a inserção do contracolonialismo nas Relações Internacionais deve ser compreendida menos como uma simples adição de um novo conceito ao repertório teórico da disciplina, e mais como um deslocamento dos próprios critérios pelos quais se define o que conta como teoria, política e conhecimento internacional. Se, em Quijano (2005), a colonialidade revela a permanência de hierarquias raciais, epistêmicas e ontológicas na modernidade, e, em Gonzalez (1988), a amefricanidade evidencia a centralidade das experiências negras e indígenas na formação histórica das Américas, o contracolonialismo de Santos (2023) radicaliza esse movimento ao afirmar que os saberes subalternizados não precisam apenas ser reconhecidos pela academia, mas considerados a partir de seus próprios modos de existência, transmissão e organização coletiva. Desse modo, sua contribuição para as RI não parte das categorias tradicionais do Estado, da soberania ou da governança global, mas de experiências territoriais, comunitárias e ancestrais que desafiam a própria gramática moderna do internacional.

Entretanto, reconhecer o conceito de Santos (2023) não significa transformá-lo em uma nova teoria universal das Relações Internacionais. Esse é justamente um de seus principais limites e, ao mesmo tempo, uma de suas maiores contribuições. O contracolonialismo nasce de experiências situadas, especialmente vinculadas às lutas quilombolas, indígenas e comunitárias, e perde parte de sua força crítica quando é abstraído desses territórios para se tornar uma fórmula geral aplicável a qualquer contexto. Universalizá-lo de maneira acrítica significaria repetir o gesto colonial de capturar saberes localizados, esvaziando seus vínculos com a terra, a ancestralidade, a oralidade, a autogestão e os modos concretos de vida que os sustentam.

Essa cautela dialoga com a crítica de Cusicanqui (2015) à descolonização entendida apenas como discurso. Para a autora, a descolonização não pode ser reduzida a uma retórica acadêmica ou institucional, pois precisa se realizar como prática situada, corporal, histórica e cotidiana. Outrossim, o contracolonialismo não se propõe como um modelo abstrato de reorganização do sistema internacional, mas como uma provocação epistemológica e política capaz de tensionar a forma como as RI escutam, traduzem e legitimam os saberes produzidos fora de seus centros hegemônicos. Assim, seus limites não enfraquecem sua relevância; ao contrário, indicam que sua força reside precisamente em permanecer situado, relacional e pluriversal.

Dessa forma, a contribuição dessa concepção para as Relações Internacionais não está em substituir uma grande teoria hegemônica por outra, mas em recusar a própria necessidade de uma teoria única e totalizante. Ao afirmar práticas de confluência, compartilhamento, defesa do território e continuidade entre comunidade, natureza e ancestralidade, Santos (2023) permite pensar formas de agência política que não passam necessariamente pelo Estado-nação ou pelos organismos multilaterais. Para as RI, isso implica não apenas incluir vozes subalternizadas no interior de uma estrutura disciplinar, mas questionar os próprios fundamentos que historicamente definiram quem pode produzir conhecimento, quais experiências são reconhecidas como políticas e quais mundos são autorizados a existir no pensamento internacional.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quijano (2005) aponta que a colonialidade do poder se articula ao capitalismo e ao eurocentrismo como parte de um padrão mundial de dominação que atravessa a vida cotidiana, a produção do conhecimento e as formas de organização política. Desde sua institucionalização, o campo das Relações Internacionais reflete essa perspectiva eurocêntrica, marginalizando saberes e ontologias provenientes do Sul Global e reforçando hierarquias entre conhecimentos, sujeitos e práticas. Dessa forma, a necessidade de descolonizar as Relações Internacionais constitui uma tarefa urgente, pois responde às desigualdades estruturais impostas pela colonialidade do poder, do saber e do ser. Esse processo exige uma revisão crítica das bases epistemológicas e ontológicas que sustentam a disciplina, bem como a valorização das vivências, dos saberes e das resistências historicamente produzidas no Sul Global.

Nesse contexto, o contracolonialismo emerge como uma abordagem relevante para tensionar os paradigmas hegemônicos das RI. Fundamentado na obra de Antônio Bispo dos Santos e articulado ao diálogo com autores como Aníbal Quijano, Lélia Gonzalez e outras perspectivas críticas, o contracolonialismo propõe uma ruptura ativa com as lógicas coloniais que organizam a produção do conhecimento e as formas de existência reconhecidas como legítimas. Esse movimento se apoia em ontologias marginalizadas, como aquelas vinculadas às comunidades quilombolas, indígenas e tradicionais, que afirmam práticas de ressignificação da linguagem, fortalecimento dos saberes locais, defesa do território, compartilhamento e rejeição de conceitos universalizantes como “desenvolvimento” e “modernidade”.

