

zazie

COLEÇÃO
BANDUNG

Carmina Yu Untalan

PERFURAR AS LINHAS DE COR: o Japão e o problema racial no "não Ocidente"

Carmina Yu Untalan

PERFURAR AS LINHAS DE COR: o Japão e o problema racial no "não Ocidente"

Carmina Yu Untalan

PERFURAR AS LINHAS DE COR: o Japão e o problema racial no "não Ocidente"

Carmina Yu Untalan

PERFURAR AS LINHAS DE COR: o Japão e o problema racial no "não Ocidente"

Carmina Yu Untalan

zazie



• FEUSP

CALIBAN

1

COLEÇÃO
BANDUNG



A COLEÇÃO **OBANDUNG** nasce da aposta em forjar conexões mais dinâmicas entre contextos históricos, culturais e políticos do Sul Global. Inspirada pelo espírito da Conferência de Bandung (1955) e pelas ambições do Movimento dos Países Não Alinhados, a coleção propõe uma escuta mútua entre experiências que, embora geograficamente distantes, partilham desafios e imaginações políticas que escapam ao eixo dominante Norte-Sul.

Mais do que celebrar uma memória histórica, a Coleção Bandung procura ativar os seus desdobramentos vivos: pensar o Sul não como posição periférica, mas como um campo vibrante e ultracomplexo de interlocuções, contradições, fricções e alternativas que continuam a abrir outras possibilidades para pensar a cultura, a história, as artes e a política hoje.

Comprometida com a democratização do conhecimento, a Zazie Edições assume o *open access* como princípio editorial, garantindo que esses debates circulem livremente e possam adensar o pensamento crítico contemporâneo para além das fronteiras institucionais e mercadológicas.

Texto publicado pela Cambridge University Press, em nome da British International Studies Association. Este é um artigo de acesso aberto, distribuído sob os termos da licença Creative Commons Attribution (<<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>>), que permite a reutilização, distribuição e reprodução sem restrições, desde que o artigo original seja devidamente citado.

O presente livro foi publicado com o apoio do Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, IN2Past — Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território (IHC–Nova FCSH / IN2Past).

O IHC é financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, (FCT) I.P., no âmbito dos projectos UID/O4209 e LA/P/O132/2020 (DOI 10.54499/LA/P/O132/2020).

NOTA DA AUTORA

A primeira versão deste artigo foi apresentada na Conferência Millennium 2016, em Londres, Reino Unido. Gostaria de agradecer aos revisores anónimos por seus úteis comentários e sugestões.

PERFURAR AS LINHAS DE COR

O Japão e o problema racial
no "não Ocidente"

A vitória do Japão na Guerra Russo-Japonesa em 1905 foi um momento crítico na história da linha de cor mundial. Ela desacreditou a supremacia branca global e mudou a forma como os colonizados viam seus senhores imperiais.¹ Pela primeira vez na história da guerra moderna, um país não branco derrotou uma

¹ Rotem Kowner. "Between a colonial clash and world war zero: The impact of the Russo-Japanese war in a global perspective". *The Impact of the Russo-Japanese War*. Londres: Routledge, 2007, pp. 1-26.

potência europeia branca utilizando tecnologia militar avançada vinda do Ocidente. Embora esse evento sem precedentes tenha reforçado a ideologia do "perigo amarelo", baseada no medo de que o Oriente destruísse o domínio ocidental,² a ascensão do Japão a estatuto de potência global também inspirou uma onda de movimentos anticolonialistas no mundo não ocidental.³ O triunfo militar do Japão tornou-se a vitória moral dos colonizados. W.E.B. Du Bois, que proferiu a famosa frase "o problema do século 20 é o problema da linha da cor",

² Ibid. "'Lighter than yellow, but not enough': Western discourse on the Japanese 'race', 1854–1904". *The Historical Journal*, v. 43, n. 1, 2000, pp. 103–31.

³ Cemil Aydin. "A global anti-Western moment? The Russo-Japanese War, decolonization, and Asian modernity". In: Sebastian Conrad e Dominic Sachsenmaier (orgs.). *Competing Visions of World Order: Global Moments and Movements, 1880s–1930s*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 213–36.

considerou-o o "despertar das raças amarelas, que seria seguido pelas raças castanhas e negras".⁴

Contudo, esse despertar teve um significado diferente para o Japão. A guerra tornou-se um "ponto de partida" para a institucionalização do imperialismo japonês no início do século 20,⁵ o que intensificou as perspectivas raciais modernas desenvolvidas no início do período Meiji. Em vez de subvertê-la, o discurso sobre a hierarquia racial durante a guerra girou em torno da promoção da superioridade racial do Japão e da aprendizagem com o sistema racial do

⁴ W.E.B. Du Bois. "The color line belts the world". In: Bill Mullen e Cathryn Watson (orgs.), *W.E.B. Du Bois on Asia: Crossing the Global Color Line*. Jackson: University Press of Mississippi, 2005, pp. 33-4.

⁵ Peter Duus. "The takeoff point of Japanese imperialism". In: Harry Wray e Hilary Conroy (orgs.), *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, pp. 153-7.

Ocidente. Alguns japoneses dissociaram-se da raça "amarela", pelas suas conotações pejorativas. Havia até opiniões de que a guerra aproximara o Japão da raça anglo-saxônica branca. A proposta de cláusula de igualdade racial do Japão à Liga das Nações em Versalhes, em 1919, serviu aos interesses de seus líderes: ser igual ao Ocidente e afirmar sua primazia na Ásia. Ao longo desse período, as noções de superioridade racial japonesa animaram as políticas coloniais nipônicas na Coreia, Manchúria e em Taiwan, bem como o tratamento dado aos habitantes de Okinawa e aos Ainu. Em sua tentativa de superar a hierarquia racial, o Japão, ironicamente, a havia reforçado.

A curiosa posição do Japão como desafiador e, ao mesmo tempo, perpetrador do racismo moderno representa um enigma pertinente, mas pouco explorado, no estudo da raça nas relações internacionais (RI): por que

alguns Estados racializados, apesar de sua experiência de subjugação racial e da capacidade de se opor ao domínio racial branco, aderem à ordem mundial hierárquica racial? Como a concepção moderna do racismo foi transformada e perpetuada no mundo não ocidental racializado? Lidar com essas questões contribui para a descolonização das RI, oferecendo uma compreensão da raça e do racismo como um fenômeno moderno que transcende as dicotomias branco/não branco, colonizador/colonizado, e ocorre entre sociedades não ocidentais e racializadas. Contudo, para evitar "mapear epistemicamente" o racismo não ocidental/não branco como distinto,⁶ meu objetivo é oferecer uma perspectiva não branca do racismo que pos-

⁶ Christopher Murray. "Imperial dialectics and epistemic mapping: From decolonisation to anti-eurocentric IR". *European Journal of International Relations*, v. 26, n. 2, 2020, pp. 419-42.

sa ajudar a elucidar a função civilizacional e historicamente específica da linha de cor como ferramenta metafórica para justificar os atores estatais que buscam um status de poder global. Em vez de reproduzir binários, uma armadilha em que caem algumas abordagens decoloniais das RI,⁷ meu objetivo é mostrar que várias estruturas civilizacionais e inúmeros imperativos políticos implicaram modalidades de raça e racismo.

Para abordar essas questões, proponho uma leitura lacaniana da raça como constitutiva da subjetividade estatal na ordem mundial racializada moderna. A expansão colonial europeia institucionalizou a "branquitude" como significante-mestre do status internacional na ordem simbólica racial eurocêntrica. A "branquitude" criou uma falta no sujeito

⁷ Zeynep Gulsah Çapan. "Decolonising international relations?". *Third World Quarterly*, v. 38, n. 1, 2017, pp. 1-15.

racializado e se propôs preencher essa falta. No entanto, a ordem racializada que a "brancitude" significa também apresenta uma falta: quanto mais o sujeito não branco se identifica com ela, mais percebe que ela não pode preencher sua falta. O sujeito embarca, assim, em tentativas intermináveis de reconstituir a ordem simbólica racializada para manter um sentido de identidade coerente. Explico aqui como os Estados racializados perseguem o racismo em resposta à ansiedade provocada pela erosão da autoridade do Outro. Essa é uma fantasia criada para enfrentar o fato de que o Outro, de quem depende o sentido de totalidade do sujeito, não pode garantir a *jouissance* perdida. Por meio de manifestações não brancas do racismo moderno, os Estados racializados perseguem fantasias que lhes permitem agir como se a ordem simbólica racial não tivesse uma falta. Essas fantasias têm uma dupla função: a

beatífica, que confere um sentido de coerência subjetiva, e a hedionda, que sustenta o desejo de manter a ordem racial perpetuando a violência racial contra o Outro.

Ao sugerir que o racismo de um Estado racializado é uma fantasia criada para superar a falta introduzida pela ordem hierárquica racial ocidental, este artigo oferece uma análise lacaniana da função da racialização na formação da subjetividade nacional japonesa. Construo meu argumento de inspiração psicanalítica com base em abordagens lacanianas existentes acerca das relações internacionais que consideram a "falta" uma característica fundamental da subjetividade.⁸ Baseio-me particularmente

⁸ Charlotte Epstein. "Who speaks? Discourse, the subject and the study of identity in international politics". *European Journal of International Relations*, v. 17, n. 2, 2011, pp. 327–50; Ty Solomon. *The Politics of Subjectivity in American Foreign Policy Discourses*. Ann Arbor: University of Michigan

em três obras. Em primeiro lugar, inspiro-me na abordagem lacaniana de Charlotte Epstein sobre a identidade nas RI, examinando as identificações estatais como fluidas e constitutivas de subjetividades grupais e individuais diversas e por vezes concorrentes. Em segundo lugar, sigo o argumento de Jakub Eberle, de que as fantasias são necessárias para lidar com a falta do sujeito, pois "conectam os sujeitos à ordem social, despertando o desejo e canalizando-o para objetos socialmente construídos".⁹ Interpreto as fantasias não como ilusões, mas como reais, na medida em que

Press, 2014; Linus Hagstrom. "Great Power narcissism and ontological (in)security: The narrative mediation of greatness and weakness in international politics". *International Studies Quarterly*, v. 65, n. 2, 2021, pp. 331-42.

⁹ Jakub Eberle. "Narrative, desire, ontological security, transgression: Fantasy as a factor in international politics". *Journal of International Relations and Development*, v. 22, n. 1, 2019, p. 245.

proporcionam um alívio ontológico à falta do sujeito e ajudam a estabilizar seu senso de realidade social. Em terceiro lugar, tomo emprestada a visão de Marco Vieira sobre a subjetividade pós-colonial como consequência da experiência colonial.¹⁰ A falta que a hierarquia racial ocidental introduziu no Estado pós-colonial induziu ansiedade neste último, o que o levou a identificar-se com os padrões ocidentais impossíveis, especialmente o objetivo de alcançar a "brancitude".

Todavia, acredito que, ao explicar o fascínio do racismo moderno pelo sujeito racializado, não basta analisar como ele lida com sua falta ontológica. É também necessário investigar mais a fundo a falta na ordem

¹⁰ Marco A. Vieira. "(Re-)imagining the 'self' of ontological security: The case of Brazil's ambivalent postcolonial subjectivity". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 46, n. 2, 2018, pp. 142-64.

simbólica. Assim, discordo de análises anteriores em dois aspectos. Em primeiro lugar, em vez de tratar o Outro idealizado ocidental como uma estrutura predefinida e coerente, afirmo que é precisamente a impossibilidade da sua coerência simbólica que reforça a falta do sujeito. A ansiedade racial que subjaz ao racismo não ocidental não se baseia na inatingibilidade dos padrões do Outro, mas no momento em que o sujeito com falta percebe que a ordem racial em que investiu não pode garantir a plenitude.¹¹ A fantasia racial constitui o mecanismo de defesa do sujeito, que mascara a realidade dessa falta no Outro e mantém seu senso de plenitude.

