

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS
GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

RELATOS DE KOSAENG: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE COLETIVA DAS
MULHERES ZAINICHI COMO MANIFESTAÇÃO DO INTERNACIONAL NO
COTIDIANO

CLARA DECOL SENTANIN

UBERLÂNDIA
2023

CLARA DECOL SENTANIN

**RELATOS DE KOSAENG: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE COLETIVA DAS
MULHERES ZAINICHI COMO MANIFESTAÇÃO DO INTERNACIONAL NO
COTIDIANO**

Monografia apresentada ao Instituto de Economia e
Relações Internacionais da Universidade Federal de
Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título
de bacharel em Relações Internacionais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lara Martim Rodrigues Selis

UBERLÂNDIA

2023

CLARA DECOL SENTANIN

**RELATOS DE KOSAENG: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE COLETIVA DAS
MULHERES ZAINICHI COMO MANIFESTAÇÃO DO INTERNACIONAL NO
COTIDIANO**

**Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em
Relações Internacionais do Instituto de Economia da
Universidade Federal de Uberlândia, como requisito
parcial à obtenção do título de Bacharel em Relações
Internacionais.**

Data de aprovação: 20/06/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Lara Martim Rodrigues Selis UFU/IERI – Presidente da Banca

Prof. Dr. Aureo de Toledo Gomes UFU/IERI – Examinador Interno

Prof^ª. Dr^ª. Paula Orrico Sandrin PUC-Rio/IRI- Examinadora Externa

Para as mulheres da minha família, pelo seu trabalho de cuidado, que permitiu que eu fosse a primeira dentre nós a obter um diploma de graduação. Esse trabalho também é de vocês.

Agradecimentos

Primeiramente agradeço aos meus pais, Claudia e Reginaldo, pelo incentivo e apoio aos estudos e à minha graduação. A minha mãe, especialmente pelas horas em que passou me ouvindo falar sobre essa pesquisa, o que eu sei que não foi fácil.

A minha tia Luciane, pelo apoio, carinho e palavras gentis, sem os quais eu não teria terminado esse trabalho.

A minha irmã mais nova, Nathália, simplesmente por ela existir e dividir comigo o peso do mundo.

Ao meu companheiro Lucas, por sempre me ouvir e acalmar as tempestades dentro da minha cabeça.

Ao “Dilmas”: Barbara, Juliana, João Vítor e Josué, por esses cinco anos. Que bom que as RI nos trouxeram um para o outro. A Babi, especialmente, pois não sei se esse trabalho existiria sem nossas trocas e conversas.

A minha amiga Adrielli, pela ajuda com o texto e por entender e espelhar as melhores e piores partes de mim.

A professora Tchella Maso, pela atenção, apoio e troca de ideias.

Aos professores do IERI que fizeram eu me encontrar dentro das Relações Internacionais, um espaço que pode parecer um pouco grande demais para caber uma pessoa.

E a professora Lara Selis, por acreditar neste trabalho quando ele era só uma ideia e por orientá-lo, mas principalmente por ter me inspirado enquanto internacionalista durante toda a graduação.

Preparariam um caldo saboroso com as amarguras e as pedras em seu caminho. Os japoneses podiam pensar o que quisessem deles, nada disso importaria se sobrevivessem e prosperassem.

Min Jin Lee, *Pachinko*.

Resumo

O presente trabalho, “Relatos de *kosaeng*: a formação da identidade coletiva das mulheres zainichi como manifestação do internacional no cotidiano” pretende analisar um *corpus* de entrevistas coletadas pela pesquisadora coreana Jackie J. Kim, no qual ela documenta relatos de vidas de mulheres zainichi de primeira geração. Os zainichi são um grupo étnico composto por coreanos que migraram para o Japão durante a época colonial (1910-1945) e seus descendentes. As mulheres zainichi de primeira geração migraram muito jovens para o Japão e viveram vidas duras de muito trabalho e sofrimento, em meio à colonização, guerra, discriminação étnica e violência de gênero. Observa-se, entretanto, que a contribuição das mulheres zainichi como matriarcas salvaguardas de sua cultura e etnia não foi registrada ou reconhecida pelo discurso oficial da comunidade, sua agência sendo apagada das narrativas de luta nacionalista anti-colonial. Assim, o objetivo do trabalho é entender como os processos identitários dessas mulheres, desnudados por meio de suas próprias falas, foram afetados pelas estruturas e dinâmicas transnacionais de seu contexto social. Entende-se que através da mobilização de sua própria dor, explicitada por meio da construção de uma gramática própria, as mulheres zainichi foram capazes de pôr em prática um processo coletivo de releitura do sofrimento como afeto de resistência e, assim, justificar suas próprias sobrevivências - tanto físicas, quanto sociais e subjetivas.

Palavras-chave: mulheres zainichi; política dos afetos; política do cotidiano; identidade pós-colonial; Coreia.

Abstract

The present work, "Kosaeng stories: the formation of the collective identity of zainichi women as a manifestation of the international in everyday life", intends to analyze a *corpus* of interviews collected by the Korean researcher Jackie J. Kim, in which she documents stories of the lives of zainichi women from the first generation. The zainichi are an ethnic group composed of Koreans who migrated to Japan during colonial times (1910-1945) and their descendants. First generation zainichi women migrated to Japan at a very young age and lived hard lives of hard work and suffering, in the midst of colonization, war, ethnic discrimination and gender violence. It is observed, however, that the contribution of zainichi women as matriarchs safeguarding their culture and ethnicity was not registered or recognized by the community's official discourse, their agency being erased from narratives of anti-colonial nationalist struggle. It is understood that through the mobilization of their own pain, made explicit through the construction of their own grammar, zainichi women were able to put into practice a collective process of rereading suffering as an affection of resistance and, thus, justifying their own survival - both physical, social and subjective.

Keywords: Zainichi women; politics of emotions; everyday politics; postcolonial identity; Korea.

Sumário

1. Introdução	9
1.2 Metodologia	13
2. 在日 (Zainichi)	19
2.1 Processo de colonização da Coreia (1910-1945)	19
2.2 Formação da categoria de identidade pós-colonial zainichi	25
2.3 Memória: retratos da violência colonial	34
2.4 A mulher zainichi: uma não-presença	38
3. 고향 (Kohyang)	44
3.1 Realidades discursivas e descortinamento: “Now I can utter these words...”	47
3.2 Colonialismo: “At that time I didn’t even know that our country was being taken away from us”	50
3.3 Discriminação étnica: “(...) since I’m just a “Chosen-jin no ko” (a Korean child), I shouldn’t be so cheeky as not to say “excuse me”	58
3.4 Kohyang dividido, encontros e desencontros intergeracionais: “To remain together... I think that is happiness”	65
4. 팔차 (P'alcha)	70
4.1 O corpo impessoalizado e duplamente colonizado das mulheres zainichi	72
4.2 A mãe, a esposa, a concubina, a amante e a prostituta (chigõp yõsõng)	79
4.3 Educação: "...being illiterate is the same as being dead"	82
4.4 Casamento: "It was then that I decided that I would never marry"	87
4.5 Maternidade: "I had the baby when I was eighteen years old, but it was like a baby having a baby"	95
4.6 P'alcha: "I guess it is because I am a woman"	100
5. 고흥 (Kosaeng)	102
5.1 "T'ako nan p'alcha": A cosmologia da mulher zainichi como processo de subjetivação	104
5.2 “Yoku yatte kita”: o silêncio que fala por si só	109
5.3 “So that is the story of my kosaeng”: gramática do sofrimento, afeto de resistência	112
5.4 O kosaeng como formador de uma comunidade afetiva	117
6. Considerações finais	123
7. Referências Bibliográficas	126

1. Introdução

"A história falhou conosco, mas não importa" é a primeira frase do romance sul-coreano *Pachinko*, escrito por Min Jee Lee. A obra retrata a estória de quatro gerações de uma família *zainichi*, termo utilizado para se referir ao grupo étnico de coreanos que migrou para o Japão em meados do século XX, mais especificamente no período em que a Coreia era colônia japonesa (1910-1945) e seus descendentes. O romance é escrito em terceira pessoa, alternando os pontos de vista entre alguns personagens ao longo de uma narrativa cronológica, que vai de 1912 a 1989. Esse primeiro verso da obra é bastante representativo do que o leitor encontrará ao longo das quase 600 páginas: uma estória que não está inclusa na História, que ninguém se preocupou em contar, que é quase invisível, até os dias atuais. *Pachinko* é uma epopéia que conta os grandes feitos não de heróis sem rosto e romantizados, mas de pessoas reais e, principalmente de mulheres que, no dia a dia, experimentaram das mais diversas dores a fim de sobreviver em um ambiente no qual suas vidas não eram reconhecidas como tal.

Os *zainichi*, portanto, são um grupo étnico diaspórico que surgiu sob uma conjuntura colonial, o que significou que essas pessoas tiveram suas existências atravessadas por uma dinâmica transnacional, que incluiu processos de dominação e assimilação cultural. Uma das passagens mais marcantes da história desse povo foi a do *kyōsei renkō* (trabalho forçado), na qual um grande fluxo de coreanos foram deslocados forçosamente e obrigados a trabalhar em territórios do Império Japonês (Lie, 2008, p. 5). Os coreanos se tornaram, a partir de 1910, súditos do Imperador japonês, assim como seu território foi anexado e a força de trabalho monopolizada.

Juntamente com os esforços do colonizador para pressionar os coreanos a se tornarem mais japoneses, os coreanos foram apresentados a novos domínios da ciência, conhecimento, economia, sociedade e, acima de tudo, relações sociais, incluindo parentesco e personalidade, ou mais concretamente, o que significava ser um coreano sob domínio colonial (Ryang, 2005, p.xiv).

De acordo com David Chapman (2004), a situação dos *zainichi* é a de um complexo contexto pós-colonial que quase não é observada fora do Japão e que ainda requer muita investigação. Se este é o cenário pensando nos *zainichi* como objeto de estudo em sua totalidade étnica, que passa longe de ser homogênea, as questões se tornam ainda mais delicadas a partir de uma observação através do recorte de gênero.

Enquanto os homens coreanos iam para as fábricas ou campo trabalhar em nome do imperador japonês, mulheres coreanas recém-casadas em sua maioria jovens, advindas do campo e que não sabiam falar, ler ou escrever japonês, se encontravam numa dura rotina de

trabalho manual, tanto dentro quanto fora de casa. Nesse contexto, muitas mulheres ficavam viúvas bem cedo e se deparavam com a responsabilidade de carregar a sobrevivência de uma casa em meio a condições de pobreza extrema. Ou mesmo sustentavam financeiramente a família em face do desemprego e discriminação que seus maridos sofriam, tendo que encarar a modernidade trazida em suas vidas pelo Japão em seus próprios corpos, que também eram, muitas vezes, vítimas de violência doméstica. Dentro da cultura coreana, caracterizada por um rígido patriarcado neo-confucionista, as mulheres, assim que se casavam, passavam a fazer parte da família do marido e se tornavam responsáveis por todas as pessoas do círculo familiar; independentemente de suas condições financeiras ou classe social, a mulher era a pessoa que recebia menos cuidado dentro do lar, pois seu papel era sempre servir à manutenção do bem-estar familiar (Ryang, 2005, p. 15). Se encarregar da continuidade da existência de uma etnia em meio aos perigos da nação do colonizador: Um fardo pesado para garotas que deixaram sua terra em busca de uma outra vida, apenas para encontrar pobreza, discriminação e violência.