A partir das vivências do Sul Global, o contracolonialismo não se limita à crítica das estruturas coloniais e eurocêntricas. Ele também aponta para formas alternativas de relação, conhecimento e existência que desafiam a centralidade da razão moderna ocidental. Por meio de conceitos como confluência, biointeração, envolvimento e compartilhamento, essa abordagem desloca o olhar das RI para experiências que permaneceram à margem da lógica colonial, mas que nunca foram plenamente apagadas por ela. Ao confrontar a hierarquização de saberes e ontologias, o contracolonialismo contribui para uma redistribuição do poder epistemológico e para a construção de uma disciplina mais aberta à pluralidade de mundos e sujeitos.

Assim, as contribuições do contracolonialismo vão além de uma crítica ao eurocentrismo, pois oferecem uma provocação teórica e política às Relações Internacionais. Em vez de propor um modelo universal de reorganização do sistema internacional, essa perspectiva questiona os próprios critérios que definem o que é reconhecido como política, agência, racionalidade e conhecimento. Sua força reside justamente em partir de práticas situadas, comunitárias e relacionais, evidenciando que a transformação das RI não depende apenas da inclusão de novos temas, mas da revisão das estruturas que determinam quais vozes podem produzir teoria e quais experiências são consideradas relevantes para compreender o mundo.

Em síntese, a descolonização das Relações Internacionais demanda um processo contínuo de revisão crítica das bases epistemológicas e ontológicas que sustentam a disciplina. O contracolonialismo, articulado às epistemologias do Sul Global, contribui para esse movimento não por oferecer uma teoria universal ou um modelo acabado de reorganização do sistema internacional, mas por tensionar os próprios critérios que definem o que é reconhecido como conhecimento, política e agência nas RI. Ao afirmar práticas de confluência, compartilhamento, autogestão, defesa do território e continuidade entre comunidade, natureza e ancestralidade, essa perspectiva desloca o olhar da disciplina para formas de existência historicamente marginalizadas, mas nunca plenamente apagadas pela colonialidade. Assim, seus limites não diminuem sua relevância; ao contrário, evidenciam que sua potência reside justamente em permanecer situado, relacional e pluriversal, recusando a substituição de uma hegemonia teórica por outra e abrindo caminhos para pensar as Relações Internacionais a partir de mundos, sujeitos e saberes que a tradição eurocêntrica tentou silenciar.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013. DOI: 10.1590/S0103-33522013000200004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3k-Q3XdYYPbwwXH55jlv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 06 dez. 2024.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen**: Miradas ch'ixi desde la historia andina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

DADOS, Nour; CONNELL, Raewyn. The Global South. **Contexts**, v. 11, n. 1, p. 12-13, 2012. DOI: 10.1177/1536504212436479. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1536504212436479>. Acesso em: 30 jun. 2026.

EZE, Emmanuel Chukwudi. **Race and the enlightenment: a reader**. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador:

EDUFBA, 2008. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf. Acesso em: 10 dez. 2024.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

HOBDEN, Stephen; HOBSON, John M. (org.). **Historical sociology of international relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradução: Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 127-167, 2007.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução: Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, p. 107-130, 2005.

RODRIGUES VIANA, Mariana. Environmental racism, necropolitics, and climate crisis: reflections from the humanitarian crisis of indigenous peoples and traditional communities in Brazil. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília, v. 10, n. 1, p. 143-171, jan./jun. 2024. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/180000>. Acesso em: 30 jun. 2026.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A Terra dá, a Terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SILVA, Karine de Souza. “Esse silêncio todo me atordoia”: a surdez e a cegueira seletivas para as dinâmicas raciais nas Relações Internacionais. **Revista de Informação Legislativa**: RIL, Brasília, DF, v. 58, n. 229, p. 37-55, jan./mar. 2021. DOI:

10.70015/ril_v58_n229_p37. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/229/ril_v58_n229_p37. Acesso em: 10 dez. 2024.

SQUIRE, Vicki. Governing migration through death in Europe and the US: identification, burial and the crisis of modern humanism. **European Journal of International Relations**, v. 23, n. 3, p. 513-532. 2016. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1354066116668662>. Acesso em: 26 jun. 2026.

VITALIS, Robert. **White world order, black power politics**: the birth of American international relations. Ithaca: Cornell University Press, 2015.