Em segundo lugar, minha abordagem lacaniana considera o colapso da eficiência simbólica baseada na raça como produtivo.

¹¹ Cf. Kalpana Seshadri-Crooks. *Desiring "Whiteness": A Lacanian Analysis of Race*. Londres: Routledge, 2000.

Por um lado, ela permite examinar a relação entre o significante da raça e o sujeito, especialmente na forma como a percepção da falta do Outro estimula o sujeito racializado a criar suas versões da hierarquia racial. Essa perspectiva esclarece por que as tentativas de desestabilizar a ordem racial não cessam automaticamente sua função de garantir a coerência. Por outro lado, reconhecer a falta no Outro permite ao sujeito "atravessar a fantasia" e buscar formas alternativas de confrontar sua busca pela plenitude, forjando uma singularidade fora da ordem social fragmentada. Desmantelar a autoridade da ordem racial branca permite ao sujeito racializado confrontar a impossibilidade da plenitude e questionar a legitimidade de suas fantasias, para viver com sua falta sem sucumbir ao fascínio da ordem mundial racial.

Embora seja comum nas RI lacanianas concentrar-se na falta subjetiva, defendendo que

uma abordagem psicanalítica da subjetividade sem uma apreciação da incoerência do Outro é incompleta, porque "a identificação só é pensável como resultado da falta dentro da estrutura [...] do Outro social".¹² Analisar a transmissão do racismo reanima a relação entre o *sujeito* racializado e a *estrutura* racializada. Ao mostrar que o primeiro tem sua interpretação do segundo, este artigo evita reproduzir uma dicotomia branco/não branco e uma visão do sujeito racializado como eternamente subordinado ao senhor branco.¹³ Também interpreta a identificação não ocidental com o Ocidente para além das fronteiras da insegurança colonial e da mimetização. Analisar o racismo não branco é particularmente esclarecedor, pois passa de uma crítica à

¹² Yannis Stavrakakis. *Lacan & the Political*. Londres: Routledge, 1999, p. 41.

¹³ L. H. M. Ling. "World politics in colour". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 45, n. 3, 2017, pp. 473–91.

hierarquia racial que denuncia a supremacia branca para uma tentativa de compreender as motivações por trás do investimento persistente em hierarquias raciais.

Este artigo examinará como o racismo não branco não pode ser reduzido à identificação como "branco". Ele é uma reação à ansiedade de não ter uma âncora de identidade na ordem mundial racializada. A primeira parte revisita os principais estudos sobre raça nas RI. Embora esses esforços sejam louváveis, examino como suas intervenções não conseguem abordar de forma abrangente o problema "global" do racismo, ao deixar de fora o racismo do mundo não ocidental. Em segundo lugar, aprofundo minha abordagem teórica lacaniana do racismo não branco. Sugiro que a relação entre carências subjetivas e simbólicas pode ajudar a superar o pensamento binário fixo sobre raça e revelar como a fantasia sustenta as hierarquias raciais. Tam-

bém introduzo o processo de perfuração da ordem simbólica, que considero crucial para explicar a transferência do racismo moderno para o mundo não ocidental e por que os sujeitos racializados contestam a ordem racial branca sem destruir sua estrutura subjacente. Em terceiro lugar, demonstro essa abordagem por meio de uma leitura lacaniana da apropriação do racismo moderno pelo Japão em sua compreensão da hierarquia mundial do fim do século 19 ao início do século 20 para construir uma ordem racial com a raça japonesa no topo.

Raça e racismo no "internacional"

Estudos críticos sobre raça e racismo nas RI estão ganhando força. Embora ainda à margem da disciplina, o envolvimento acadêmico com o impacto adverso da racialização na política global explicou por que e

como as diferenças racializadas continuam a influenciar a política internacional. Estudos pós-coloniais, em particular, "começaram a elucidar as maneiras pelas quais as construções prevalentes de raça moldaram as visões e práticas da política internacional, ajudando assim a sustentar e reproduzir uma ordem global profundamente injusta e estratificada".¹⁴ Esses trabalhos são cruciais para desmascarar a racialização que há muito tempo opera no eurocentrismo das RI e para desconstruir o mito da supremacia branca global na política interna e internacional. A mensagem é clara: chegou a hora de a disciplina enfrentar o problema da linha de cor global.¹⁵

¹⁴ Duncan Bell. "Race and international relations: Introduction". *Cambridge Review of International Affairs*, v. 26, n. 1, 2013, pp. 1-4.

¹⁵ Alexander Anievas, Nivi Manchanda e Robbie Shilliam. "Confronting the global colour line: An introduction".

Porém, uma parte da produção acadêmica tende a reduzir o racismo ao contexto não ocidental e não branco. A bibliografia atual retrata os sujeitos racializados de duas maneiras amplas. Por um lado, há o Outro subjugado não ocidental, que é discriminado racialmente e excluído das tomadas de decisão internacionais.¹⁶ Por outro lado, há o agente não ocidental que pode subverter a ordem racial por meio de vários atos epistemológicos e físicos de resistência.¹⁷ Embora

In: _____ (orgs.). *Race and Racism in International Relations: Confronting the Global Colour Line*. Londres: Routledge, 2015, pp. 1–16.

¹⁶ Siba N. Grovogui. "Come to Africa: A hermeneutics of race in international theory". *Alternatives: Global, Local, Political*, v. 26, n. 4, 2001, pp. 425–48.

¹⁷ Cf., por exemplo: Robbie Shilliam. *The Black Pacific: Anti-Colonial Struggles and Oceanic Connections*. Londres: Bloomsbury Academic, 2015; Branwen Gruffydd Jones. "Race, culture and liberation: African anticolonial thought and practice in the time of decolonisation". *The International History Review*, v. 42, n. 6, 2020, pp.1238–56; Errol A.

seja imperativo tornar relevantes as experiências e perspectivas dos não ocidentais racializados nas RI para descolonizar a disciplina, o foco da bibliografia nas relações colonizadoras/colonizadas entre o "Ocidente branco" e o "não branco, não ocidental" ignorou o racismo no seio deste último. Nesta seção, sugiro que é crucial estender a análise ao sujeito não branco como agente perpetuador das hierarquias raciais. O objetivo não é amenizar a supremacia branca global. Trata-se, antes, de compreender as implicações de recuar para uma noção historicamente específica de "branquitude" ao abordar o problema global do racismo.

Certamente o argumento que apresento deve muito aos estudos acadêmicos exis-

Henderson. "The revolution will not be theorised: Du Bois, Locke, and the Howard School's challenge to white supremacist IR theory". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 45, n. 3, 2017, pp. 492-510.

tentes. A investigação sobre a persistência da raça é significativa para dismantelar as RI tradicionais em dois domínios que se sobrepõem. O primeiro é a crítica às RI disciplinares. A raça foi crucial para o "nascimento da disciplina", cujo objetivo principal era ajudar as potências imperiais a administrar suas colônias e evitar suas ansiedades.¹⁸ No fim do século 20, as RI mantiveram a sua "branquitude", conferindo à raça um "estatuto epistemológico de silêncio".¹⁹ A violência colonial está profundamente enterrada sob abstrações e debates teóricos que valorizam os pensado-

¹⁸ Robert Vitalis. *White World Order, Black Power Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2015; Vineet Thakur, Alexander E. Davis e Peter Vale. "Imperial mission, 'scientific' method: An alternative account of the origins of IR". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 46, n. 1, 2017, pp. 3-23.

¹⁹ Randolph B. Persaud e R. B. J. Walker. "Apertura: Race in international relations". *Alternatives: Global, Local, Political*, v. 26, n. 4, 2001, pp. 373-6.

res e o pensamento europeus.²⁰ Várias vertentes do racismo eurocêntrico continuam a influenciar a teoria das RI, preservando uma posição subjetiva racializada em favor dos brancos através da defesa da "respeitabilidade moral e boa-fé do Ocidente".²¹ Isso permite o que Thompson chama de "afasia racial", ou o esquecimento calculado da raça nas RI, permitindo que o conceito de raça evolua sem questionar sua lógica subjacente.²²

²⁰ Sankaran Krishna. "Race, amnesia, and the education of international relations". *Alternatives: Global, Local, Political*, v. 26, n. 4, 2001, pp. 401–24.

²¹ Ver: John M. Hobson. *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010*. Nova York: Cambridge University Press, 2012; Meera Sabaratnam. "Is IR theory white? Racialised subject-positioning in three canonical texts". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 49, n. 1, 2020, pp. 3–31.

²² Debra Thompson. "Through, against and beyond the racial state: The transnational stratum of race". *Cambridge Review of International Affairs*, v. 26, n. 1, 2013, pp. 133–51.

As teorias e ideias sobre raça, por si só, não sustentam o silêncio das RI sobre a questão racial. As implicações discursivas e estruturais constituem o segundo domínio da investigação crítica sobre raça. A prática colonial de representar o Outro colonizado como racialmente inferior e incivilizado permanece nas práticas de governação, sobretudo através do "racismo enraizado" da ordem internacional liberal.²³ Embora as instituições internacionais e os países poderosos reconheçam o problema racial, eles continuam a gerar políticas externas que reforçam a exclusão, mantendo uma aporia moral baseada no suposto papel paternal do Ocidente sobre as sociedades "anárquicas" não brancas e não ociden-

²³ Roxanne Lynn Doty. *Imperial Encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996; Grovogui, "Come to Africa".

tais.²⁴ As implicações materiais das práticas racializadas também se manifestam na distribuição global do poder, que ainda se baseia nos princípios coloniais de expansão e acumulação de riqueza.²⁵ Esses fatores demonstram que o discurso e as práticas se entrelaçam para perpetuar a superioridade racial branca do Ocidente sobre o não Ocidente, lembrando-nos que, apesar da descolonização, o racismo continua sendo um princípio ordenador internacional.

Seja no discurso, seja na prática, existe um consenso na literatura sobre a conceitualização da raça como um fenômeno social. Embora a raça esteja ligada a característi-

²⁴ James H. Mittelman. "The salience of race". *International Studies Perspectives*, v. 10, n. 1, 2009, pp. 99-107; Cecilia Lynch. "The moral aporia of race in International Relations". *International Relations*, v. 33, n. 2, 2019, pp. 267-85.

²⁵ Branwen Gruffydd Jones. "Race in the ontology of international order". *Political Studies*, v. 56, n. 4, 2008, pp. 907-27.

cas biologicamente herdadas, o racismo é considerado um sistema moderno de exclusão e hierarquização entre o "Ocidente" e o "resto do mundo". A raça, em sua forma politizada, é um "conjunto de ideias poderosas em constante (re)articulação e (re)negociação", que mantém as diferenças entre as sociedades, tanto no âmbito nacional quanto internacional.²⁶ A cor tem menos importância quando se trata de preservar divisões raciais. Como mostram Thakur, Davis e Vale, as práticas raciais evoluíram para incorporar os habitantes locais ao aparato colonial britânico, não para erradicar as diferenças, mas para assumir o fardo dos homens brancos.²⁷ O racismo sem raça — para usar o termo de Etienne Balibar que denota a substituição da cultura como ponto de re-

²⁶ Thompson, "Through, against and beyond the racial state", p. 146.