Tais condições tornaram a existência dessas mulheres um retrato muito particular de como forças nacionais, coloniais e patriarcais funcionam em conjunto. Entende-se, dessa forma, que as mulheres zainichi viveram uma verdadeira miríade de experiências envolvendo colonização, nacionalidade, pobreza, guerra e divisão de sua terra natal (Kim-Wachutka, 2019). Especificamente aquelas que foram as primeiras mulheres coreanas a chegar ao Japão compuseram uma primeira geração que foi capaz de manter vivo um existir étnico não apenas intersubjetivo, como material, físico, corpóreo. Essas mulheres foram as responsáveis por pavimentar um caminho de menos sofrimento para as próximas gerações de zainichi que as sucederam.

Essas não foram, entretanto, histórias registradas. A imagem dessas mulheres é tida, dentro do imaginário social zainichi, em um lugar entre a mitificação de seu papel como mãe trabalhadora e a demonização da mãe endurecida e rígida pelas jornadas exaustivas de trabalho manual. Suas histórias de sofrimento - narrativas sobre sua infância numa Coreia colonizada e difíceis primeiros anos no Japão são dispensadas com um aceno de mão e colocadas num lugar de inutilidade dentro das práticas discursivas constituintes de sua nação e etnia. Sumariamente, as mulheres coreanas zainichi não possuem um lugar discursivo na construção das dinâmicas transnacionais nas quais estiveram inseridas, mesmo que suas vivências tenham sido responsáveis por garantir a sobrevivência de sua comunidade em meio à colonização e à guerra.

Para além disso, a imagem que possuem de si próprias remonta à crença de que existe um *p'alcha* (destino) inevitavelmente atravessado pelo sofrimento, o qual elas devem suportar dada sua condição como mulheres diaspóricas. O sofrimento, para as mulheres zainichi, é algo que lhes é atribuído desde o momento em que nascem e pelo motivo de simplesmente serem mulheres (Kim-Wachutka, 2019). De algum modo, mesmo com tais crenças enraizadas em seus seres, essas mulheres foram capazes de sobreviver e garantir a sobrevivência de sua família em meio a uma existência in(humana), que abrangeram vivências dolorosas de perda, culpa e encontro com a morte. De sua própria forma e, silenciadas, as mulheres zainichi resistiram à colonização, à guerra, à violência doméstica e mesmo à morte. A partir de suas histórias, tentará-se compreender como se deu esse processo e de que maneiras ele afetou a identidade dessas mulheres.

O conhecimento aqui abordado em relação às vivências das mulheres zainichi advém de um trabalho de anos da acadêmica coreana Jackie J. Kim-Wachutka (2005, 2019). Jackie nasceu em Seoul e cresceu na Flórida, se graduou em Jornalismo pela University Of Hawaii at Mānoa. Através de uma oportunidade para ensinar inglês no interior do Japão, ela encontrou o trabalho de sua vida: investigar a vida de mulheres coreanas no Japão. Na University of Tokyo, Jackie se tornou Master of Arts em Estudos Comparativos e, depois, PhD em Estudos Japoneses na University of Tübingen, na Alemanha. Ao longo de uma jornada de mais de 25 anos, Jackie produziu uma importante pesquisa etnográfica, principalmente com mulheres zainichi de primeira e segunda geração. Por ser referência nos estudos de mulheres zainichi, e pela qualidade e riqueza de seu trabalho, sua dissertação (*Hidden Treasures*, 2005) será utilizada aqui como objeto de estudo e, em menor grau, sua tese de PhD (*Zainichi Women: Voices*, 2019).

“Buscar essas vozes esquecidas e descartadas me colocou em um caminho de pesquisa e escrita que se tornou o trabalho da minha vida – documentar vozes das margens” (Jackie J. Kim-Wachutka, 2023). Kim-Wachutka (2019) aponta que os coreanos no Japão remontam sua trajetória como etnia às experiências de trabalho forçado, proferindo uma história coletiva de "desenraizamento e deslocamento forçado" mesmo que nem todos os coreanos tenham passado por tal vivência. A autora evidencia como narrativas coletivas de uma comunidade legitimam um senso de direito e desejo de ação que beneficia a comunidade como um todo - dentro disso, existe um processo de criação de discursos oficiais que são reconhecidos como verdade e, nesse ínterim

As histórias individuais de dificuldades e sacrifícios das mulheres da primeira geração eram vistas como sem importância e inconsequentes no contexto do discurso “oficial”. As mulheres internalizaram a crença de que expressar seu

sofrimento nada mais era do que uma reclamação inútil (Kim-Wachutka, 2019, p. 25).

Precisamente por que essas foram vivências e histórias ignoradas, elas são tão importantes. Essas mulheres estiveram a vida toda à margem de processos envolvendo colonização, guerra, nacionalismo. Dentro de suas casas e nas ruas em que trabalhavam o dia todo, elas guardaram por décadas conhecimento sobre as mais diversas experiências e sofrimentos de uma vida tumultuada e transpassada por fenômenos sociológicos. Ao compartilharem suas histórias de vida, que foram transcritas com suas próprias palavras no trabalho da antropóloga Jackie J. Kim, essas mulheres puderam compartilhar sua voz pela primeira vez publicamente. Em suas potentes palavras, carregadas de sentimento e sabedoria, é possível enxergar o agir de uma complexa rede de estruturas sociais. Cada voz de cada relato é individual e apresenta uma nova percepção, uma nova característica, um novo algo que pode ser colado a um quadro maior. Jackie J. Kim intitulou sua tese como *Hidden Treasures: Lives of First-Generation Korean Women in Japan*¹ pois provavelmente percebeu isso. Cada relato, cada voz e cada história guardava um pedaço raro de conhecimento que estava prestes a desaparecer do mundo.

Por esse motivo, o trabalho etnográfico de Wachutka será aqui tomado como objeto de pesquisa. Considera-se que há, neste material, imensa riqueza e potencialidade para se encontrar aspectos que a História oficial não foi possível relatar, já que essa mesma perspectiva analítica nunca enxergou tais vozes como fonte de conhecimento. Tanto aquilo que é dito, quanto sentido nas falas dessas mulheres ajuda a compor um retrato nunca antes visto no âmbito das Relações Internacionais - entre duas nações que, historicamente, são conhecidas pela dificuldade de seus diálogos, por sua quase incapacidade de dialogar. Como será possível tratar do intratável? Entende-se que o estudo a partir de novas perspectivas, vozes escondidas e antes invisíveis tenha a potência de lançar luz sobre e ajudar a dizer o indizível.

Dessa forma, esse trabalho de monografia tem por objetivo analisar os relatos pessoais de um grupo de mulheres zainichi de primeira geração a fim de entender como os processos ligados à colonização e ao patriarcado no qual estavam inseridas funcionaram para a formação e reinterpretação de parte de sua identidade coletiva. Levanta-se então a questão, de caráter interpretativo, de como os processos afetivos de sofrimento atuaram na (re)produção da subjetividade das mulheres zainichi de primeira geração. Mais especificamente, como as

¹ Tesouros Escondidos: Vidas de mulheres coreanas de primeira geração no Japão (tradução livre).

experiências de sofrimento causadas pela violência colonial e de gênero compuseram o processo de auto/inter/identificação dos corpos em questão?

A partir da análise desses relatos, entende-se que podemos observar como as mulheres zainichi de primeira geração singularizaram em seus corpos experiências cujos efeitos, ainda que particulares, refletem causalidades estruturais relevantes. Tal nexos revela o Japão, enquanto destino migratório daqueles corpos e arena social demarcada por uma configuração patriarcal e colonial. As mulheres entrevistadas por Kim-Wachtuka (2005) viveram sua infância numa Coreia colonizada e migraram para o Japão em sua juventude ou idade adulta e suas vivências nesse entremeio social revelam o quão importantes elas foram como atores ativos para a sobrevivência de sua cultura étnica, exposta a um projeto de homogeneização e assimilação cultural levado a cabo pelo Estado japonês desde o século XIX.

Assim, argumenta-se que o sofrimento dessas mulheres descreve as estruturas desiguais e patriarcais de poder dentro da qual viviam constantemente sendo alvo de violência. Por meio da singularização desse afeto, compreende-se que as mulheres zainichi de primeira geração criaram uma gramática do sofrimento própria que representou uma reinterpretação do seu *self* - por meio do termo significante *kosaeng*, essas mulheres politizaram e direcionaram coletivamente sua dor.

1.2 Metodologia

O objetivo dessa monografia é mostrar de que maneira as experiências dos processos de colonialismo, diáspora e patriarcado atuaram na vida das mulheres zainichi de primeira geração e como, a partir disso, elas construíram uma noção intersubjetiva de identidade na qual esse sofrimento foi ressignificado. Isso será feito por meio da leitura analítica dos relatos de vida de dez mulheres zainichi entrevistadas por Jackie J. Kim-Wachutka. Portanto, o presente trabalho se coloca como um recorte e interpretação do material etnográfico de autoria da estudiosa coreana, não pretendendo ser uma etnografia em si, mas o estudo direcionado de uma.

Como a maioria dessas mulheres migraram de espaços rurais do que hoje é tido como Coréia do Sul para o Japão muito jovens e dedicaram sua vida ao trabalho manual pesado, a maioria delas permaneceram analfabetas durante toda a vida, o que torna importante o trabalho de ouvir essas histórias e documentá-las. Portanto, para esse estudo, fará-se uso desse material que tem por método a História Oral, mas especificamente do trabalho com relatos de vida documentados. As mulheres entrevistadas por Wachtuka compõem um grupo de indivíduos

antes desconhecidos pela história, vozes anteriormente anônimas, que por meio da utilização de outro método não seriam levadas em conta para a produção de conhecimento.

Assim entende-se que, por meio da metodologia da História Oral e, especificamente através do trabalho com os relatos de vida, se torna possível destacar a importância da trajetória da memória social como objeto de investigação, sendo esta capaz de tornar possível a descoberta de novos conhecimentos do passado recente. A subjetividade é posta, então, como uma nova fonte de pesquisa científica.

Até meados dos anos 70, a história oral não possuía muitos adeptos dentro da academia e prevalecia a crença de que o documento escrito era o mais adequado objeto de estudo, dada sua objetividade - enquanto uma entrevista oralizada, não poderia garantir as mesmas condições, por ser carregada de subjetividade. A história oral como metodologia se consolida por volta da década de 80 e entende-se que sua consolidação se dá pelo "fato de a subjetividade e a experiência individual passarem a ser valorizadas como componentes importantes para a compreensão do passado" (Alberti, 2000, p.2). Atualmente, segundo Verena Alberti, entende-se que a escrita também pode ser subjetiva e que a própria subjetividade pode ser objeto do pensamento científico: ela torna capaz entender por que certos acontecimentos são interpretados de uma forma e não de outra.