²⁷ Thakur, Davis e Vale, "Imperial mission".

ferência do racismo — anima o mundo globalizado de hoje, apesar de sua afirmação rudimentar do multiculturalismo.²⁸

De fato, uma disciplina de origens "brancas" merece a crescente reprovção. Porém, não se pode deixar de notar a posição absoluta que a "branquitude" ocupa no discurso. Um exemplo recente é a crítica de Meera Sabaratnam às RI como "brancas". Ela define "branquitude" como um tipo de posicionamento subjetivo de direito em relação aos não brancos, disponível para pessoas racializadas como "brancas". No entanto, assim como em estudos anteriores, ela limita a crítica a obras de homens brancos. E sugere descentrar a "branquitude" por meio da diversificação dos pontos de autoridade "informados pelo espírito da suspeita hermenêutica com que escritores não racializados como

²⁸ Mittelman, "The salience of race".

brancos frequentemente acolhem projeções das civilizações ocidentais".²⁹ Permitir outras perspectivas não só pluraliza a discussão como também lança luz sobre o que os não brancos poderiam trazer como contribuição para as RI se lhes fosse permitido falar. Por mais necessária que seja, a ideia leva-nos, no entanto, a questionar como é que a promessa transformadora dessa crítica se pode aplicar a perspectivas não brancas que denunciam a "branquitude", mas também perpetuam a racialização e o eurocentrismo das RI. Em outras palavras, até que ponto ela pode incentivar a superação do racismo quando se preocupa com a forma como as RI prosperam com a ignorância racial *apenas* em termos de branco/não branco?

²⁹ Sabaratnam, "Is IR theory white?", pp. 29–30; Errol A. Henderson. "Hidden in plain sight: Racism in International Relations theory". *Cambridge Review of International Affairs*, v. 26, n. 1, 2013, pp. 71–92.

O risco de se basear em um eixo analítico fixo branco *versus* não branco é que, mesmo se definirmos "branco" em termos socioculturais, a análise, de acordo com Roxanne Lynn Doty, tende a permitir que noções essencializadas de raça, incluindo suas raízes biológicas, sejam reintroduzidas na análise.³⁰ Seguindo uma crítica lacanianista das posições do sujeito, essa interpretação da "branquitude" naturaliza o sujeito e impede uma análise que transcenda as relações de poder sob análise.³¹ Como tal, pode ignorar contextos em que o conceito de raça sofreu uma reconstrução, como demonstra o caso do Japão. Não examinar

³⁰ Roxanne Lynn Doty. "The bounds of 'race' in International Relations". *Millennium*, v. 22, n. 3, 1993, pp. 443–61.

³¹ Slavoj Žizek. *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso, 1989. [Ed. bras.: *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.]

atentamente essas mutações pode permitir uma leitura homogeneizante de textos não brancos e figuras antirracistas que, de outra forma, poderiam ser heróis de um lado e antagonistas do outro. Por exemplo, Du Bois em certo momento se alheou dos problemas raciais do Leste Asiático. Durante sua visita à Manchúria, ele observou que "a empresa colonial por uma nação de cor não implica necessariamente a casta, a exploração e a subjugação que sempre implicou no caso da Europa branca", declaração que refletia a postura apologética de alguns afro-americanos em relação ao imperialismo japonês.³² É preciso também prestar atenção ao aviso de Sankaran Krishna em

³² Reginald Kearney. "The pro-Japanese utterances of W.E.B. Du Bois". *Contributions to Black Studies*, v. 1-3, n. 7, 1995, pp. 201-17. É importante notar que Du Bois retratou seu argumento anterior de que preferia o imperialismo japonês ao europeu.

relação à idealização de Gandhi como ícone pacifista: "A cor pode revelar tanto quanto pode esconder".³³

É fundamental notar que inserir o racismo não branco na crítica ao racismo nas RI não tem como objetivo minar figuras anticolonialistas e antirracistas. Elas são indispensáveis para desafiar a colonialidade e o eurocentrismo da disciplina — que este artigo procura abordar. No entanto, o tratamento atual do "branco" como variável independente esconde uma inversão binária que corre o risco de deificar figuras e práticas não brancas. Isso diminui o que eles poderiam nos ensinar sobre as complexas posições de ser

³³ Sankaran Krishna. "Postcolonial racial/spatial order: Gandhi, Ambedkar and the construction of the international". In: Alexander Anievas, Nivi Manchanda e Robbie Shilliam (orgs.), *Race and Racism in International Relations*, p. 154.

não branco e o fardo de lidar com múltiplas camadas de subjugação — um dilema que muitos estudiosos críticos do eurocentrismo das RI também enfrentam.³⁴ A questão é reconhecer que uma perspectiva branca/não branca se aplica a alguns contextos, mas é inadequada para outros. Apesar de seus méritos, a crítica ao racismo baseada em uma noção unitária de "branquitude" pode até mesmo impedir uma compreensão mais profunda do problema das hierarquias racializadas. De fato, embora concorde com Sabaratnam, que a "branquitude" das RI sanciona a imanência e a inocência eurocêntrica da disciplina, essa abordagem pode ser inadequada para compreender as complexidades das epistemologias raciais que se

³⁴ Robbie Shilliam. "Race and racism in International Relations: Retrieving a scholarly inheritance". *International Politics Reviews*, v. 8, n. 2, 2020, pp. 152–95.

espalharam para contextos não brancos e não ocidentais.

Uma implicação mais séria da crítica ao racismo baseada na "branquitude", tal como significada pelas posições subjetivas, é a apresentação de uma visão incompleta do racismo global. Ela cria uma perspectiva fechada, que começa e termina com a dicotomia branco/não branco no contexto euro-america-
no, incluindo suas antigas colônias. Embora o racismo não possa ser dissociado de seu passado imperial e colonial, o racismo moderno perdurou por diversas vias ali onde encontrou agentes que questionaram a hierarquia racial e que produziram uma ontologia alternativa de raça e racismo. Ao tratar o sujeito branco racializado como principal referente da crítica, as perspectivas atuais induziram uma estranha forma de afasia racial que ignora os racismos anteriores e posteriores ao pensamento racial que

gravitou em torno da dicotomia branco/não branco.³⁵ Com isso, refiro-me não apenas ao racismo cultural como versões evoluídas do racismo branco, mas também aos racismos que não se enquadram na dicotomia colonizador branco/colonizado não branco.

Além de procurar alternativas não raciais fora do Ocidente, sugiro examinar comunidades excluídas no mundo não ocidental que são discriminadas por motivos que a metáfora "linha da cor" não consegue captar, como os Dáalite, os Okinawano e os Uigure. Isso poderia elucidar como as ideias e práticas do racismo moderno foram reaproveitadas para reforçar os sistemas de exclusão existentes.

Além disso, ignorar esse fenômeno subestima a instrumentalidade da racializa-

³⁵ Yasuko Takezawa. "Transcending the Western paradigm of the idea of race". *The Japanese Journal of American Studies*, n. 6, 2005, pp. 5-30.

ção em projetos de homogeneização nacionalista, especialmente em Estados não brancos e não ocidentais. Em sua análise do uso do tropo racializado "apartheid nuclear" pelo Partido Bharatiya Janata (BJP), Shampa Biswas mostra como a ênfase dos líderes nacionalistas na discriminação interestatal entre os "que têm" e os "que não têm" armas nucleares sob o Tratado de Não Proliferação Nuclear (TNP) foi paralela às suas ambições nacionalistas.³⁶ A liderança populista de Modi na Índia, segundo Catarina Kinnvall, utiliza a raça e o gênero para lidar com o sentimento de emasculação e insegurança ontológica do seu governo.³⁷

³⁶ Shampa Biswas. "'Nuclear Apartheid' as Political Position: Race as a Postcolonial Resource?". *Alternatives: Global, Local, Political*, v. 26, n. 4, 2001, pp. 485–522.

³⁷ Catarina Kinnvall. "Populism, ontological insecurity and Hindutva: Modi and the masculinization of Indian politics". *Cambridge Review of International Affairs*, v. 32, n. 3, 2019, pp. 283–302.

Como argumenta Moran Mandelbaum, com base em Jacques Lacan, o homonacionalismo de Israel mascara a discriminação contra o Outro racial e étnico-religioso para atrair a lealdade das pessoas.³⁸ Esses estudos mostram que integrar a questão racial nas RI pode esclarecer como as exclusões raciais nacionalistas existem *fora* do binário branco/não branco. Interpreto isso como um alerta contra líderes nacionalistas não brancos que invocam a "branquitude" na forma de "racismo vitimista" para justificar políticas externas que defendem o tratamento igualitário dos Estados, mas recusam direitos iguais aos seus "cidadãos" e vizinhos. Como sugere Stuart Hall, a raça é um "significante flutuante [...] sujeito a um

³⁸ Moran M. Mandelbaum. "'I'm a proud Israeli': Homonationalism, belonging and the insecurity of the Jewish-Israeli body national". *Psychoanalysis, Culture & Society*, v. 23, n. 2, 2018, pp. 160-79.

processo constante de redefinição e apropriação".³⁹ Analisar o racismo contra não brancos pode ajudar a explicar o fascínio do racismo para com os racializados e como eles se apropriaram da ideologia racial europeia para a própria cultura.⁴⁰

É claro que não estou sugerindo abandonar a "branquitude" na análise. Como argumenta Linda Alcoff, isso sacrificaria uma variável vital que explica a distribuição desigual de recursos materiais em certas sociedades.⁴¹ Na perspectiva lacaniana que apresento, trato a "branquitude" como um

³⁹ Stuart Hall. "Race, the floating signifier". Disponível em: <<https://www.mediaed.org/transcripts/Stuart-Hall-Race-the-Floating-Signifier-Transcript.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2026.

⁴⁰ Charles W. Mills. "Unwriting and unwhitening the world". In: Alexander Anievas, Nivi Manchanda e Robbie Shilliam (orgs.), *Race and Racism in International Relations: Confronting the Global Colour Line*, pp. 202-14.

⁴¹ Linda Alcoff. *The Future of "Whiteness"*. Cambridge: Polity Press, 2015.

significante poderoso que sustenta nosso investimento na racialização para compreender o apego dos sujeitos brancos e não brancos à raça. Pode ser que a ignorância racial daqueles racializados como brancos reflita não apenas a ignorância da história dos não brancos, mas a ignorância deliberada de sua *própria* história. Tal perspectiva redireciona a investigação de *como* os estudiosos das RI sustentam a ignorância racial para *por que*, nas palavras de Sabaratnam, "eles precisam afirmar e defender a respeitabilidade moral e a boa-fé do Ocidente", apesar das evidências contraditórias. Isso poderia revelar que a principal função da "branquitude" é garantir a imunidade do sujeito branco à racialização. Suponhamos que aqueles que investem em branquear a história das RI expõem as contradições inerentes às alegações de grandeza do Ocidente. Nesse caso, eles também

não revelariam nada de excepcionalmente grandioso em ser "branco". A negação persistente da raça pela disciplina torna-se então necessária para lidar com a consciência de que seus conceitos são espúrios.

A dura realidade é que, mesmo que esgotemos todas as críticas contra a "brancitude", sabemos que apenas aumentar a conscientização não é suficiente para derrubar as conotações racistas da disciplina. Reconhecer o papel positivo dos atores não brancos e não ocidentais é um passo importante, mas também insuficiente para derrubar as narrativas racializadas das RI. Se o problema da raça é realmente internacional, então é crucial complementar a análise da persistência do racismo branco com uma investigação sobre o pensamento e as práticas raciais fora da "Europa". Isso expõe ainda mais as contradições do eurocentrismo e apresenta uma dinâmica mais com-

plexa do racismo na política internacional. Como algumas sociedades se identificaram com ele? Como subverteram a suposta perfeição da "branquitude"? Para descentrar a "branquitude", não basta, portanto, transferir o centro do poder para outro lugar. Precisamos entender que a "branquitude", por mais que seus interlocutores insistam em sua solidez, é um conceito frágil. É nessa fragilidade que baseio minha análise para compreender o desejo dos racializados por hierarquias raciais.

De uma fantasia racial a outra: uma perspectiva lacaniana

A tarefa a ser realizada é investigar a persistência da hierarquia racial na política internacional. Como já mencionei, uma boa maneira de explicar isso é olhar para a própria disciplina, que é "branca" e nega a raça

como posição epistêmica. O que se segue é uma tentativa de estabelecer um modelo lacaniano. Faço isso deixando os debates disciplinares, mas contando com uma percepção crucial que eles apresentam: a reprodução discursiva da hierarquia racial afeta a política internacional. Isso coloca em primeiro plano a negação que esta seção procura captar: os agentes de Estados racializados sabem muito bem que a hierarquia racial é um mito, mas, mesmo assim, a reforçam. Nesta seção, em vez de tratar a "branquitude" apenas como um outro imponente e idealizado, eu a interpreto como um significante-mestre que incorpora o grande Outro insondável.⁴²

É útil começar com duas premissas fundamentais da psicanálise lacaniana. Pri-

⁴² Derek Hook. "Absolute Other: Lacan's 'big Other' as adjunct to critical social psychological analysis?". *Social and Personality Psychology Compass*, v. 2, n. 1, 2008, pp. 51-73.

meiro, ela postula que o sujeito tem uma falta e que qualquer busca de uma identidade coerente é impossível. Para Lacan, o Eu unificado é uma ilusão que o sujeito cria para preencher uma falta constitutiva, um preço a pagar ao entrar na ordem simbólica, o que ele chama de Grande Outro, ou simplesmente o Outro.⁴³ A identificação ocorre não porque os binários separam a plenitude do *cogito* do exterior, mas porque o sujeito busca constantemente significantes para preencher essa falta. O sujeito está dividido porque qualquer forma de identificação com os significantes disponíveis não consegue recuperar o que foi perdido ao entrar no simbólico. O sujeito é simultaneamente significado e alienado pelo Outro, uma vez que este último "carrega uma marca de dissonância irreduzível; nunca se encaixa

⁴³ Stavrakakis, *Lacan & the Political*.

no sujeito".⁴⁴ A subjetividade surge quando o sujeito sacrifica uma parte de si mesmo à "agência do significante", que lhe impõe a tarefa impossível de recuperar o que foi perdido, de tentar encobrir sua falta.

Essa falta subjetiva está ligada à segunda premissa: o Outro, de quem o sujeito busca sua plenitude, também tem uma falta. Ou seja, o simbólico não pode garantir a *jouissance* ou o prazer real perdido para sempre quando o sujeito entrou no simbólico. Considerada a "dimensão mais radical da teoria lacaniana", reconhecer a falta no Outro é crucial porque explica por que o sujeito continua se identificando, apesar das múltiplas falhas.⁴⁵ Lacan insistia em distinguir o pequeno outro, uma projeção do ego, do Outro, que é a Lei que opera no simbólico. O Outro surge quan-

⁴⁴ Slavoj Žizek. *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*. Londres: Verso, 2007, pp. 46-7.

⁴⁵ Žizek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 137.

do o sujeito se insere no domínio simbólico da linguagem, que o liga ao social por meio de tradições, instituições e vários códigos de conduta. Porém, o Outro também é a fonte da ansiedade do sujeito porque, com toda a sua suposta autoridade, ainda não consegue preencher a falta do sujeito. O Outro não existe além do "status de pressuposição" e nunca é totalmente confirmado, a não ser por meio das criações fantasiosas do sujeito.⁴⁶ A eficácia simbólica do Outro reside tanto na sua "autoridade hipotética" quanto na consciência do sujeito sobre sua aparência: o sujeito precisa do Outro, por isso precisa agir como se ele existisse. É a falta no Outro, e não a falta do sujeito, que sustenta a ansiedade do sujeito e seu desejo de plenitude.

Reconhecer as carências subjetivas e objetivas beneficia minha análise de três

⁴⁶ Hook, "Absolute Other", p. 60.

maneiras. Primeiro, evita relatos essencializados sobre o sujeito. Interpretar o sujeito racializado como tendo uma falta põe em primeiro plano a compreensão da "dependência sociossimbólica de [sua] subjetividade", o que nos permite explorar as várias maneiras pelas quais eles constituem sua identidade.⁴⁷ Em segundo lugar, a interação do sujeito com uma ampla gama de significantes é fundamental para ir além da interpretação das oposições binárias existentes, como branco/não branco, colonizador/colonizado, Ocidente/não Ocidente, como únicas fontes de subjetividades. Embora a ordem simbólica racial imponha limites, a falta no Outro nos diz que o sujeito não se limita ao que "existe". Em vez disso, ela leva o sujeito a criar diferentes meios para reviver

⁴⁷ Jason Glynos e Yannis Stavrakakis. "Lacan and political subjectivity: Fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory". *Subjectivity*, v. 24, n. 1, 2008, pp. 256–74.

a *jouissance* irrecuperável.⁴⁸ Por fim, ajuda a explicar o objeto-causa do desejo que impulsiona as fantasias raciais subjetivas. Parafraseando Derek Hook, integrar a falta no Outro nos impede de ver o Outro como uma figura singular e poderosa (de um "homem branco") e nos obriga a examiná-lo em termos de sua função.⁴⁹ O objetivo da abordagem lacaniana que proponho não é tornar o Outro cognoscível. Trata-se, antes, de elucidar como a falta do sujeito se relaciona com a falta no Outro.

A questão é: como o Outro, apesar da sua imperfeição, continua a ser um centro de autoridade? Como podemos teorizar o investimento na ordem racializada, pressupondo o seu vazio, em vez de vê-la como uma ân-

⁴⁸ Mari Ruti. "The fall of fantasies: A Lacanian reading of lack". *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 56, n. 2, 2008, pp. 483-508.

⁴⁹ Hook, "Absolute other", pp. 51-73.

cora de estabilidade? Por onde começamos, se não por uma ideia fixa de "branquitude"? Aqui, é essencial enfatizar que, de uma perspectiva lacaniana, a raça é irreduzível ao nível psicológico do ego e sua relação entre o "eu" racista e o "outro" racializado. Como argumenta Kalpana Seshadri-Crooks, fazer isso é assumir erroneamente que a raça é uma "construção ilusória e narcisista, e que o racismo é uma defesa do ego".⁵⁰ Assim, o objetivo da abordagem psicanalítica lacaniana é determinar como o significante-mestre, neste caso, "branquitude", confere aos significantes branco, negro, amarelo, e assim por diante, uma posição na cadeia significante. Isso nos impede de analisar o racismo como um problema de consciência e a "branquitude" como uma posição subjetiva. Em vez disso, questiona o que o significante-mestre

⁵⁰ Seshadri-Crooks, *Desiring "Whiteness"*, p. 32.

da "branquitude" representa em relação ao significado e ao tipo de fantasia que sustenta a ordem simbólica racial.

A identificação sustenta a relação do sujeito com o Outro a partir de tentativas de se constituir no social. Lacan postula duas ordens importantes de identificação. A ordem imaginária é o domínio das imagens, em que o sujeito deriva a ideia de um "Eu perfeito". A unidade percebida no imaginário resulta do fascínio pela imagem no espelho, o "ego ideal". Isso se tornará uma referência importante para a autopercepção do sujeito dentro da ordem simbólica. Ao contrário do imaginário, o simbólico é algo "sobrepuesto", porque o sujeito não consegue resolver seu senso de ambiguidade no imaginário. Žižek resume a relação entre as duas ordens da seguinte forma:

"[A] identificação imaginária é a identificação com a imagem em que parece-

mos agradáveis a nós mesmos, com a imagem que representa 'o que gostaríamos de ser', e a identificação simbólica, a identificação com o próprio lugar *de onde* estamos sendo observados, *de onde* olhamos para nós mesmos de modo a parecermos agradáveis a nós mesmos, dignos de amor".⁵¹

O crucial é notar que o desejo sustenta a identificação. Identificações imaginárias e simbólicas não significam "imitar" o Outro (não branco querendo ser caucasiano). É, antes, uma forma de se ver à imagem do Outro (identificando-se com a "plenitude" ou "humanidade" que a "branquitude" significa). O que Lacan quer dizer com "o desejo é o desejo do desejo do Outro" é que o desejo é o desejo de adquirir a unidade per-

⁵¹ Stavrakakis, *Lacan & the Political*.

cebida do Outro e *de ser* o desejo do Outro.

No entanto, o sujeito não pode saber o que o Outro deseja, porque o Outro tem uma falta. A consciência da falta do Outro surge quando o sujeito se depara com o Real, o resquício pré-simbólico do que não pode ser significado. O que sustenta o desejo, apesar dos fracassos da identificação, ou seja, do fracasso do simbólico em proporcionar *jouissance*, é a fantasia. As fantasias são cenários que tornam "suportável" a falta no Outro — elas mantêm o sujeito que tem falta como um sujeito desejante.⁵² Reconhecer o papel das fantasias nas RI ajuda a explicar por que os indivíduos continuam investidos em identificações específicas, como "patriotas americanos brancos", mesmo que elas conduzam a resultados

⁵² Žizek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 116.

catastróficos.⁵³ Poderíamos associar identificações imaginárias às autopercepções do Estado e às identificações simbólicas como imagens nacionais criadas para obter (des)reconhecimento de outros Estados. O sistema internacional é o Outro capaz de causar estragos no ego ideal do Estado, que é o Eu nacional. Como argumenta Vieira, as autoimagens dos Estados pós-coloniais continuam assombradas por uma falta motivada pela ansiedade, pelo desejo de se identificar com o colonizador branco.⁵⁴ Uma perspectiva lacaniana da ansiedade reforça essa interpretação. A ansiedade surge não quando o sujeito se depara com a própria falta, mas quando a fantasia não consegue encobrir a falta no Outro e, ao mesmo tempo, quando o sujeito encontra um objeto no

⁵³ Stavrakakis, *Lacan & the Political*.

⁵⁴ Eberle, "Narrative, desire, ontological security, transgression".

lugar dessa falta.