Este método permite que "indivíduos de segmentos sociais excluídos da história oficial possam ser ouvidos, deixando registros para análise futuras de sua própria visão de mundo e aquela do grupo social a que pertencem" (Cassab e Ruscheinsky, 2004). Quando se adota este método, abandona-se o paradigma positivista e estruturalista, abrindo possibilidades para fazer com que a vida individual e as individualidades se tornem parte documentada de uma história ampliada. A narrativa se torna, dessa forma, a "matéria-prima" para a História Oral: o narrador que relata sua vida não é o objeto de estudo, mas sim sua realidade contada em si. Esses eventos se apresentam de forma subjetiva, tornando possível que se conheça as relações e dinâmicas sociais inseridas no tema delimitado, de forma que "busca-se versões dos fatos, pressupondo a existência de lacunas espaciais e temporais e aceitando a subjetividade implícita no relato (...)" (Lang, 1996, p.37 apud Cassab e Ruscheinsky, 2004, p.22).

O que torna a fonte oral rica é sua fluência de significados e emoções, expressas pelo narrador. A oralidade também se revela diferente quando faz com que seus significados se apreendam pelo tom e ritmo, o que muitas vezes não é revelado pela forma escrita. O movimento contido nessas fontes permite captar mais significados que apenas se deter na análise dos eventos, como é feito nos textos mais objetivos (Cassab e Ruscheinsky, 2004).

Nesse sentido, um pouco da riqueza que o trabalho com o relato pode nos trazer cabe no fato de que as fontes orais revelam não apenas as experiências do sujeito social, mas seus desejos, crenças e interpretações sobre essas experiências. O momento da coleta do relato, ou seja, da entrevista é um momento no qual a pessoa entrevistada reflete sobre sua vivência e trajetória - o que acontece mesmo antes da realização da entrevista em si, assim, pode-se apontar como o passado é tido como uma imagem, que não está livre de novas percepções e sentidos.

O presente trabalho envolverá um olhar amplo na tentativa de vincular o que foi narrado com contextos e processos sociais, trazendo "o conhecimento dessa micro-realidade à totalidade social, da conjuntura à estrutura", como apontado por Cassab e Ruscheinky, (2004). Entretanto, o pesquisador deve possuir não apenas a habilidade de encontrar os pontos de concordância em cada entrevista analisando os detalhes escondidos em cada uma delas, mas reconhecer também o que não foi dito. Como um processo socialmente construído, a memória social e as representações que ela carrega podem traduzir lembranças que se complementam ou contradizem, mas nunca que sejam iguais, já que cada indivíduo em sua identidade consolida um olhar particular. Dessa forma, como exposto por Borelli (1992 apud Cassab e Ruscheinky, p.18), "a versão do indivíduo tem um conteúdo marcado pelo coletivo, ao lado certamente de aspectos decorrente de peculiaridades individuais". Segundo o autor, "(...) evidenciar o passado no presente imediato das pessoas, através dos depoimentos orais, constitui essa possibilidade de reconstrução e compreensão da história humana."

A pesquisa com os relatos não significa apenas uma busca por sua materialidade, mas sim pelas representações e interpretações contidas neste. O que se fará no presente trabalho é mais que apenas a constatação e entendimento dos fatos, mas o olhar para revisitações de um passado recente através de vozes particulares, pelas quais se pretende entender como as mentes perceberam aquilo que vivenciaram. Dessa forma, o objetivo não é encontrar uma verdade absoluta, mas considerar que a verdade também pode estar contida nos erros, mentiras e esquecimentos. Dentro da metodologia utilizada, os elementos mutáveis serão utilizados como fontes de dados: a narrativa, o discurso, a memória e a subjetividade. Entende-se que, a partir dessa abordagem e método, múltiplas verdades a respeito do passado e presente poderão ser decifradas; verdades não alcançadas por métodos mais positivistas, estruturalistas e objetivistas. Já que, assim como as mulheres que são o centro temático desse texto não tiveram sua parte da história contada, muitos outros segmentos sociais foram impossibilitados, por diferentes razões, a ter sua voz ouvida e sua vida documentada.

No âmbito da construção de uma história oficial, as mulheres zainichi foram retratadas pelas vozes masculinas de sua etnia. Sua relação com uma identidade nacional esbarra no

dilema de que elas não participaram oficialmente de um momento de criação de uma relação com o Estado, ou com uma identificação étnica. Os homens zainichi, em seus escritos

tendiam a focar na nostalgia pela pátria perdida, as externas e opressivas características da vida no Japão, a resistência à discriminação étnica, acima de tudo ressaltando a natureza temporária e transitória da vida no Japão para os coreanos. Esses temas eram apresentados por perspectivas distintamente dominadas por homens. As imagens das mulheres nesses textos geralmente ressaltavam a figura da sofredora, oprimida, abusada, mas ainda amorosa mãe, que sacrificava-se para apoiar um marido violento, alcoólatra e apostador enquanto criava crianças como apropriados e orgulhosos coreanos sob condições hostis (Ryang, 2005, p. xiii).

A discussão a respeito da ética dentro da pesquisa científica também influencia na escolha desse método, já que através do estudo do relato é possível deixar o outro falar em vez de tomar sua voz. Sendo assim e, dada a seleção de tal *corpus* etnográfico, sublinha-se que a proposta deste trabalho não é ser isento ou imparcial em seu olhar analítico. Desde a escolha do material, até o olhar pelo qual ele foi analisado, a pesquisa esteve interpelada por uma perspectiva situada - incluindo o conhecimento de que narrar o outro é um processo que possui limitações. Mesmo reconhecendo que o fazer científico nunca é isento ou imparcial, não significa apartar-se do rigor processual que o mesmo requer.

Em sua obra *Cartografia Sentimental* (2011), a filósofa Suely Rolnik afirma que paisagens psicossociais também são cartografáveis.

A cartografia, neste caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos. Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição de cartografias que se fazem necessárias. O cartógrafo é, antes de tudo, um antropófago (ROLNIK, 2011, p. 23).

Rolnik aponta para a presença do estrangeiro, dos “outros devorados” nos textos, que, no presente trabalho será palpável através da escrita em itálico. O que aqui se propõe, portanto, é um processo antropofágico de mobilização de conceitos e autores para a análise do *corpus* de entrevistas de *Hidden Treasures* - com o pleno entendimento de que esta leitura e análise não foram imparciais. Assim como aponta Rolnik (2011) sobre a sensibilidade ser o que define o perfil do cartógrafo, o presente trabalho se propõe a fazer prevalecer, na medida do possível, a sensibilidade de sua cartógrafa. De acordo com a filósofa, esse processo é possível através de um hibridismo que se utiliza do olhar do pesquisador, mas também e, ao mesmo tempo, de seu “corpo vibrátil”: “que seria a capacidade do nosso corpo de ser afetado, constantemente, na interação com outros corpos” (Ângelo & Hashiguti, 2020, p.3).

Admite-se, portanto, que o presente texto foi interpelado pela sua interação, mesmo que indireta, com os corpos das mulheres zainichi.

Para Rolnik (2011), o cartógrafo busca elementos para compor suas cartografias, sendo este o critério das suas escolhas: “descobrir que matérias de expressão, misturadas a quais outras, que composições de linguagem favorecem a passagem das intensidades que percorrem seu corpo no encontro com os corpos que pretende entender” (2011, p.65).

Dessa forma, a leitura dos relatos foi feita a partir de perguntas pré-existentes, advindas do desejo de encontrar respostas transportadoras para o mundo dessas mulheres, perguntas estas que formaram categorias prévias de análise: primeiramente sobre colonização, depois, sobre relações de gênero. Esses foram pontos que direcionaram a leitura e posterior análise e escrita das narrativas de vida das mulheres zainichi. No decorrer do processo de leitura, encontrou-se uma categoria de análise, dessa vez advinda do campo, que foi trabalhada na última seção do trabalho e utilizada para sustentar a hipótese: a categoria afetiva *kosaeng*.

A análise dos relatos foi utilizada nos três principais momentos da monografia, aliadas a um olhar analítico pessoal constituído e respaldado por meio de leituras e estudos sobre a temática dos zainichi e das mulheres zainichi, além de revisões bibliográficas dedicadas aos eixos temáticos de cada seção do trabalho. Nesse ínterim foram mobilizados, além da obra de Jackie J. Kim, autores especialistas nos estudos dos zainichi, incluindo autores zainichi em si, além de obras de estudiosos pós-coloniais do Leste e Sul asiático, dos Estudos Subalternos e de teóricos do campo dos afetos e do feminismo nas Relações Internacionais.

No segundo capítulo da presente monografia, se tentará compreender, a partir de uma revisão bibliográfica, os processos discursivos, institucionais e transnacionais que levaram à formação da categoria de identidade pós-colonial e diaspórica zainichi. Procurará-se observar algumas das memórias da violência de viés colonial inscritas no imaginário étnico que fizeram parte desse movimento de construção de uma luta nacionalista. Para além disso, se buscará entender qual foi o lugar da mulher zainichi de primeira geração nesse processo. Como a experiência de identificação com o Estado-nação dessas mulheres foi diferente dos sujeitos masculinos?

O terceiro e quarto capítulos tentarão seguir o rastro deixado pelo silenciamento das mulheres zainichi nos processos de luta nacionalista e construção social da identidade zainichi. No terceiro capítulo, os relatos serão analisados no sentido de demonstrar como as mulheres zainichi experienciaram os processos coloniais e transnacionais em seus corpos e subjetividades, com um olhar voltado para seu cotidiano. A partir desse mesmo ponto de

vista, o quarto capítulo buscará compreender o processo de formação da subjetividade da mulher zainichi e como esse movimento esteve associado à sua cosmologia e à estrutura social de um patriarcado neo-confucionista.

Por fim, no quinto e último capítulo do trabalho, mobilizará-se o entendimento de *kosaeng*, retirado diretamente das falas das mulheres zainichi de primeira geração, como termo significante de suas vivências de sofrimento. Será proposta a ideia de que essa gramática do sofrimento das mulheres zainichi traduz e produz inteligibilidade tanto sobre as formas como essas mulheres foram oprimidas, quanto sobre como puderam sobreviver e garantir a sobrevivência de suas famílias em meio à experiências traumáticas de colonização, guerra, pobreza e violência doméstica. Entende-se que, em meio a essas vivências, abriu-se a possibilidade de revisão da subalternidade e re(configuração) da identidade dessas mulheres; que esse processo de entendimento coletivo do sofrimento formou uma comunidade através dessa linguagem própria para exprimir seus afetos.