De acordo com Seshadri-Crooks, o significante-mestre "branquitude" gera ansiedade nos racializados porque impede seu acesso a partes da ordem simbólica, mascarando-a como "plena".⁵⁵ Partindo da afirmação lacaniana de que o sexo não pode ser captado no simbólico, ela argumenta que "a diferença racial tenta compensar o fracasso da linguagem em relação ao sexo".⁵⁶ Ao contrário do sexo, que não pode ser significado, a raça depende da "branquitude", que atua para oferecer uma plenitude perpétua. Para o sujeito racializado não branco, a "branquitude" esmaga a fantasia de se tornar humano, pois se apresenta como um significante do ser onde não deveria haver nenhum (o ser é não significável). Isso ecoa a abordagem lacaniana

⁵⁵ Seshadri-Crooks, *Desiring "Whiteness"*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

de Frantz Fanon em relação ao racismo e ao *nègre*, quando ele argumenta que, no simbólico racializado, a diferença entre os homens e mulheres *antinegros* desmorona, pois ambos se ressentem de ser "negros" e buscam se tornar "brancos".⁵⁷ A função significativa da raça é estabelecer diferenças de acordo com uma hierarquia fixa baseada na visibilidade, algo que as identificações sexuais não conseguem fazer. Os fatores "visíveis" permitem que o significante "branquitude" escape da contingência histórica da raça que induz a ansiedade do sujeito. Como mostrarei adiante, a militarização ("masculina") não transformou a imagem que o Ocidente tinha do Japão como um Estado inferior e efeminado, de modo que os japoneses investiram ainda

⁵⁷ Lewis R. Gordon. "Through the zone of nonbeing: A reading of *Black Skin, White Masks* in celebration of Fanon's eightieth birthday". *The CLR James Journal*, v. 11, n. 1, 2005, pp. 1-43.

mais na hierarquização racial.

Interpretar a "branquitude" como um significante-mestre, em vez de posições do sujeito, ilustra meu argumento anterior de que, quando um sujeito racializado se identifica com a "branquitude", não é a pele branca que ele deseja, mas a posição que o significante "branquitude" ocupa (superioridade, civilização, status etc.). Para o sujeito racializado, especialmente se ele não for branco, qualquer tentativa de se identificar com a "branquitude" está fadada ao fracasso. É impossível tornar-se o desejo do Outro porque, para retomar a interpretação psicanalítica de Fanon, qualquer tentativa de se identificar como "branco" só leva a uma "falha do motor": o sujeito negro é incompleto porque não é branco, mas quando tenta ser branco torna-se uma ameaça, ou seja,

indesejável aos olhos do homem branco.⁵⁸ A incapacidade de capturar o Real não significável no Outro é o que impulsiona ainda mais o desejo da *jouissance*, de modo que, quando a fantasia entra em colapso, o sujeito não branco percebe a impossibilidade de se identificar plenamente com o simbólico racial. Ele então tende a construir outras fantasias que suturam sua ansiedade. Nesse sentido, a ansiedade é produtiva. Como argumenta Andreja Zevnik, o objetivo da fantasia pós-racial dos Estados Unidos é agir como se o racismo não existisse, apesar das tentativas dos movimentos pelos direitos dos negros de provar o contrário.⁵⁹

⁵⁸ Frantz Fanon. *Black Skin, White Masks*. Nova York: Grove Press, 2008. [Ed. bras.: *Pele Negra, máscaras brancas*. Trad. Raquel Camargo e Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.]

⁵⁹ Andreja Zevnik. "Society as social fantasy: Black communities trapped between racism and a struggle for political recognition". *Political Psychology*, v. 38, n. 4,

O perigo amarelo funcionava com lógica semelhante: os europeus demonizavam os japoneses para sustentar o mito da supremacia branca. Nesse caso, podemos ver a natureza dupla da fantasia racial branca: o lado beatífico, que promete plenitude para o sujeito branco racializado; e o lado hediondo, que mantém a violência racial contra o sujeito não branco.⁶⁰

Contudo, não devemos excluir o lado produtivo da ansiedade para manter a fantasia racial branca. O esvaziamento do simbólico através da exposição da fraude da "branquitude" cria um vazio a ser preenchido. A compreensão do sujeito da falta no simbólico racializado pode levar a duas coisas. A primeira é o que Lacan chama de "separação", ou o processo de desa-

2017, pp. 621-35.

⁶⁰ Eberle, "Narrative, desire, ontological security, transgression".

alienação do sujeito da autoridade do Outro. Aqui, o sujeito "atravessa" as fantasias que sustentam o desejo de plenitude e aceita sua impossibilidade inerente.⁶¹ Na interpretação de Fanon feita por Peter Hudson, ele descreve esse processo como a mudança do colonizado, que passa da identificação com a "branquitude" como forma de escapar da miséria colonial para a "destruição de seu apego à 'branquitude'".⁶² Somente ao aceitar que o Outro não pode preencher o vazio é que o sujeito negro pode começar a explorar formas alternativas de ser.

⁶¹ Slavoj Žizek. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Londres: Verso, 2009. [Ed. bras.: *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad. Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2016.]

⁶² Peter Hudson. "The state and the colonial unconscious". *Social Dynamics*, v. 39, n. 2, 2013, pp. 263-77; Derek Hook. "Fanon via Lacan, or Decolonization by psychoanalytic means ...?". *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 51, n. 4, 2020, pp. 305-19.

A segunda coisa é a criação de uma nova fantasia para substituir a antiga. A recusa em se identificar com a "branquitude" não destrói a ordem. Em vez disso, produz um sujeito racializado e ansioso, que "vive na fantasia o tempo todo". Embora as práticas anticolonialistas e antirracistas sejam uma *cause célèbre*, é preciso lembrar o aviso de Lacan: "As aspirações revolucionárias têm apenas uma possibilidade: sempre acabar no discurso do senhor".⁶³ Como a armadilha sedutora da fantasia como meio para alcançar a plenitude é tão forte, o colapso da fantasia não garante o colapso do simbólico como Lei; apenas esvazia o lugar do significante dominante atual para dar lugar a um novo. O fanatismo por trás da lógica política do apartheid "somente para brancos" na África do Sul e do leni-

⁶³ Stavrakakis, *Lacan & the Political*, p. 12.

nismo demonstra que a consequência de uma fantasia quebrada não é o seu fim, mas tentativas mais destrutivas de mantê-la viva.⁶⁴ Talvez seja por isso que, em *Os condenados da terra*, Fanon sublinhou a importância de "recomeçar do zero" para os Estados recém-independentes, pois o colonialismo deixou um legado duradouro nas mentes dos intelectuais colonizados e dos novos gestores.⁶⁵

Em outras palavras, a estrutura laciana focada na falta do Outro nos permite aprofundar os apegos do sujeito racializado aos significantes raciais. A falta do Outro torna o significante raça portátil e

⁶⁴ Jason Glynos e David Howarth. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Abingdon: Routledge, 2017.

⁶⁵ Frantz Fanon. *Os condenados da terra*. Trad. de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

aberto a qualquer pessoa que se identifique com a hierarquia racial para alcançar a plenitude. O vazio simbólico permite que o sujeito racializado perfure a linha da cor ao perceber que a "branquitude" não pode mais satisfazer seu desejo. Isso, no entanto, não leva automaticamente à separação da hierarquia racial. Abandonar a promessa de plenitude que a superioridade racial oferece não é fácil. Daí a negação racial da raça: o sujeito racializado sabe muito bem que a hierarquia racial é um mito, mas mesmo assim fantasia como se fosse real. O que ocorre é uma transferência da identificação com a "branquitude" para a perfuração de sua "plenitude", um movimento de uma fantasia racial para outra, mascarando o vazio que produz a subjetividade. Essa nova fantasia racial promete realização e gera violência, como demonstra o caso do Japão.

Japão – Confrontando a ordem racial mundial

Aplico aqui a leitura lacaniana da raça ao caso da transição do Japão, de uma nação pré-moderna para um Estado-nação moderno. O flerte japonês com a ordem racial branca europeia e seu subsequente afastamento ambivalente indicam, por um lado, a eficiência simbólica do Outro como fonte de satisfação da falta subjetiva do Japão. Por outro lado, mostram como a incapacidade da ordem racial branca de proporcionar ao Japão um sentimento de identidade levou o país a construir fantasias alternativas de superioridade racial para preencher o vazio. Também demonstro, ao analisar o envolvimento do Japão com o racismo ocidental, como o significante-mestre da "branquitude" não é estático e pode ser renegociado e perfurado. Examino a trajetória do discurso

sobre o racismo desde o período Meiji até a Segunda Guerra Mundial, a partir da perspectiva de importantes figuras políticas estatais e não estatais que influenciaram as visões do Japão sobre as diferenças raciais.

Vários estudos já demonstraram a importância do encontro do Japão com o Ocidente.⁶⁶ No entanto, eles não abordam a raça como um significante de "plena" pertença e superioridade no sistema internacional eurocêntrico e seu impacto sobre a atitude ambivalente do Japão em relação ao racismo desde o fim do século 18. O caso do Japão é particularmente esclarecedor porque é o primeiro país asiático a

⁶⁶ Shogo Suzuki. *Civilization and Empire: China and Japan's Encounter with European International Society*. Abingdon: Routledge, 2009; Ayşe Zarakol. *After Defeat: How the East Learned to Live with the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; Xavier Guillaume. *International Relations and Identity: A Dialogical Approach*. Abingdon: Routledge, 2011.

adotar a fórmula da modernização do Estado-nação, da qual a racialização era parte integrante. Também elucida como uma sociedade racializada utilizou uma "visão de mundo racializada" contra seus vizinhos e contra o próprio arquiteto da ideologia racial, o Ocidente.⁶⁷ Uma perspectiva lacaniana baseada nas construções fantasiosas do sujeito para encobrir a falta do Outro simbólico racial explica melhor esse fenômeno do que uma análise ancorada apenas em dicotomias e identidades rígidas entre branco/não branco, ocidental/não ocidental. Se insistirmos que o racismo é exclusivamente uma importação europeia, uma questão de "branquitude"

⁶⁷ Rotem Kowner e Walter Demel. "Modern East Asia and the rise of racial thought: Possible links, unique features and unsettled issues". In: Rotem Kowner e Walter Demel (orgs.). *Race and Racism in Modern East Asia: Western and Eastern Constructions*. Leiden: Brill, 2015, pp. 1-40.

com a qual o Japão racializado se debate perpetuamente como um "outro inferior", corremos o risco de ignorar o pensamento e as práticas raciais do Japão.

Fiel à afirmação do modelo de que o Outro não é totalmente conhecível, a identificação do Japão com a hierarquia racial internacional deve ser entendida como transcendendo o mimetismo ou imitação do Ocidente. O pensamento e as práticas raciais do Japão não eram uma réplica do Ocidente, sinalizando, como mencionei anteriormente, que o simbólico não podia ser "subjetivado". Em vez disso, dependia da mediação da raça como um significante de status da ordem simbólica internacional que prometia dar ao Japão um sentimento de plenitude. Como argumenta Yasuko Takezawa, traduzir "raça" no Japão significa "transformar a posição do Japão" para se tornar respeitável "para seus Outros geo-

políticos".⁶⁸ Uma leitura lacaniana examina o papel crucial da raça na identificação do país com uma ordem internacional racializada, ou seja, como o flerte do Japão com fantasias de igualdade racial com o Ocidente e superioridade racial sobre o "resto" (que em algum momento incluiu o "Ocidente") pode ser interpretado como tentativas de lidar com a falta do Outro.

Embora se possa argumentar que o Japão praticou a "forma mais extrema de políticas racistas rudimentares" no Leste Asiático antes da Era dos Descobrimentos, foi somente após seu humilhante encontro com o Ocidente que ele adotou visões raciais modernas.⁶⁹ Como vamos mostrar, embora os japoneses não tivessem uma

⁶⁸ Yasuko Takezawa. "Translating and transforming 'race': Early Meiji period textbooks". *Japanese Studies*, v. 35, n. 1, 2015, pp. 5-21.

⁶⁹ Kowner e Demel, "Modern East Asia".

ideia clara do racismo moderno, sua apropriação demonstra que a raça é um significante vazio que pode adquirir significado dependendo do contexto e do propósito. No entanto, sua identificação com a ordem racial também formou a imagem de um Eu japonês ideal baseado na fantasia da superioridade racial, que a ordem racial branca não pode satisfazer. A fantasia racial do Japão, por assim dizer, encobriu a falta do Outro. O objetivo de substituir o significante-mestre "branquitude" pela "superioridade racial do Japão" era duplo: justificar uma ordem regional liderada pelo Japão e restabelecer sua autoimagem de superioridade perdida em seus encontros com o Ocidente. A dependência sociossimbólica do Japão estruturou sua fantasia de um Eu ideal.

Como um país em contato mínimo com o mundo exterior por mais de dois séculos desenvolveu o racismo? É importante en-

tender que a identificação imaginária do Japão, ou "o que ele gostaria de ser", ocorreu antes do colonialismo europeu. A ordem simbólica que enfrentou essa identificação imaginária não era racial. Baseava-se no mundo sinocêntrico que o Japão do Período Edo se recusava a reconhecer, pois negava sua imagem ideal de superioridade civilizacional e divindade imperial baseada na crença de que o Japão "é a terra dos deuses". A separação hierárquica confucionista chinesa entre os civilizados (*ka*) e os bárbaros (*i*) influenciou essa autopercepção e se entrelaçou com uma compreensão nativista da noção japonesa de ordem mundial, concebendo uma "hierarquia normativa dos povos".⁷⁰ Como observa o historiador Ronald Toby, o Japão (tal como a China) ocultou cer-

⁷⁰ Ronald P. Toby. *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

tos aspectos da realidade para "preservar uma imagem desejada", e foi o autoisolamento do país, combinado com o poder do governo militar do Edo (*bakufu*) para controlar as relações externas, que lhes permitiu construir uma ordem simbólica em torno da sua percepção de centralidade, autônoma em relação à ordem mundial sinocêntrica.⁷¹

Apesar de seu rigoroso sistema sociopolítico hierárquico, o Japão não tinha uma ideologia racial nos séculos 17 e 18. Embora a aparência, como roupas e penteados, fosse essencial para transmitir status, as gradações sociais de função, decência e submissão definiam a exclusão no Japão pré-Meiji.⁷² A cor da pele marcava a classe social, não a raça. Por exemplo, o Japão importou dos costumes aristocráticos chine-

⁷¹ Toby, *State and Diplomacy*.

⁷² Tessa Morris-Suzuki. *Re-Inventing Japan: Time, Space, Nation*. Abingdon: Routledge, 2015.

ses os cosméticos para clarear a pele (*oshiroi*). A pele escura já tinha uma conotação negativa antes do encontro dos chineses com os africanos escravizados durante a dinastia Song (960–1279), pois era associada à classe camponesa, mais exposta ao sol.⁷³ Não obstante, a ausência de uma ideologia racial coerente no Japão antes do colonialismo europeu não impediu práticas com conotações raciais que foram influenciadas por interações externas.⁷⁴ A política de expulsar mulheres japonesas que mantinham relações íntimas com portugueses, então chamados de "bárbaros do sul" (*nanban-jin*), e posteriormente crianças de ascen-

⁷³ John G. Russell. "The other: The Black presence in the Japanese experience". In: Michael Weiner (org.). *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. Abingdon: Routledge, 2009, pp. 84–115.

⁷⁴ Rotem Kowner e Walter Demel (orgs.), *Race and Racism in Modern East Asia*.

dência mista, por medo da miscigenação, ecoa, embora em escala diferente, nas políticas coloniais holandesas e britânicas no Sudeste Asiático.⁷⁵ Se tomarmos isso como um precedente para a atual discriminação contra os *hafu*, ou japoneses mestiços, é discutível que a autoimagem ideal do Japão tenha encontrado seu caminho através de várias reconstruções da ordem simbólica ao longo do tempo e do espaço.

Identificação com a "branquitude" como civilização

A ordem centrada no Japão desmoronou com o advento da expansão ocidental no Leste Asiático. Durante a Restauração Meiji, o Japão optou por deixar a Ásia (*datsu-A*

⁷⁵ Anne Laura Stoler. *Race and the Education of Desire*. Durham: Duke University Press, 1995.

ron) e identificou-se com a ordem simbólica ocidental. O resultado das Guerras do Ópio pode ser interpretado como uma revelação da falta do Outro chinês. A identificação com as noções chinesas de superioridade tornou-se insustentável, pois as figuras japonesas viam a China como um "modelo negativo" de civilização. Nesse período, o gênero, e não ainda a raça, sinalizava a diferenciação entre o Japão "masculino" e "forte" e a China "feminina" e "fraca". Eles acreditavam que o país sofreria destino semelhante se o Japão seguisse o caminho chinês de relutância em aprender com o Ocidente.⁷⁶ A estrutura fantasiosa da ordem mundial centrada no Japão, que lhes permitiu reconstruir o modelo chinês para reforçar a autoridade japonesa, entrou

⁷⁶ Sushila Narsimhan. *Japanese Perceptions of China in the Nineteenth Century: Influence of Fukuzawa Yukichi*. Nova Délhi: Phoenix Publishing House, 1999.

em colapso. Esse encontro com a realidade provocou uma ansiedade em busca de outro modelo fantasioso que sustentasse o desejo de se identificar com algo que significasse civilização. Para o Japão, esse algo era o Ocidente. O único problema era que o Ocidente equiparava civilização a raça; nessa hierarquia racial, a cor da pele "amarela" dos japoneses indicava automaticamente inferioridade. O sujeito japonês com falta perguntou: como eu poderia me tornar o desejo do Outro ocidental?

A reconfiguração do conceito de raça foi uma das tentativas do Japão de se identificar com a ordem simbólica racializada ocidental e, assim, buscar a identidade nacional "japonesa". De acordo com Tessa Morris-Suzuki, as ideias ocidentais influenciaram a divisão entre interno e externo durante o período Meiji de duas maneiras. Em primeiro lugar, os japoneses adotaram uma

noção atenuada de cidadania, assumindo que todas as pessoas dentro do recém-fundado Estado-nação eram "japonesas" vinculadas pelo "dever de lealdade".⁷⁷ Para reforçar essa nova ordem social, os líderes Meiji chamaram o Estado-nação de Estado-família (*Kazoku-kokka*), em que todos os membros agiam como uma comunidade sob a liderança paternal do imperador. Em segundo lugar, e crucial para estabelecer a diferença, foi a importação da raça (*jinshu*) e do *Volk*, ou grupo étnico (*minzoku*), em um período em que o darwinismo social e o racismo científico eram populares no Ocidente. Embora intelectuais e figuras políticas optassem pela palavra *minzoku* para se referir às características únicas do Japão, em vez de *jinshu*, que evocava as teorias científicas raciais ocidentais, intelectuais e

⁷⁷ Morris-Suzuki, *Re-Inventing Japan*.

dirigentes usavam os dois termos de forma intercambiável.⁷⁸ Pode-se argumentar que esses conceitos foram adotados do acervo de significantes para consolidar uma identidade de Estado-nação e se identificar com a ordem racial branca.

Curiosamente, o pioneiro do *datsu-Aron*, Fukuzawa Yukichi, também popularizou a racialização ocidental com base na teoria racial de Johann Friedrich Blumenbach. Ele afirmou que o objetivo de seu livro best-seller *Sekai kunizukushi* (*Todos os países do mundo*) baseava-se em sua crença de que "a fonte da fortuna e da infelicidade sob o céu nada mais é do que a inteligência e a estupidez das pessoas". Isso implicava que o caminho do Japão para a civilização dependia do aprendizado sobre as cinco raças do mundo e da imitação do estilo de vida

⁷⁸ Ibid.

das pessoas pertencentes à raça "civilizada", ou seja, pessoas dos Estados Unidos, Inglaterra, França, Alemanha e Holanda.⁷⁹ Fukuzawa chegou a argumentar que os déficits intrínsecos do seu povo eram os responsáveis pela queda do Império Espanhol, e que o Japão estava em transição de nação semicivilizada para civilizada.⁸⁰ A modernização da educação incluiu o aprendizado a partir de traduções japonesas de livros de geografia estrangeiros, que refletiam não apenas a categorização racial ocidental, mas também os esforços japoneses para conhecer sua posição na ordem simbólica.

Não é difícil detectar um sentimento de inferioridade por trás dessas interpretações. Afinal, apesar dos esforços do Japão para se identificar com a ordem racial branca, o

⁷⁹ Takezawa, "Translating and transforming 'race'".

⁸⁰ Michael Weiner (org.). *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. Abingdon: Routledge, 2009.

discurso ocidental refletia uma visão ambivalente do Japão, o que causava ansiedade entre os japoneses. As visões orientalistas do Japão pré-moderno retratavam o país como uma "terra dos brinquedos" exótica e inofensiva, repleta de artistas e mulheres bonitas, o que não coincidia exatamente com a imagem de um Japão que resistia à invasão ocidental.⁸¹ Durante esse período, ideologias raciais e hostilidade contra não brancos já estavam estabelecidas nos Estados Unidos e na Europa. Teorias social-darwinistas sobre raça eram predominantes, e o Japão, como raça mongoloide, era considerado inferior aos caucasianos. No entanto, embora o Ocidente nunca tratasse o Japão como racialmente igual, os "raciologistas" e "impressionistas" do início do século 18 diferenciavam os chineses dos japoneses, com-

⁸¹ Kowner, "Lighter than yellow, but not enough".

parando as características físicas variadas destes últimos, incluindo a cor da pele, com as dos povos do sul da França, dos portugueses, espanhóis e judeus.⁸² Entretanto, essas visões que exaltavam a singularidade japonesa entre as raças amarelas desapareceram à medida que o Japão começou a ganhar poder, o que ficou evidente durante a assinatura do Tratado de Shimonoseki, que ameaçava o domínio europeu no Leste Asiático. Os japoneses, vistos como uma raça amarela superior, passaram a representar o perigo amarelo e foram novamente relegados à posição de iguais entre as raças amarelas inferiores.

A identificação do Japão moderno com a ordem racial ocidental estava repleta de fantasias concorrentes que podem ser interpretadas como meios para sustentar o

⁸² Ibid.

desejo da "branquitude" como civilização. Essas fantasias surgiram da ansiedade do Japão perante a sua inferioridade internalizada em relação ao Outro. Os debates sobre a política de residência mista refletiram isso, com alguns argumentando que a inferioridade inerente dos japoneses os tornava incapazes de competir com o Ocidente ou mesmo de avançar para o mundo exterior.⁸³ Alguns defensores da "teoria do sangue misto", como Takahashi Yoshio, autor de *Nihon Jinshu Kairyoron* (*Melhoria da raça japonesa*), sugeriram que a miscigenação com ocidentais poderia elevar o status racial do Japão. Teorias semelhantes que surgiram tiveram influência na formulação de políticas nacionais; o então primeiro-ministro Ito Hirobumi chegou a consul-

⁸³ Eiji Oguma. *A Genealogy of 'Japanese' Self-Images*. Melbourne: TransPacific Press, 2002.

tar ninguém menos que o darwinista social Herbert Spencer, que se opôs à ideia por considerá-la desastrosa, citando o exemplo da América Latina.⁸⁴ De fato, a questão de como os japoneses "inferiores" poderiam alcançar um status de superioridade na política internacional desencadeou um debate entre eugenistas e nacionalistas sobre como criar um Novo Japão (*shin nippon*) com um Novo Japonês.⁸⁵

O declínio da fé simbólica na ordem racial ocidental começou no fim do período Meiji. Embora a ideia da superioridade racial caucasiana não fosse bem aceita por outros, isso não levou o Japão a "atravessar a fanta-

⁸⁴ Micheal Weiner. "'Self' and 'Other' in Imperial Japan". In: Michael Weiner (org.). *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. Abingdon: Routledge, 2009, pp. 1-20.