Rolnik (2011) aponta que o pesquisador que quer mergulhar na geografia dos afetos inventa pontes para realizar essa travessia, sendo essas pontes de linguagem. “Vê-se que a linguagem, para o cartógrafo, não é um veículo de mensagens-e-salvação. Ela é, em si mesma, criação de mundos”. Sendo assim, pode-se dizer que o campo de pesquisa no qual esse trabalho se inseriu encontrou no *kosaeng* uma ponte de linguagem, que promoveu uma “transcrição para novos mundos; novas formas de história” (2011, p.66).

2. 在日 (Zainichi)

Zainichi: (Jp.) lit. “residindo no Japão”; usado com a intenção de especificar o tipo de estrangeiro que vive no Japão. Quando usado como um termo autônomo, geralmente se refere aos imigrantes coreanos pré-guerra e seus descendentes que vivem no Japão desde então.

Os japoneses diziam que os coreanos tinham muita raiva e paixão no sangue. Sementes, sangue... Como lutar contra ideias tão absurdas?

Min Jin Lee, *Pachinko*

2.1 Processo de colonização da Coreia (1910-1945)

Durante o século XIX, em sua empreitada para alcançar o status econômico e político das potências do mundo Ocidental, o Japão se transformou como país. Modernização, indústria, nacionalismo, discurso. A Restauração Meiji é amplamente conhecida como o período em que o Japão se esforçou a fim de alcançar o tão valorizado desenvolvimento, entendido em moldes ocidentais. Seria impossível dissociar o desenvolvimento japonês na época, não apenas econômico, mas militar e político, de sua presença e atuação colonial no Leste e Sudeste Asiático e, principalmente, na China e na Coreia.

Apesar da colonização coreana ser datada a partir de 1910, essa foi apenas a formalização de um processo que já acontecia em menor escala desde 1905, período em que a Coreia se torna protetorado japonês por meio do Tratado de Protetorado Japão-Coreia, assinado sem consulta coreana (Chapman, 2007, p.37), confirmando-se a influência japonesa na península num contexto de pós Guerra Russo-Japonesa, momento em que o território coreano foi disputado pela Rússia e Japão. Com a anexação oficial, não apenas se tornava definitiva e endurecia-se a dominação japonesa na península, mas a Coreia sumia do mapa e era incorporada ao território japonês (Ebrey & Walthal, 2013).

Foi um período de intensas transformações na sociedade coreana, incluindo o nascimento de um forte sentimento nacionalista em oposição à dominação japonesa, que sedimentou em grande parte a identidade nacional do povo coreano, incluindo os zainichi. Durante o período de 1910 a 1945 a Coreia foi oficialmente território do império Japonês, e, sua população oficialmente súditos do imperador japonês. O processo de colonização gerou

uma grande onda migratória de coreanos para o território japonês durante essa época. Muitos foram alocados para a realização de trabalho forçado - com as investidas imperiais do Japão na região asiática, crescia a demanda por trabalhadores em seu território e essa demanda foi suprida pela mão-de-obra colonizada dos coreanos. Entretanto, esse não era todo o cenário. Muitos migravam para a metrópole também em busca de melhores condições de vida, encontrando, por sua vez, uma vida de muita pobreza e discriminação. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, aproximadamente 600.000 coreanos permaneceram no Japão e se encontraram em meio a um processo não apenas de colonização, mas de divisão de sua nação em um Norte comunista e Sul neoliberal (Chapman, 2007).

A palavra *zainichi* significa, em sua tradução literal, "residindo no Japão"². O que por si só cola a essa palavra o significado de não pertencimento dessas pessoas ao espaço que de fato residem. Segundo John Lie (2008, p. 10), sociólogo coreano, "ontologicamente falando, os *Zainichi* de alguma forma não deveriam existir". Em sua obra "Koreans (in Japan)", Lie discorre acerca dos processos que formaram culturalmente a comunidade étnica *zainichi*. Ele aponta como o pensamento nacionalista de ambas as regiões faz com que haja um "abismo" entre as duas nações e uma ênfase em suas respectivas homogeneidades populacionais: é possível haver japoneses no Japão e coreanos na Coreia mas não uma compreensão de japoneses na Coreia ou coreanos no Japão exceto dentro da concepção de que estes sejam estrangeiros, forasteiros. Por isso, que, por exemplo, o termo "Coreano japonês" foi barrado: "A ideologia da homogeneidade étnica e cultural japonesa efetivamente barrou a plausibilidade no Japão do termo coreano-japonês" (Lie, 2008, p.xi). Durante o período colonial, os coreanos eram filhos do imperador japonês. Após a Segunda Guerra Mundial, através do Tratado de Paz de São Francisco de 1952 o Japão tem sua soberania restaurada, mas os coreanos que lá viviam tiveram suas cidadanias rescindidas. "Do dia para a noite, súditos imperiais se tornaram residentes estrangeiros; cidadãos que eram japoneses se tornaram coreanos enquanto não havia Coreia, apenas dois Estados reivindicando o manto da Coreia" (Lie, 2008, p. x).

O período colonial na Coreia é comumente dividido em três partes, sendo a primeira delas um período de dominação militar que foi de 1910 a 1919, em que o Japão instaurou no país um estado policial - o Governo-Geral (GG) de Chōsen. Durante esse primeiro momento,

² Por esse motivo, *zainichi* não é uma nomenclatura exclusivamente utilizada para se referir a coreanos residentes no Japão, mas também chineses e taiwaneses, por exemplo. Entretanto, como a maioria dos migrantes advindos dos territórios coloniais eram, de fato, da Coreia, o termo é mais associado aos coreanos. "Alguém pode muito bem ser *zainichi* chinês ou *zainichi* americano, mas o termo quase sempre se refere – tanto para japoneses quanto para coreanos étnicos – a uma população de migrantes da era colonial da península coreana que se estabeleceu no arquipélago japonês e seus descendentes" (Lie, 2008, p. x).

foi eliminada toda a participação política coreana, seus negócios foram restringidos e investiu-se pesadamente na produção de arroz para ser exportado para o Japão. Nesse momento, cerca de 80% do país era rural e a principal política colonial foi a do levantamento fundiário, que durou 18 anos e foi ilustrado como um processo que traria modernização e institucionalização de um direito de propriedade de terras, mas se revelou como um meio do Japão adquirir recursos que servissem aos seus próprios interesses, assim como receitas tributárias. O levantamento de terras exerceu pressão sobre os agricultores coreanos, desapropriando-os de suas terras e levando-os a recorrer à migração, que, com o advento da Primeira Guerra Mundial quase triplicou - em 1916, em torno de 5 mil coreanos migraram para o Japão e, em 1917, aproximadamente 14 mil (Chapman, 2007, p. 37).

Esse foi um período extremamente violento do processo colonial, em que os açoitamentos - prática banida no Japão desde 1882 - eram comuns frente à infrações menores; o Governo-Geral garantia autoridade à polícia para que esta se utilizasse da violência no local de infração, cobrasse multas, detesse suspeitos por tempo indefinido e utilizasse da tortura para interrogamentos. Os movimentos nacionalistas coreanos continuaram frente à forte repressão, muitos deles no início funcionaram principalmente por meio do apoio de organizações cristãs, fator que restringia em partes a perseguição, já que havia relutância por parte do Japão em ofender as nações ocidentais cristãs. Em março de 1919, patriotas marcharam pacificamente até as autoridades japonesas para pedir pela liberdade de seu país no que ficou conhecido como O Movimento de Primeiro de Março (Ebrey & Walthal, 2013).

Esse movimento se mostrou significativo nacionalmente, inspirado pelos ideais ocidentais de autodeterminação dos povos com o fim da Primeira Guerra Mundial. Inicialmente, a resposta foram execuções e prisões massivas, entretanto, tal episódio gerou forte impacto na política colonial, fazendo com que uma mudança ocorresse no direcionamento da mesma, abrindo o segundo momento do período colonial, em que instaurava-se um governo mais "cultural", que chegava a permitir que coreanos continuassem com seus próprios negócios. Esse período durou até o golpe de Estado japonês na Manchúria em 1931 e a constituição do Estado de Manchukuo (Ebrey & Walthal, 2013).

A terceira e última fase durou até a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial. Durante esse período, o Japão investiu grande quantidade de capital na indústria pesada coreana que sustentava seu projeto imperial, guerras e conquistas. A repressão continuou forte desde os anos 1920 e a partir de 1937 o trabalho forçado foi instituído, junto ao projeto de total assimilação coreana: os coreanos eram obrigados a utilizar o idioma japonês, a adorar o imperador japonês e a adotar nomes japoneses - num verdadeiro projeto de erradicação da

identidade coreana (Ebrey & Walthal, 2013). O número de coreanos que migraram para o Japão aumentou gradativamente durante os anos de dominação colonial, mas foi durante esse período que a migração coreana para o Japão atingiu seu ápice: entre 1939 e 1945, entre 700 e 800 mil coreanos foram forçados a migrar para trabalhar no Japão (Lie, 2008, p. 5).

Segundo Ebrey & Walthal (2013) as abordagens a respeito do período colonial coreano são divididas em dois grandes grupos pelos acadêmicos: uma primeira que foca na tirania colonial japonesa, na exploração da economia coreana e impedimentos de seu desenvolvimento industrial e uma segunda, que posiciona a experiência colonial coreana como parte das tendências modernizadoras que duraram até o final do século XX - dentre elas "a abolição do status social herdado como uma barreira ao progresso, (...) a criação uma economia moderna por meio de pesados investimentos em ferrovias, pontes e portos e o estabelecimento de um setor financeiro moderno na década de 1920" (Ebrey & Walthal, 2013, p.391). Essa segunda vertente teórica observa esse todo esse processo como transformação da Coreia numa democracia liberal, por assim dizer, dentro dos moldes ocidentais que eram ditados pelo Japão como aqueles que fariam de um país rural e atrasado, enfim, civilizado.

É essencial tratar do processo de colonização coreano, pois ele foi um dos fatores responsáveis pela própria existência dos zainichi no Japão até os dias de hoje (Chapman, 2007). Não apenas de uma existência física, mas também dos processos que formaram a identidade dos zainichi como grupo social étnico, político e minoritário no Japão. Para o melhor entendimento desses processos formadores de uma identidade ligada à existência de um indivíduo e de um grupo colonial, se faz necessário rastrear historicamente a origem dos discursos e ideais com os quais o Japão legitimou sua empreitada colonial e a subjugação do território coreano e sua população.

Acadêmicos zainichi pós-coloniais como Yoon Keun-cha e Kang Sang-jung defendem que o Japão tem visto a Coreia como inferior desde o período Meiji. Os estudiosos da época eram inspirados por ideais civilizatórios ocidentais e logo as diferenças que existiam entre o Japão e seus vizinhos asiáticos começaram a ser interpretadas dentro de uma escala civilizatória, na qual os últimos eram subdesenvolvidos e atrasados (Chapman, 2007). Um exemplo de tais articulações foi a "Teoria da Estagnação" de Fukuda Tokuzō (874-1930), na qual o estudioso influente da democracia Taishō argumentava que a "Coreia tinha sido lenta no processo de adaptação às mudanças e havia se desviado do caminho 'legítimo' Ocidental de desenvolvimento" (Kang Sang-jung, 1988, p.135 apud Chapman, 2007, p. 154). A Teoria da Estagnação, juntas de outras contribuições da época, não apenas serviram como instrumento

legitimador para a anexação da Coreia, mas também para sua política colonial de assimilação (*dōka*).