⁸⁵ Jennifer Robertson. "Blood talks: Eugenic modernity and the creation of new Japanese". *History and Anthropology*, v. 13, n., 3 2002, pp. 191-216.

sia"; em vez disso, ele prosseguiu na construção de fantasias raciais. Os defensores da teoria do "sangue puro", como o conselheiro imperial e reitor da Universidade de Tóquio Kato Hiroyuki, argumentavam que a miscigenação "levaria à transformação racial, não ao aprimoramento da raça", manchando a pureza do sangue japonês.⁸⁶ No fim do período Meiji, quando o Japão tinha uma consciência nacional consolidada, com o poder militar e econômico esperado de um Estado poderoso no cenário internacional, os dirigentes e intelectuais japoneses perceberam que a civilização não era exclusiva da raça branca. Na linguagem lacaniana, esse encontro com o Real revelou a ineficácia simbólica da "branquitude" e a ausência da *jouissance* esperada. Mas, nesse momento, os japoneses racializados e ansiosos ainda

⁸⁶ Robertson, "Blood talks", p. 198.

aderiam à fantasia de igualar os japoneses à raça branca como principal meio de encobrir a falta simbólica. Os livros didáticos de geografia começaram a se desviar das formas anteriores de traduzir os textos ocidentais de classificação racial dos povos, passando a exaltar a raça japonesa como igual à caucasiana e, portanto, superior às outras raças, incluindo as "outras" raças amarelas.⁸⁷ Um exemplo proeminente é a teoria de Taguchi Ukichi, que adotou a ciência ocidental para argumentar que os japoneses não faziam parte da raça amarela, mas pertenciam à raça ariana. A rápida modernização do Japão demonstrou sua superioridade racial sobre as raças amarela e ariana.⁸⁸

Como mencionado, as fantasias têm dois lados. No caso do Japão, o lado beatífi-

⁸⁷ Takezawa, "Translating and transforming "race".

⁸⁸ Oguma, *A Genealogy of "Japanese" Self-Images*.

co consistia em uma sensação de "coerência" ao se identificar com os preceitos raciais do Ocidente; o lado hediondo consistia em diferenciar a raça japonesa superior das *outras*. Sustentando o desejo de um status internacional e de uma identidade nacional estava a construção do sistema de hierarquia racial do Japão, baseado na pureza racial, e não na cor da pele. Os japoneses diferenciaram-se daqueles racializados como "amarelos". O Japão posicionou-se entre os ocidentais "civilizados". Ao mesmo tempo, retrataram-se os habitantes de Okinawa, os Ainu, os indígenas de Taiwan, os chineses, os coreanos e os africanos, entre outros, como "selvagens" e "povos atrasados" no Pavilhão Humano de 1903, que tinha como objetivo mostrar as diferentes raças do mundo. Como veremos, os japoneses manteriam essas categorizações, mas numa configuração racial diferente, que justifica-

ria ainda mais as ambições imperiais do Japão e concretizaria a identidade nacional e, em última análise, a sua saída ambivalente da ordem simbólica racial branca.

Perfurar as linhas de cor e a "nação" japonesa superior

É importante reiterar que, embora os japoneses se identificassem com a "branquitude", isso não significa que sua ideia de raça como um significante de superioridade fosse fixa. Foi assim que eles lidaram com o dilema confuso de superar a raça como padrão de civilização. Essa incapacidade de ser o desejo do Outro, de ser reconhecido pela ordem racial do Ocidente, parecia inevitável. Como observa Cemil Aydin, o não ocidental se debatia com o olhar ocidental que vê o não ocidental como incapaz de cumprir os requisitos dos "padrões de civilização em

decorrência de defeitos em sua composição racial, dogmatismo religioso e caráter cultural".⁸⁹ O significante-mestre, como mencionado, está ligado a outros significantes que poderiam manter a lógica da fantasia.

De fato, a política internacional do Japão também consistia em poder cultural. Além de se envolver em guerras militares, o Japão lançou uma campanha artística para ganhar status internacional. A "guerra estética", incluindo artes plásticas e industriais, fazia parte da política do país para evitar a colonização e angariar a simpatia pró-japonesa durante a Guerra Russo-Japonesa.⁹⁰ A exposição artística do Japão na Feira Mundial de St. Louis, em 1904, rendeu ao país o reconhecimento de "uma das primeiras nações do

⁸⁹ Cemil Aydin. *The Politics of Anti-Westernism in Asia*. Nova York: Columbia University Press, 2007, pp. 40-3.

⁹⁰ Miya Mizuta. "'Fair Japan': On art and war at the Saint Louis World's Fair, 1904". *Discourse*, v. 28, n. 1, 2008, pp. 28-52.

mundo". Talvez inadvertidamente, também demonstrou a superioridade japonesa através da exibição da "raça peluda" dos Ainu, com o objetivo de expor para os ocidentais que, tal como eles, os japoneses também tinham os seus "selvagens". O significante racial funcionou eficazmente para ambos os lados. Para alguns antropólogos ocidentais, os Ainu que viviam nas disputadas ilhas Sakhalin eram "brancos" conquistados pelos japoneses, sugerindo que estes poderiam vencer a Rússia.⁹¹ De fato, ao fim da Guerra Russo-Japonesa, em 1905, o Japão não só ganhou reconhecimento internacional como também provou que a civilização não pertencia apenas à raça branca. Em outras palavras, revelou a falta no Outro: o significante-mestre "branquitude" não podia mais garantir um sentido de plenitude.

⁹¹ Mizuta, "'Fair Japan'".

No entanto, o Ocidente estava profundamente comprometido com o que a "branquitude" significava para ele. Precisava encobrir sua falta para manter a "branquitude" como o significante-mestre de superioridade e civilização. A ansiedade induzida por um "intruso" que perfurava a ordem simbólica racial branca ampliou as fantasias racistas americanas e europeias em relação aos amarelos, particularmente os japoneses.⁹² É possível argumentar que o maior obstáculo para o Japão não residia nas representações de gênero, pois ele já havia cumprido o requisito básico da masculinidade: modernização militar e vitória. Mais uma vez, quando o Japão se aproximou de "embranquecer", aos olhos ocidentais,

⁹² Rotem Kowner. "Between contempt and fear: Western racial construction of East Asians since 1800". In: Rotem Kowner e Walter Demel (orgs.), *Race and Racism in Modern East Asia*, pp. 87-126.

ele deixou de ser um país exótico, gentil e efeminado para se tornar uma ameaça. Os europeus, especialmente os alemães, viram a vitória japonesa como ameaça ao cristianismo e ao domínio racial branco. A discriminação contra os imigrantes japoneses se intensificou nos Estados Unidos. Enquanto o Acordo de Cavalheiros de Roosevelt buscava limitar a imigração japonesa de maneira "amigável", os governos locais, especialmente na Califórnia, promoviam a segregação racial dos mongólicos (principalmente japoneses).⁹³ Talvez o golpe mais significativo tenha sido a recusa do Ocidente de aceitar a "Proposta de Igualdade Racial" do Japão durante a Conferência de Paz de Paris, em 1919. Dadas as políticas racialmente discriminatórias nas suas colônias, promover a igualdade racial universal não era

⁹³ Kowner, "Between contempt and fear".

o objetivo do Japão. O objetivo era garantir para si um estatuto igual ao do Ocidente. Por outras palavras, apesar do progresso tecnológico e político do Japão, o Ocidente não estava disposto a aceitá-lo como um igual em termos raciais.⁹⁴

De uma perspectiva lacaniana, a situação do Japão pode ser interpretada como a de um sujeito com falta que se encontra traumatizado quando, ao alcançar o objeto do desejo (o status de potência global), não encontra nenhuma *jouissance* real. Uma fantasia foi então construída em torno do contínuo sentimento de insegurança subjetiva do Japão e do crescente desinteresse em se identificar com a "branquitude". Teorias raciais (*jinshuron*) que surgiram durante a Guerra Russo-Japonesa foram

⁹⁴ Naoko Shimazu. *Japan, Race and Equality*. Londres: Routledge, 1998.

usadas para combater a agressão ocidental, particularmente durante a Segunda Guerra Mundial. Os princípios do *jinshuron* variavam do asianismo à "fuga da Ásia". Por exemplo, alguns intelectuais e políticos argumentavam que o Japão tinha que colaborar com outra raça amarela, a chinesa, contra a raça branca. Em contrapartida, outros acreditavam que a raça amarela só poderia derrotar a raça branca por meio da tecnologia ocidental. A relação entre "Ásia" e "raça", especialmente na geopolítica, ficou assim confusa quanto à questão de tratar os pertencentes à "raça amarela" como iguais ou inferiores.⁹⁵ Isso também explica por que a questão racial e a branquitude às vezes ofuscam a dicotomia mais ampla entre Ocidente e Oriente, que domi-

⁹⁵ Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*; Eri Hotta. *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007.

nou grande parte do discurso japonês sobre intersubjetividade. Como sugere Naoko Shimazu, o *jinshuron* era uma "faca de dois gumes", pois justificava a expansão colonial do Japão na China e "racionalizava a insegurança do Japão em relação ao Ocidente".⁹⁶ A "branquitude" pode ter perdido seu valor simbólico para os japoneses, mas o impacto alienante do Outro permaneceu.

De acordo com a psicanálise lacaniana, outro objeto pode incorporar o Outro. No caso do Japão, esse objeto era a superioridade racial japonesa. A nova fantasia que surgiu no início da Segunda Guerra Mundial era racial, mas, em vez de aspirar à igualdade com os brancos, exaltava a raça japonesa. Mais uma vez, surgiram várias teorias concorrentes que apoiavam o mesmo modelo fantasioso, mas eram ramificações dos

⁹⁶ Naoko Shimazu, *Japan, Race and Equality*, p. 112.

debates e da geopolítica anteriores. O mito da "pureza racial" argumentava que os japoneses descendiam de uma única linhagem imperial que remontava à era dos deuses e, portanto, os japoneses eram considerados o "verdadeiro povo dourado", ao contrário dos chineses, o "povo quase dourado".⁹⁷ John W. Dower argumentou que essa crença influenciou a ideologia racial do Japão durante a guerra, que, em sua opinião, era uma continuação de um apego pré-moderno à pureza e ao brilho. No entanto, como Takashi Fujitani apontou, o mito da pureza racial contradizia as exigências da guerra e do colonialismo. Assim, surgiu outra fantasia para sustentar a realidade da guerra.