De acordo com esses pensamentos, o Japão era a nação mais avançada na região e, portanto, possuía o dever de levar os avanços do capitalismo e a modernização para países como China e Coreia (Yoon Keun-Cha, 1997). De acordo com Kang (1988) e Yoon (1997), por meio desses discursos formava-se uma identidade de um Japão "superior" e de um outro asiático, particularmente a Coreia, como "inferior". Em seus estudos, Kang se utilizou das contribuições de Edward Said (1979) como base teórica para argumentar que o Japão desenvolveu sua forma própria de orientalismo.

Em sua obra, Said (2007) admite diversos significados através dos quais pode-se entender "orientalismo", dentre eles "um estilo 'Ocidental' de se dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente" (Said, 2007, p.3). Nota-se a influência desse pensamento nas obras de Kang e Yoon, que entendem que o Japão se percebe dentro da lógica orientalista binária de uma "Ásia atrasada" e "Europa avançada" (Yoon, 1997, p. 175-8). Kang vai além, nesse sentido, traçando um paralelo entre a visão ocidental do oriente e a visão japonesa de se perceber como desenvolvido em oposição a uma Ásia subdesenvolvida (Kang Sang-Jung, 1988). Esses autores defendem que as ideias orientalistas japonesas foram "cúmplices" no processo de expansão imperial japonesa e colonização das regiões vizinhas. Através de seus estudos de textos históricos japoneses que sustentavam essa perspectiva orientalista da Ásia, Kang e Yoon descobriram o papel do poder e do conhecimento manifestado através do olhar colonial japonês - no qual se marcava a identidade japonesa, refletida frente ao outro inferior.³

Quando se investiga a formação de uma identidade nacional japonesa, a maioria dos autores apontam para o período Meiji (Carol Gluck, 1985; Yoon Keun-Cha, 1997), no qual houve uma ligação forte entre a formação de uma identidade moderna japonesa e o desenvolvimento histórico do Japão como estado-nação; um processo que, de acordo com Yoon (1997), possui ideias e valores que continuam centrais para a identidade japonesa até os dias de hoje - por exemplo, o as terminologias *kokumin* e *minzoku*, utilizadas para expressar as ideias de "nacional japonês" e "grupo étnico", desenvolvidas com a finalidade de criar-se imaginários de unidade e solidariedade nacionalistas. Carol Gluck (1985) defende que a estrutura da sociedade contemporânea japonesa encontra suas raízes em impulsos de uma consciência coletiva do povo japonês, que se formou a partir de esforços dos líderes nacionais

³ Chapman (2008, p. 160-161) aponta que é importante ressaltar as diferenças do conceito do orientalismo japonês quando comparado com o conceito binário de Ocidente-Oriente de Said. O Japão, como parte de um Oriente "Ocidental" tem sido orientalizado pelo Ocidente. A crítica, que traz o orientalismo japonês para a discussão, tenta explicar o processo de "orientalização" asiático por um Japão que se alinha com o Ocidente.

em encontrar ideologias que se fizessem sentido para um Japão moderno, que durante a segunda metade do século XIX, ansiava pela "civilização".

Alguns estudiosos zainichi, entretanto, vão até mais longe e defendem que as origens de uma consciência e identidade nacional japonesa se formaram antes do período Meiji. Kang (2001, p.40) aponta para a ideia de *kokugaku*, proposta por Motoori Norinaga durante o período Tokugawa (1603-1868) - quando o pensador desenvolveu ideias de fronteiras geopolíticas e narrativas que se referiam ao Japão como uma terra unida e divina, criada pelos deuses.

Cada acadêmico traz um viés da história da sociedade japonesa para a discussão e, mesmo esses estudos recuperando momentos diferentes, eles carregam uma concordância entre si: a identidade nacional japonesa, desde seu início, foi baseada em noções da sociedade japonesa como um coletivo civilizado, donos de qualidades superiores e de uma linhagem pura de sangue. De acordo com isso, a dominação do "outro" através da expansão imperial e colonização é vista como o resultado de ideologias baseadas nessas crenças. Chapman traz Bhabha para elucidar essa ideia: "o objetivo do discurso colonial é construir o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial, a fim de justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução" (Bhabha, 1994, p.70 apud Chapman, 2007, p. 160). O autor aponta, portanto, como essa discussão se torna importante para entender a construção da identidade zainichi: "Assim, a identidade zainichi é construída e interpretada como a imagem espelhada essencializada da identidade nacional japonesa. Em outras palavras, os zainichi são o oposto essencial da identidade nacional japonesa" (Chapman, 2007, p.165).

Assim como esse processo escoltou a formação da identidade dos zainichi, ele influencia a forma como os coreanos no Japão - e seus descendentes - são vistos como um "outro" até os dias atuais: uma diferença que é mais que física e cultural, mas genealógica (Chapman, 2007, p.164). Por isso, de acordo com as contribuições de Lie (2008) e Chapman (2007), entende-se o sujeito zainichi como um sujeito pós-colonial. Dessa forma, o termo pós-colonial é mobilizado aqui para referir-se aos zainichi não tanto para ubicar este sujeito temporalmente no período colonial (e pós-colonial), mas sim ontologicamente - pois considera-se que estes são corpos que carregam as estruturas coloniais, independentemente de terem vivido ou não o período no qual a Coreia era território japonês.

2.2 Formação da categoria de identidade pós-colonial zainichi

Em seu livro "Zainichi Korean Identity and Ethnicity", David Chapman (2007) explica como os discursos ideológicos e políticos importam para a construção de identidade e etnicidade quando observamos o caso dos zainichi - ele sublinha que o contexto intelectual no Japão teve papel influenciador em como os coreanos e outros sujeitos colonizados pelo império japonês foram e têm sido tratados e percebidos. Segundo ele, os discursos têm papel no desenvolvimento de políticas e legislações tanto durante o período de dominação imperial japonesa até o contexto dos dias de hoje. Utilizando-se tanto de pensadores japoneses do cenário intelectual imperial quanto de estudiosos zainichi pós-coloniais durante seu texto, ele tece uma argumentação a respeito dos processos que participaram da formação da identidade zainichi.

Sua contribuição nos ajuda a entender como os discursos e ideias vigentes no Japão durante o período colonial e também no pós-Segunda Guerra produziram políticas, que influenciaram na maneira que os zainichi se entendiam como tal. Dessa forma, se torna possível traçar uma conexão entre o colonialismo e a identidade zainichi, num primeiro momento, num nível ideológico e observando as diferentes correntes de pensamento entre os intelectuais que investigam os zainichi num nível pós-colonial. Qual era o lugar que os zainichi ocupavam na sociedade japonesa durante os anos da colonização e no pós-guerra? Como esse lugar se formou?

Chapman (2007) traz em seu texto o historiador zainichi Pak Kyōng-sik, o qual possui um trabalho de documentação e pesquisa sobre a história de sua etnia muito inspirado por suas próprias vivências como sujeito colonial do império Japonês. Muitos dos textos de Pak citam a ideologia do Sistema do Imperador como constituinte do processo de dominação e controle dos coreanos tanto no Japão pré-guerra quanto pós-guerra. Outros estudiosos zainichi apontam para o papel da figura do Imperador no desenvolvimento de uma "identidade nacional japonesa e seu legado na construção de uma sociedade ligada a noções de uma nação familiar genealogicamente homogênea" (Chapman, 2007, p.166), fatores estes que influenciaram a vida de suas comunidades por ação das políticas de assimilação, por exemplo.

A campanha *kōminka*, que teve início em meados da década de 1930, focava em transformar coreanos em súditos do Imperador Japonês através de uma série de políticas como o Programa de *sōshi kaimei*, que mudava os nomes dos clãs coreanos para nomes japoneses ou por meio da proibição do uso do idioma coreano. De acordo com a argumentação da acadêmica zainichi Lee Yeoun-suk (1996, p.148), no início dos anos 1940, a campanha de

assimilação era desenhada para eliminar totalmente a etnicidade do colonizado, se utilizando de slogans como "Japão e Coreia como um". "Para ela, em vez de seguir a forma ocidental de controle colonial baseada na dicotomia metrópole/colônia (...), o Japão governou expandindo o espaço colonial homogeneizado com o imperador no centro (Lee, 1996, p. 156 apud Chapman, 2007 p.168)". Yoon (1997, p.245) também aponta para a importância da figura do Imperador, argumentando que a relação entre a identidade nacional japonesa e o Imperador foi ratificada em 1890, na Constituição do Japão Imperial e que, através dessa constituição de súditos do Imperador, o sistema seria central na assimilação de pessoas das regiões fronteiriças à medida que se delinearão os limites da nação japonesa.

Lee Yeoun-suk (1996, p.156), para além de enfatizar o papel da subjetivação imperial dos coreanos por meio de torná-los súditos do Imperador, aponta para o que ela acredita ser um paradoxo inerente no processo de assimilação japonesa, no qual a assimilação total não é possível por conta da "marcação obstinada da diferença". Nesse sentido, ela argumenta que, mesmo uma terceira geração de estrangeiros naturalizados japoneses não podem ser "realmente" japoneses, já que, baseada no princípio da ideologia do Sistema do Imperador, a conexão entre o sujeito nacional e o estado nação é "orgânica". Ou seja, mesmo dentro do processo de assimilação que Yeoun-suk chamou de "japonificação" da Coreia, os coreanos nunca seriam verdadeiramente parte da família do Imperador, já que essa conexão entre os cidadãos japoneses e o Imperador é considerada genealógica, natural, pura - não apenas numa instância biológica, de linhagem sanguínea, mas também espiritual.

Outros autores apontam não só para o viés da conexão com o Imperador a partir de representações de homogeneidade baseada em aspectos biológicos, mas também espirituais. Chapman sublinha esse aspecto como importante envolvendo os *zainichi*, em razão de dois motivos:

Primeiro, as políticas de assimilação sob o Imperador visavam destruir a identidade coreana e substituí-la por uma identidade como súdito imperial japonês. Em segundo lugar, a construção da identidade nacional japonesa por meio de noções de uma conexão biológica e espiritual com o imperador criou uma ideologia que define claramente as fronteiras da identidade japonesa e exclui os "não-japoneses" ao longo de linhas étnicas e culturais. Essa exclusão cria um forte senso do eu japonês e do outro não japonês (Chapman, 2007, p.169).

Chapman aponta também para as colaborações de estudiosos não-*zainichi* dentro do tema do Sistema do Imperador, como a historiadora Tessa Morris-Suzuki. Em seus estudos, Morris-Suzuki (1998, p. 79-109) traz ideias que contribuem para o quadro da conexão entre súdito nacional e estado-nação liderado pelo Imperador, notadamente o conceito de "estado familiar" (*kazoku kokka*), dentro do qual o Imperador representa a figura paterna.

Adicionando a essa imagem “o nexos do conceito de genealogia ou linhagem com a identidade nacional, (...) permitiu que existisse uma percepção sacrossanta de uma família divina composta pela etnia japonesa pura baseada em uma lógica genealógica associada ao “sangue” (Chapman, 2007, p.169).

Constata-se, desta maneira, que a ideologia do Sistema do Imperador teve implicações profundas tratando-se de significados de etnicidade e raça, tendo tido efeitos sobre práticas de inclusão e exclusão significativas durante o período de expansão colonial japonesa (Morris-Suzuki, 1998, p.85). Durante o século XIX, o Imperador era visto como o pai da nação e, a família como sendo a unidade administrativa básica do império também era comandada por figuras patriarcais, que, por sua vez, garantiam a lealdade de sua família ao Imperador (Chapman, 2007, p.170). Dentro dessa grande e homogênea família, onde se encaixavam os *zainichi*?

Em seu artigo *The Great Kanto Earthquake and the Massacre of Koreans in 1923: Notes on Japan's Modern National Sovereignty*, Sonia Ryang traz uma perspectiva ligada à psicologia nacional-imperial japonesa que contribui em muito para o entendimento de como a construção da identidade nacional japonesa e suas raízes num sistema ligado ao Imperador são relevantes em matéria da discriminação e assalto que os *zainichi* sofriam como sendo o que eram: coreanos residindo no Japão. A antropóloga busca respostas para a violência acometida contra essas pessoas num lugar mais fundamental, que vai para além das relações coloniais - e o faz por meio da contribuição de Giorgio Agamben em seu seminal intitulado *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1998).

De acordo com Agamben (1998, p.79), "Sacer" é a designação para uma pessoa que está fora do ritual que caracteriza a vida em sociedade, uma pessoa excluída, exilada, que não pertence à ordem social - sua vida não existe dentro da ordem política e religiosa, e, portanto, é uma "vida despida". Ryang (2003) explica como a existência do *homo sacer* está ligada ao surgimento do soberano como estado de exceção: assim como o soberano, que é o líder do ritual, não pode ser sacrificado, o *homo sacer* também não o pode, pois ambos existem fora da ordem do ritual.

Para além disso, o status de *homo sacer* é acompanhado por uma ambivalência - de ser algo ligado tanto ao sagrado quanto ao amaldiçoado, características compartilhadas pelos coreanos e pelo Imperador no Japão, o que, para Ryang, tem que ser entendido no contexto da história moderna do Japão. Antes da Restauração Meiji (1868), a sociedade japonesa vivia numa ordem social chamada Shogunato, em que os lordes samurai governavam e a família Imperial não tinha um poder político real, mas simbólico, pois eram responsáveis por

conduzir os rituais de passagem. Abaixo de todos os status sociais dessa ordem, existiam grupos de párias sociais - *eta* e *hinin*. Com a gradativa perda de importância dos rituais imperiais e ascensão das classes médias (séculos XIV e XVI), o status da família Imperial começou a cair, formando-se uma extremidade superior social sagrada e uma extremidade inferior como párias, com os "plebeus" comuns (*heimin*) subdivididos no meio.

A Restauração do poder Imperial em 1868 acompanhou a construção da cidadania do japonês moderno, como já tratado aqui. Nesse momento, o status de párias foi abolido, assim como os privilégios da classe samurai, entretanto, Ryang aponta para a superficialidade dessas mudanças. Naquele momento então, existiam apenas os plebeus comuns e o Imperador - os *eta* e *hinis* eram chamados de "novos plebeus". Dessa forma, apenas a família Imperial tinha status especial e existia fora da lei. Todos os plebeus eram então registrados através do *koseki* (registro doméstico), cada um com seu nome de família, sendo a família Imperial a única que nunca teve nome nem que se registrar no *koseki* (até hoje) (Ryang, 2003).

Contudo, o *koseki* não foi estabelecido apenas como uma contagem funcional dos cidadãos, mas como uma prova de que alguém realmente fazia parte do povo do Imperador - quase como um movimento de adoção do povo japonês pelo Imperador. Dessa forma, o *koseki* "foi carregado com significados ideológicos e religiosos por um lado e foi considerado como um certificado de adesão à grande família imperial por outro" (Ryang, 2003, p.741).

Com a expansão do Império, a partir da colonização dos territórios próximos - notadamente a Coreia - o Japão então estava habitado por pessoas que não possuíam *koseki*, mas apenas *kiryūbo*, um registro residencial. Enquanto o *koseki* identificava o lugar e família de origem, o *kiryūbo* identificava a residência atual do cidadão. Assim, Ryang identifica um rearranjo topológico interessante:

enquanto antes de 1868 os párias ocupavam o lugar do homo sacer, com vínculo histórico especial com a família Imperial, na recém-emergida ordem colonial na modernidade do Japão, os imigrantes das periferias do Império ocupavam a posição esvaziada pelos párias, ou seja, o homo sacer que não tem *koseki*, não tem lugar na ordem Imperial e não pertence à grande família do Imperador (Ryang, 2003, p. 742).

É importante apontar que a ideologia do Sistema do Imperador não permaneceu inalterada dadas as transformações políticas e sociais pelas quais a região passou na virada do século, entretanto, os estudiosos aqui apontados, como Lee (1996) afirmam que tal discurso constituiu a base de uma identidade nacional japonesa e permanece no imaginário social até os dias atuais.

Outras teorias e discursos estiveram no cerne da discussão a respeito de uma identidade e caráter étnico da nação Japonesa entre a segunda metade do século XIX até o

período do pós-guerra, incluindo o momento que compreende a chegada da maioria dos coreanos no Japão e os processos de formação de uma comunidade *zainichi*. Segundo Chapman (2007, p.34), duas teorias proeminentes eram a Teoria da Nação Homogênea e a Teoria da Nação Mista. A primeira era definida como "a crença de que a nação japonesa consistiu, e ainda hoje consiste, apenas na nação japonesa, que compartilha uma origem única e pura e uma cultura e linhagem comuns" (Oguma, 2002, p.xxx apud Chapman, 2007, p.34). Já a segunda teoria defendia que a nação japonesa se originou a partir de uma miscigenação de variados povos, incluindo aqueles que foram conquistados e os que compunham as populações indígenas locais.

Durante um tempo houve um forte debate entre essas duas perspectivas - os teóricos da política nacional (*kokutai*) promoviam a noção de um Japão homogêneo, com uma raça de descendentes do Imperador; noções que encontravam oposição forte em outros grupos intelectuais, como por exemplo os cristãos, que argumentam que todos eram filhos de Deus e que não deveria haver uma diferenciação entre nações ou estados; não só isso, como existia um desejo de criar e defender um império japonês multinacional. Em 1910, com a anexação da Coreia, essa perspectiva ganhou força e retórica, assim como a defesa do argumento de que havia uma ancestralidade em comum entre o Japão e a Coreia - o que trazia credibilidade ao raciocínio de que a Coreia deveria ser controlada pela administração imperial japonesa. Entendia-se que a assimilação dos coreanos seria um processo fácil e natural. O que, como demonstra Chapman (2007, p.35), não significava de forma alguma que os coreanos receberiam o mesmo tratamento que cidadãos japoneses: "(...) o tratamento diferenciado dos coreanos permaneceu uma prioridade. Traçar a linha entre os assimilados e os "verdadeiros" japoneses era de extrema importância".

John Lie, sociólogo coreano, chama atenção para o caráter multiétnico da sociedade japonesa em seus estudos, defendendo que "precisamente quanto a identidade nacional popular veio à tona, o estado-nação moderno se tornou irrefutavelmente multiétnico", e complementa: "O mecanismo fundamental foi o colonialismo" (Lie, 2008, p.3). O autor aponta que o fluxo massivo de mão-de-obra colonial transfigurou o Japão numa sociedade multiétnica, que a presença dos coreanos teve grande impacto nesse processo e que, apesar do discurso imperial "cantar hinos ao nacionalismo mono-étnico", os coreanos e chineses também eram "filhos do Imperador".

O que estudiosos como Lie chamam de "mito do Japão mono-étnico" e as políticas de assimilação foram fenômenos que ganharam mais força e intensidade após os anos de 1930 e especialmente no pós-guerra, tendo o Japão perdido seu extenso império, com os expatriados

retornando para casa e muitos estrangeiros deixando o arquipélago. Entretanto, não foram todos os zainichi que retornaram para a Coreia no pós-guerra. Na realidade, tanto os zainichi quanto outras minorias advindas dos territórios coloniais tiveram que encarar uma política de total rejeição - o colonialismo e tudo que guardasse relação com o mesmo foi rejeitado e negado no pós-guerra, como se o Japão tivesse renascido como um novo país em 1945 (Lie, 2008, p. 13).

Enquanto os ideólogos do Japão imperial haviam descrito e defendido a multietnicidade japonesa, os intelectuais do pós-guerra condenavam não apenas o imperialismo, mas também seu correlato inevitável: a heterogeneidade étnica. Os súditos imperiais (*shinmin*) tornaram-se ou cidadãos japoneses (*kokumin*) ou estrangeiros (Lie, 2008, p. 14).

A ideia predominante no pós-guerra era a de um país pequeno e homogêneo - que os intelectuais contrastavam com a grande diversidade étnica presente no Ocidente, posicionando o Japão num lugar de distintividade cultural e homogeneidade étnica. Essa também era a ideia que se fazia do Japão no Ocidente, especialmente nos Estados Unidos - Lie aponta que, para os observadores ocidentais, que seriam incapazes de distinguir coreanos e japoneses, os japoneses pareciam todos iguais entre si (Riesman, 1976 apud Lie, 2008, p.14).

O que é mais notável, segundo Lie, é justamente a continuidade ideológica mascarada de uma transformação que se presume revolucionária, já que ambas as filosofias de japonização pré-guerra e a ideologia mono-étnica do pós-guerra presumiam uma sociedade homogênea: "O discurso oficial, pré-guerra e pós-guerra, rejeitou o outro étnico, embora de maneiras diferentes. A forma, se não a justificativa ideológica, permaneceu a mesma" (Lie, 2008, p.14). E, em ambas, os zainichi como grupo sofreram com o apagamento e rejeição. Tanto em um momento quanto no outro os zainichi não tinham lugar como cidadãos, como existências humanas que fossem dignas de ocupar um espaço: no pós-guerra se permanecessem no Japão, teriam de encarar a limpeza étnica, e, se retornassem para a Coreia, a unificação étnica. Em outras palavras, nunca seriam nem japoneses nem coreanos o suficiente.