Se o Japão quisesse se retratar como o "libertador da Ásia" em relação ao Ocidente durante a Segunda Guerra Mundial, preci-

⁹⁷ Morris-Suzuki, *Re-Inventing Japan*, p. 90.

sava desenvolver um mito que mantivesse a unidade asiática. Ele fez isso com o slogan de guerra "Todas as nações sob o mesmo teto" (*hakko ichiū*). Um mito baseado na hibridização racial japonesa, que enfatizava a posição única do Japão para liderar a Ásia rumo ao progresso, apoiava essa ideia. Por exemplo, a "teoria da nação mista" associava a superioridade do Japão à sua capacidade de assimilar outras raças e culturas. Em sua publicação de 1929, o historiador Kita Sadakichi argumentou que os japoneses, como grupo étnico (*minzoku*) único, eram historicamente a mistura de várias raças.⁹⁸ Em consonância com isso, a feminista Takamure Itsue contrastou a "história de assimilação pacífica" do Japão com a "expansão militar" ocidental, argumentando que o papel histórico do Japão era

⁹⁸ Morris-Suzuki, *Re-Inventing Japan*.

criar uma "família mundial".⁹⁹ Havia também o mito da "ancestralidade comum" (*doso-roñ*), considerado "a ideologia mais odiosa que justificou a agressão no Grande Império Japonês", que via os japoneses e seus súditos coloniais, especialmente os coreanos, como tendo o mesmo ancestral.¹⁰⁰ Apesar das diferenças aparentes entre as teorias da pureza racial e da hibridização, ambas apontam para a principal fantasia do Japão como uma nação homogênea, que Eiji Oguma caracterizou: "A nação japonesa consistiu, e ainda hoje consiste, apenas na nação japonesa, que compartilha uma origem única e pura, uma cultura e uma linhagem comuns".¹⁰¹

Isso resolve, em parte, o paradoxo que o historiador Peter Duus captou em seu estu-

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Eiji Oguma, *A Genealogy of 'Japanese' Self-Images*.

¹⁰¹ Ibid., p. xxx.

do sobre a colonização japonesa da Coreia: "Como um povo tão próximo e semelhante ao japonês pôde permanecer tão distante e estranho?".¹⁰² Embora a ideia de uma nação japonesa tenha derrubado o pensamento racial ocidental, ela manteve o poder da raça como um significante de superioridade. Se antes os japoneses usavam os Ainu, os taiwaneses, os okinawanos e os coreanos para mostrar ao Ocidente que, assim como eles, os japoneses também tinham seus próprios "selvagens", o tempo de guerra exigiu que esses súditos coloniais fossem "assimilados" à política nacional japonesa. Para isso, os japoneses disfarçaram sua busca imperial como um ato de boa vontade por meio da formação espiritual e cultural. Em vez de um ato de racismo vulgar, Fujitani argumenta que a guerra obrigou

¹⁰² Peter Duus. *The Abacus and the Sword: The Japanese Penetration of Korea, 1885-1910*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 397.

os japoneses (e os americanos) a praticar o *racismo educado*, uma estratégia de negar o racismo incluindo "populações desprezadas em suas comunidades nacionais".¹⁰³ Por exemplo, enquanto o Japão considerava oficialmente os coreanos como "líderes da Esfera de Co-Prosperidade da Grande Ásia Oriental", o manual para soldados coreanos recrutados destacava as diferenças culturais e físicas que os tornavam submissos e atrasados, e que os educadores japoneses deveriam corrigir pacientemente.¹⁰⁴ Da mesma forma, os habitantes de Okinawa tiveram que passar por um processo de "japonização" para lembrá-los do que haviam *esquecido* como japoneses nos tempos antigos.

O racismo cultural, em certa medida,

¹⁰³ Takashi Fujitani. *Race for Empire: Koreans as Japanese and Japanese as Americans during World War II*. Berkeley: University of California Press, 2011.

¹⁰⁴ Ibid.

substituiu o racismo biológico. No entanto, como os japoneses ainda se identificavam com a ordem simbólica racial, o racismo educado não conseguia esconder as práticas e crenças raciais. Os coreanos que residiam no Japão eram chamados de *futei senjin*, um termo pejorativo que significa "sem lei e rebeldes", supostamente baseado em estudos científicos que sugeriam que os coreanos eram inerentemente criminosos e violentos. Isso levou os japoneses a massacrar milhares de coreanos durante o Grande Terremoto de Kanto, em 1923, acreditando que os *futei senjin* haviam envenenado os poços. No auge da Segunda Guerra Mundial, a eugenia, que ganhou força com as ideias do darwinismo social no fim do século 19 no Japão, tornou-se popular. Pensadores influentes, como Eizo Koyama, defendiam o estudo simultâneo da raça e do espírito étnico (*minzoku seishin*) para

melhorar a política do Japão em relação ao Leste e ao Sudeste Asiático.¹⁰⁵ A Lei Eugênica de 1940, que legalizou a esterilização de pessoas com "sangue ruim" e políticas semelhantes, como a proibição do casamento entre mulheres japonesas e estrangeiros, tinha como objetivo preservar a pureza da nação e justificar a expansão imperial.

CONCLUSÃO

Emancipação a partir da separação

Tudo isso parece "história" do ponto de vista atual. Quando o movimento Black Lives Matter (BLM) chegou ao Japão, centenas de japoneses manifestaram seu apoio. Embora alguns esperassem que isso desenca-

¹⁰⁵ Tessa Morris-Suzuki. "Debating racial science in war-time Japan". *Osiris*, 2ª série, n. 13, 1998, pp. 354-75.

deasse uma discussão sobre a discriminação racial no país, na verdade, apenas destacou a percepção comum dos japoneses de que o racismo só ocorre nos Estados Unidos e na Europa. O antropólogo John G. Russell atribui isso à visão predominante do racismo como algo entre negros e brancos, em que o racismo no Japão também ocorre contra asiáticos. O racismo está vivo no Japão, e os últimos anos estão repletos de exemplos. O controverso programa da Japan Broadcasting Corporation (NHK) sobre os protestos do BLM retratou os negros como multidões enfurecidas e atribuiu a brutalidade policial à ansiedade que sentiam em torno dos bairros negros. Um japonês diretor-executivo da empresa de cosméticos DHC zombou da empresa rival Suntory, chamando-a de "Chontory" por usar modelos coreano-japoneses. Uma pesquisa realizada entre sul-coreanos que

vivem no Japão e *zainichis*, ou coreanos étnicos que migraram para o Japão durante o domínio imperial japonês e seus descendentes, revelou a extensão do discurso de ódio e da discriminação que enfrentam diariamente. No início de 2023, o diretor de uma escola separou um aluno *hafu* com raízes africanas durante uma cerimônia de formatura por causa de seu penteado. Enquanto isso, como outras pessoas de cor, imigrantes e turistas japoneses continuam enfrentando discriminação no exterior.

A persistência congruente do racismo no Japão e o mito de que o país é uma nação homogênea destacam o problema que aqui buscou-se abordar: por que os Estados racializados aderem a hierarquias raciais, apesar de suas próprias experiências de inferiorização e subjugação? Situo essa investigação no interior do discurso das RI porque compreender esse enigma requer

uma perspectiva que vai além da dicotomia branco/não branco que sustenta a maioria dos estudos sobre raça na política internacional. De fato, os estudos críticos sobre raça e RI têm feito um trabalho admirável ao revelar o silêncio epistemológico da disciplina sobre raça e como isso continua a moldar a política internacional. No entanto, a tendência dos estudos de ver o racismo em termos de branco/não branco excluiu o racismo não ocidental e não branco do discurso; e, até agora, concentrou-se no racismo branco, especialmente no contexto euro-americano. Sugeri que, embora as abordagens existentes possam ajudar a ampliar nossa compreensão do racismo como uma questão global, elas também podem nos impedir de olhar para o racismo não branco, que tomou forma antes e foi reforçado pelos encontros coloniais.

Para dar sentido a esse fenômeno, pro-

pus uma estrutura lacaniana que aborda a falta no Outro. Tal abordagem nos permite examinar a relação do sujeito racializado com a ordem simbólica. Olhar para a falta no Outro também ajuda a enfatizar o princípio funcional do Outro na constituição subjetiva. Eu interpreto a "branquitude" como o significante-mestre do status e do ser na ordem simbólica racial branca, e o desejo racializado de se identificar com ela facilita a construção de fantasias que subscrevem tais significados raciais. Ao mesmo tempo, mostra como a falta do Outro permite que os racializados perfurem a ordem simbólica branca, substituindo o significante-mestre da "branquitude" por outro, racial. Isso acaba levando a construções fantasistas, que sustentam uma hierarquia racial diferente. Como ilustra uma leitura lacaniana do Japão, o apego à ordem simbólica racial se deveu à sua busca de um status internacio-

nal, juntamente com suas autopercepções pré-modernas de superioridade e civilização. O Japão identificou-se com a "brancitude" a partir da apropriação das teorias raciais ocidentais. Ao perceber que a ordem racial branca era deficiente, o Japão construiu fantasias raciais que sustentavam uma ordem mundial racial baseada na superioridade da raça japonesa.

O fato de o caso do Japão não ser de forma alguma uma exceção aponta para a utilidade desse quadro para analisar o racismo fora das categorias raciais branco/não branco. Uma investigação baseada na falta de uma ordem racial simbólica poderia explicar o racismo entre minorias e a persistência do "racismo sem raça" em certas sociedades. Uma leitura lacaniana do racismo não branco também pode ajudar a investigar encontros historicamente específicos que facilitaram o aprendizado

entre povos racializados. Como observa Gerald Horne, o atual discurso intelectual negro sobre raça nos Estados Unidos, ao contrário do início do século 20, quando se envolveu extensivamente com a Ásia, "não se concentra simplesmente na diá-de negro-branco, mas se recusa a sair das fronteiras desta nação".¹⁰⁶ Investigar por que essa mudança é enquadrada de acordo com o investimento nessa ordenação simbólica também pode ser proveitoso. Além disso, a estrutura poderia contribuir para debates críticos e decoloniais nas RI e ajudar a desmascarar a tendência euro-fetichista das teorias que se disfarçam de "globais" e "não ocidentais".¹⁰⁷ Ao abordar

¹⁰⁶ Gerald Horne, 'TOKYO BOUND: African Americans and Japan confront white supremacy', *Souls*, v. 3, n. 3, 2001, p. 27.

¹⁰⁷ John M. Hobson and Alina Sajed, 'Navigating beyond the Eurofetichist frontier of critical IR theory: Exploring

o conceito lacaniano de separação, este artigo pretende inspirar futuras pesquisas sobre como os sujeitos racializados se constituem para além das fantasias que inconscientemente se alimentam das polaridades da ordem simbólica racial.

the complex landscapes of non-Western agency', *International Studies Review*, v. 19, n. 4, 2017, pp. 547–72.

CARMINA YU UNTALAN é pesquisadora FCT no Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa (NOVA-F-CSH). Obteve seu doutoramento em Política Internacional na Universidade de Osaka, como bolsista do governo japonês (Mext). Inspirada em seu trabalho sobre a hegemonia americana na Ásia-Pacífico e no interesse em descentrar as relações internacionais, seus estudos atuais examinam a persistência de lógicas binárias por meio de uma reflexão sobre o papel das comparações no pensamento anticolonial. Carmina foi bolsista de pós-doutorado no International Institute for Asian Studies, da Universidade de Leiden (2022-23), e Specially Appointed Assistant Professor na Universidade de Osaka (2020-21). Antes disso, foi Fellow na pós-graduação da National University of Singapore e da New School, de Nova York.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

U61p Untalan, Carmina Yu.
 Perfurar as linhas de cor [livro eletrônico]:
 O Japão e o problema racial no "não Ocidente" /
 Carmina Yu Untalan ; tradução Kevin Rose.
 – 1. ed. – Rio de Janeiro, RJ: Zazie Edições, 2026. –
 (Coleção Bandung)

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-978922-1-1

1. Relações raciais – Japão. 2. Branquitude.
3. Psicanálise. I. Rose, Kevin. II. Título. III. Série.

CDD 305