O fato de que a monoetnicidade era o discurso oficial nacional japonês fazia com que as autoridades e políticas se vissem exoneradas de ter que lidar com minorias como os zainichi. "Embora a ideia de um Japão monoétnico possa ser relativamente nova, tornou-se quase tão sacrossanta no início de 1990 como a ideia de divindade do Imperador foi há sessenta anos" (Lie, 2001, p.169).

Não surpreendentemente, o vocabulário japonês para grupos minoritários é empobrecido. (...) Quase ninguém se refere às pessoas de ascendência coreana nascidas no Japão como Kankokukei Nihonjin ([sul] coreano japonês) ou Koriakei Nihonjin (coreano japonês). Para os japoneses mais velhos, eles são Chosenjin (Chosen é o antigo termo japonês para Coreia) ou qualquer número de epítetos

raciais. Para muitos outros, são Zainichi Kankoku, Chosenjin (sul-coreanos e norte-coreanos residentes no Japão); o mais simples Zainichi Korean (coreanos residentes no Japão) é popular entre os progressistas na década de 1990 (...) Essa nomenclatura implica que mesmo os japoneses coreanos de terceira geração e os japoneses taiwaneses são estrangeiros (nacionais), e não minorias étnicas no Japão (Lie, 2001, p. 146)

Entretanto, como aponta John Lie (2008, p.17), "A eliminação da heterogeneidade étnica no discurso dominante é apenas uma vertente da história. Se havia minorias étnicas, então por que elas eram invisíveis? Por que elas ficaram em silêncio?". John Lie (2008) trata, em seu texto, de alguns dos processos psíquicos pelos quais os zainichi passam como grupo étnico e como estes afetam sua identidade, dadas suas circunstâncias sociais. Um exemplo é o modo de vida que Lie denominou de "passing" - o de se "passar" por uma pessoa japonesa, num processo de apagamento da própria etnicidade para não sofrer com as consequências de pertencer ao grupo minoritário.

O autor aponta que a assimilação cultural não é um processo que deve ser entendido como totalmente forçado ou voluntário, mas sim uma "mistura de restrição e escolha" (Lie, 2008, p.19). Para ele, os esforços dos coreanos étnicos de se passarem por japoneses - o que se constituía como um processo mais natural e fácil para a segunda geração de zainichi - "denotava a apresentação e representação de si para atingir e obter o status que se deseja em desafio ao que é negado", pois o passing se configura como uma transgressão da barreira que separa o privilegiado do não-privilegiado, o que requer uma boa performance do status desejado (japonês) e a oclusão/rejeição do status ao qual a pessoa é atribuída (coreano/zainichi).

Segundo o autor a nível individual, o passing pode gerar ansiedade advinda do medo da exposição, além do "enigma ético" de se levar uma vida de engano (Goffman, 1974, p. 87-91 apud Lie, 2008, p. 20). Mas, para além do indivíduo, ele também aponta como é necessário um esforço grupal - uma conspiração de silêncio. O autor ressalta como essa questão causou muito mais angústia para a segunda e terceira geração que para a primeira - para os quais passar como japonês era uma escolha padrão, já que essas pessoas estavam ativamente sendo japonizadas no período pré-guerra. Em realidade, "sair do armário étnico" para os zainichi significava justamente isso: uma decisão ativa de se afirmar através do seu nome e/ou ascendência coreana. Caso contrário, no dia-a-dia, essas pessoas passavam por japoneses sem muitas complicações, afinal, "A coloração protetora da japonesidade oferecia um modo de vida suportável e potencialmente viável: melhor ficar em silêncio e suportar as bênçãos da invisibilidade do que lutar pela normalidade" (Lie, 2008, p.23).

Zainichi, como uma categoria de identidade diferenciada, surgiu no pós-guerra, graças não apenas as condições de uma rejeição implícita e explícita em sua própria terminologia, mas por que em um período anterior ao do pós-guerra, quem existiam eram os coreanos - os filhos de Chōson: chōsenjin⁴. Aqueles que não se encaixavam, que eram visivelmente etnicamente coreanos - seja por seu idioma, roupa, comida ou comportamento. Entretanto, por volta dos anos de 1930, um terço dos coreanos que nasciam, o faziam no Japão (Tonomura, 2004 apud Lie, 2008, p.7) os casamentos interraciais aconteciam cada vez mais, os coreanos cediam à sedução da assimilação cultural, seus filhos aprendiam a ler e escrever em Japonês, adotavam nomes japoneses, casavam com japoneses, etc. A transição geracional no pós-guerra foi o que começou a diferenciar os coreanos étnicos (chōsenjin) dos seus filhos zainichi.

Aqueles que eram chamados de "chōsejin" pelos japoneses, são o que se conhece como a primeira geração de zainichi (*zainichi issei*) - apesar de em sua maioria terem nascido e passado uma infância na Coreia, principalmente na região que hoje conhecemos como Coreia do Sul e tendo migrado pro Japão na juventude ou idade adulta, alguns deles também foram para o Japão quando crianças. Com a anexação em 1910, apesar dos coreanos étnicos terem se tornado japoneses (súditos do Imperador), o Estado japonês ainda reforçava a distinção entre “inland” [*naichi*] e “outland” [*gaichi*], especialmente na fase inicial do domínio colonial, tornando a hierarquia étnica uma característica estrutural do império japonês (Lie, 2008, p.8).

Os zainichi de 1ª geração - coreanos étnicos - se diferenciavam facilmente dos japoneses. Suas comunidades existiam dentro das grandes cidades de forma isolada da sociedade dominante, nos *buraku* (guetos), em que os coreanos formaram economias de enclave, com seus próprios mercados, restaurantes, médicos e líderes religiosos - os xamãs (Tonomura, 2004, p 148–59, p. 168–71 apud Lie, 2008, p. 8). "O idioma, a comida e as roupas (especialmente para mulheres) prontamente distinguiram a maioria dos coreanos étnicos dos japoneses étnicos" (Tonomura, 2004, p. 176–79 apud Lie, 2008, p. 8).

Graças a essa facilidade de serem reconhecidos, sofriam diariamente com a exclusão nos empregos e na educação além de provocações, discriminação e bullying em seus bairros e escolas. "Paradoxalmente, mas sintomaticamente, o próprio ato de identificação e denominação étnica – ser chamado de 'coreano' [Chōsenjin] – foi o epíteto definitivo do

⁴ No pós-guerra, e, especificamente após a Guerra das Coréias, Chōsenjin passou a significar uma ligação/identificação política com a Coreia do Norte - assim como Kankokujin remetia à identificação política com a Coreia do Sul.

período colonial até o período pós-guerra" (Chan, 1966, p. 32; Nomura, 1996, p. 25 apud Lie, 2008, p.8). Logo, a denominação se tornou um símbolo de discriminação racista, uma palavra utilizada como insulto para com todo e qualquer zainichi: "Afinal, a palavra coreana é Chosŏn, não Chōsen; apenas um japonês empregaria o que para falantes nativos de coreano é uma palavra de som estranho, um significante da conquista colonial" (Lie, 2008, p.81). E, para além disso, o enunciado era um ato ilocucionário que incorporava a vontade de dominar e discriminar. A nomenclatura aparentemente inócua incorporava e revelava a história e a sociologia da dominação japonesa.

Quando escrita em caracteres chineses – 朝鮮 – a palavra refere-se ao país (Coreia) e não é depreciativa. No entanto, escrito em katakana japonês - チョーセン - carrega um significado depreciativo associado a imagens coloniais de sujeira, ignorância, pobreza, engano, desconfiança, perigo e violência (Harajiri 1998, p. 14-15 apud Kim-Wachutka, 2019, p.116).

Atribuía-se a Chōsenjin uma série de símbolos e significados, que se diferenciavam entre os pontos de vista do colonizador para o do colonizado. Para os japoneses, "Chōsen significava atributos e traços indesejáveis: a usual ladainha racista de sujo, fedorento, preguiçoso e estúpido" (Kim Chanjung 1983, p. 31 apud Lie, 2008 p.81). Para os zainichi, a palavra estava associada às suas condições de vida, a seu próprio existir étnico - trespassado por vergonha, violência, pobreza, discriminação, dor, trauma.

O sentimento de superioridade japonesa e inferioridade coreana que se desenvolveu durante o período colonial persistiu no período pós-guerra. Os coreanos étnicos não eram apenas considerados pobres (com seus atributos associados, como sujos e fedorentos), eles também eram associados à criminalidade e à traição. Em suma, eles precisavam ser contidos e excluídos. Enquanto o mundo adulto impedia que coreanos étnicos participassem de seus jogos de poder e riqueza, o mundo infantil frequentemente desencadeava violência física e simbólica (Lie, 2008, p.81).

Lie (2008, p. 81-82) aponta como a psique de muitos zainichi era permeada por auto-ódio e ódio a tudo que remetia à Coreia, a sua própria cultura, a culpa por odiar sua própria identidade e a de seu grupo, "condenados a refletir incessantemente sobre a questão insolúvel da identidade". Entre a primeira geração existia um sentimento ligado à inferioridade, à condição colonial, a ser um sujeito de segunda classe, sujo, menor - mas uma presença que ainda era, de certa forma, reconhecida. Para as próximas gerações de zainichi o processo foi de apagamento de uma existência, de assimilação de características culturais, estando ubicados - até hoje - num eterno processo de crise de identidade.

No período pré-guerra, os coreanos étnicos podem ter sido considerados inferiores, mas eram um grupo familiar com seu lugar legítimo, embora menor, na sociedade japonesa. No período pós-guerra, embora o legado da hierarquia colonial tenha se dissipado lentamente, os coreanos étnicos perderam seu lugar legítimo no Japão

mono-étnico. Ou seja, quando reconhecidos, eram considerados inferiores, mas, mais comumente, nem eram reconhecidos. (Lie, 2008 p. 80)

Propõe-se, portanto, o entendimento da identidade zainichi como uma identidade essencialmente pós-colonial, que abriga uma diversidade própria de identidades dentro de si, que se constituem e reconstituem com o tempo e agência dos indivíduos. Chapman novamente cita Foucault para ilustrar a complexidade desse processo no caso dos zainichi: "O discurso transmite e produz poder; reforça-a, mas também a enfraquece e expõe, fragiliza-a e permite contrariá-la" (Foucault 1990, p. 100-1 apud Chapman, 2009, p.20) Segundo ele, "ao mesmo tempo em que a identidade é construída discursivamente, ela pode ser discursivamente resistida e reconstituída, assim como a população zainichi fez ao longo de várias décadas e continua fazendo hoje" (Chapman, 2009 p.20).

A identidade zainichi carrega, dessa forma, símbolos e imagens de diversas gerações, incluindo a categoria chōsenjin - que representa claramente uma experiência colonial, mas que também é vivida pelos zainichi das gerações mais novas, pois o ser zainichi faz com que essas novas gerações carreguem essa bagagem de imagens, símbolos e significados, mesmo que não a tenham vivido na pele. De acordo com Kim-Wachutka (2019, p. 114), "A imagem estereotipada do "Chōsen" é transmitida horizontalmente do mainstream japonês para o indivíduo e transmitida verticalmente através da recontagem de memórias de estigma das gerações subsequentes".

O caso do apelido racista "chōsejin", assim como a ideologia do Sistema do Imperador e o mito do japão mono-étnico são importantes pontos a se observar no processo de formação da identidade zainichi, pois se tratavam de narrativas que alegavam a inferioridade intrínseca na existência dessas pessoas, afetando diretamente suas vidas por meio da discriminação, da dominação e da violência. Ideologias como estas tornaram possível a geração de experiências traumáticas ligadas ao existir colonial, experiências que foram produtoras de afetos e emoções que construíram um existir coletivo pertencente aos zainichi como grupo étnico.

A dominação e violência colonial geraram uma memória que passou a habitar um imaginário coletivo, transpassados por experiências específicas ligadas ao existir étnico e compartilhada por gerações de zainichi.

2.3 Memória: retratos da violência colonial

Em *Zainichi Woman: Voices*, Jackie J. Kim, pesquisadora coreana-americana, visita o imaginário zainichi através de seus estudos etnográficos, traçando os caminhos que levaram à construção dessa identidade não apenas por meio da observação da literatura - tanto

acadêmica quanto popular, mas de entrevistas, visitas e conversas. Tentando entender um pouco mais a respeito da identidade das mulheres zainichi de segunda geração, Kim-Wachutka (2019) traz reflexões a respeito das memórias dos zainichi de primeira geração e argumenta como algumas dessas memórias não apenas fazem parte, mas representaram a fundação de uma narrativa coletiva, que passou a ser tida como "o lado verdadeiro" da história do grupo:

Narrativas coletivas que servem como discurso oficial de uma comunidade sobre si mesma legitimam um senso de direito e um desejo de ação que traz mudanças que são benéficas para a comunidade como um todo. Nas narrativas coletivas, os discursos "importantes" e "oficiais" são reconhecidos como "verdadeiros" (Kim-Wachutka, 2019, p.25).

Uma das memórias que remetem ao passado colonial e que se constituíram como narrativa coletiva do grupo de maneira muito forte, foi a do trabalho forçado (*kyōsei renkō*). Como já tratado aqui, a partir principalmente de 1939 muitos coreanos eram levados forçosamente para trabalhar nas indústrias e minas japonesas, o que marcou muito o imaginário social coreano e fez com que, mesmo essa experiência não tendo sido a realidade para a totalidade dos coreanos no Japão, eles adotassem essa história como parte constitutiva da sua identidade enquanto zainichi. Kim-Wachutka traz em seu texto colaborações de Sonia Ryang, antropóloga zainichi, para afirmar: "(...) embora nem todos os coreanos no Japão tenham sido trazidos à força, a maioria profere essa história coletiva de desenraizamento e deslocamento forçado" (2001, p. 57 apud Kim, 2019, p. 25).

Lie (2008) afirma em seu texto que, na realidade, muitos coreanos migraram para o Japão anos antes do marco do *kyōsei renkō*, em busca de melhores condições de vida ou até mesmo por meio de promessas falsas de emprego - postos que muitas vezes colocavam os coreanos em situação análoga à escravidão. Entretanto, segundo ele, a historiografia zainichi deixa isso de lado, focando num arco narrativo de expropriação, exploração e dominação colonial, que, apesar de verdadeiramente trágico, acaba produzindo desconhecimento a respeito do verdadeiro influxo coreano para o Japão (Lie, 2008, p.6). Como ele aponta: "O *Kyōsei Renkō* (migração forçada) não é sinônimo da origem Zainichi" (Kim Yondal, 2003, p. 35–37 apud Lie, 2008, p. 8).

O autor aponta para o peso emocional do *kyōsei renkō* como narrativa para os zainichi: que essa ressonância tem mais a ver com as péssimas condições de trabalho as quais os coreanos eram submetidos que com o fato do recrutamento ser involuntário. Isso, segundo ele, era o que mobilizava os coreanos a escapar ou resistir (Lie, 2008, p. 7).

Juntamente com a migração forçada [kyōsei renkō], o terremoto e o subsequente assassinato em massa tornaram-se uma memória duradoura e uma fonte de identidade para a população coreana no Japão, o equivalente à escravidão para os afro-americanos e à Shoah para os judeus americanos (Lie, 2008, p.5).

Outro evento que ficou marcado como símbolo histórico e identitário da discriminação racial e violência colonial sofrida pelos coreanos no Japão foi o massacre que ocorreu após o Grande Terremoto de Kantō de 1923. No dia 1º de setembro de 1923, perto do meio-dia, um terremoto de magnitude 7.9 atingiu a região de Kanto - que abrange Tóquio, Kanagawa, Chiba, entre outras localidades. Mais de 100 tremores foram sentidos durante esse que foi o primeiro dia de uma série de eventos catastróficos, em que mais de 100 mil pessoas morreram devido a incêndios e desabamentos. Devido à falta de informações e proliferação de rumores, uma situação de pânico e histeria se instalou. E, o que chama atenção neste caso, é que, em meio ao completo caos que se instaurou na região, um grupo específico foi perseguido e massacrado: os coreanos (Ryang, 2003, p. 732).

De acordo com Sonia Ryang, que investigou as causas para tamanha demonstração de violência racial, estima-se que pelo menos 6 mil coreanos foram assassinados apenas em Tóquio e Kanagawa (de um grupo de aproximadamente 20 mil que viviam nas duas localidades na época). No dia 2 de setembro, o governo japonês proclamou lei marcial. Espalhavam-se rumores que os coreanos estavam causando os incêndios na capital com bombas e também que tinham envenenado a água - "a polícia descobriu mais tarde que os coreanos foram brutalizados porque tinham um abacaxi enlatado que os residentes japoneses pensaram ser uma bomba e um saco de açúcar que foi tomado como veneno" (Ryang, 2003, p. 733). Por conta dos rumores desenfreados e em meio à situação de caos, os próprios cidadãos japoneses se armaram e se organizaram num papel de vigilantes. As atividades dessas pessoas saíram do controle policial, e, de acordo com Ryang, o exército e a própria polícia foram convenientes com o massacre dos coreanos. Ela cita um dos cadetes que estavam presentes no terremoto e que conta a respeito do que presenciou em Kameido, onde havia campos de sobreviventes e refugiados do terremoto:

Todos os trens estavam mais do que cheios. (...) Todos os coreanos foram arrastados para fora. Imediatamente, eles foram executados pelas espadas e balas do exército. Passageiros japoneses gritaram "Vida Longa" vitoriosamente. Eles chamavam os [coreanos] de "traidores nacionais" e diziam "matem todos os coreanos!" Nosso batalhão foi inspirado por este festival de sangue e começou a caça coreana para valer (Kang and Kum 1963, p. xv apud Ryang, 2003 p. 734).

A partir do dia 2 de setembro o massacre se intensificou, "corpos começaram a aparecer nas esquinas e rios, corpos que apresentavam causas de morte diferentes das mortes pelo terremoto e pelos incêndios que se seguiram" (Ryang, 2003, p. 735). Os assassinatos

eram óbvios e sua crueldade explícita pois os corpos possuíam marcas de tortura, mãos amarradas, olhos arrancados e membros faltando. Apenas a partir de 5 de setembro que as atividades dos vigilantes foram controladas pela polícia e, de acordo com Ryang, os julgamentos desses cidadãos foram, mais do que nada, uma farsa.

Lie (2008) traz a fala do protagonista zainichi do romance *Exile and Freedom*, de Lee Hoesung para ilustrar o impacto da memória de passagens como o Massacre de 1923: “Você sabe por que os coreanos têm medo de um terremoto? Eles têm medo de serem massacrados novamente...” (Lee H. 1975, p. 32-33 apud Lie, 2008, p. 6).

Imagens como a do Massacre de 1923, relatos daqueles que foram levados forçosamente das fazendas coreanas para trabalhar nas fábricas japonesas, lembranças de apanhar na escola e ser chamado de "chōsenjin" formaram um conjunto de memórias que, para além de individuais se tornaram coletivas, e passaram a representar não apenas aqueles que viveram especificamente essas experiências, mas todos os zainichi que buscam entender sua origem, que buscam um significado no seu existir étnico.

A representação dessas experiências e o discurso oficial zainichi estão muito ligados a uma lógica binária que coloca o eu colonizador frente ao outro colonizado - como já tratado aqui, a historiografia zainichi possui um forte viés pós-colonial: a construção de uma Coreia moderna, assim como a de uma identidade nacional coreana foi marcada pela resistência às forças coloniais e o rastro deixado por elas. Os retratos da dominação colonial japonesa que marcaram de forma significativa o imaginário étnico também foram os principais produtores de resistência política dessas pessoas já que, como afirma Chapman (2009) essa ontologia (colonizador x colonizado) é utilizada para expor as relações de poder e um contradiscurso surge a fim de resistir à dominação, visando "explorar as ideologias hegemônicas refletidas nas construções sociais discursivas que sustentam o controle colonial" (2009, p.171). Lie (2008, p.6) afirma em sua análise a respeito dos discursos concebidos pela historiografia (tanto zainichi quanto japonesa): "O colonialismo japonês aumentou involuntariamente o nacionalismo coreano". Os zainichi não eram sujeitos passivos; a dominação e violência colonial geraram afetos políticos, produziram resistência e colaboraram para a formação de uma identidade étnica fortemente pós-colonial - não apenas por que essas foram pessoas que existiram durante uma época colonial e pós-colonial, mas devido à aspectos do seu existir.

Essa abordagem binária de identidade nacional permanece no centro do debate teórico zainichi até os dias de hoje. Chapman (2009, p. 172) afirma, entretanto, que por conta desse discurso ter sido levado sempre para a questão do nacionalismo japonês e da essencialização da identidade japonesa (como tem sido até então no presente trabalho), criou-se uma noção de

"monocausalidade estadocêntrica da experiência colonial e pós-colonial contida na ideia de uma dicotomia de identidades polarizadas". Para o autor, essa abordagem binária é nociva, pois tende a homogeneizar a população zainichi, retratando-a em termos masculinos e ignorando outras possibilidades de pós-colonialidade.

Chapman adota a visão de poder de Foucault para compreender a permeação do poder na sociedade, no nível dos indivíduos e não apenas no nível ideológico, discursivo - precisamente o caminho pelo qual este trabalho esteve percorrendo até o momento. O discurso nacionalista coreano adotou, como forma de resistência, contradiscursos que procuram explorar ideologias hegemônicas que refletem as construções sociais discursivas sustentadoras do poder colonial: "O foco em ideologias como o nacionalismo, o colonialismo e uma ideologia do Sistema do Imperador investiga relações de poder produzidas quase exclusivamente por aparatos estatais" (Chapman, 2009, p. 171). Embora seja evidente que tais práticas sejam importantes para entender essas relações de poder, o autor faz uso do argumento foucaultiano a respeito da complexidade dessas relações e da forma capilar com que elas atingem o cotidiano das pessoas para afirmar que grande parte das configurações complexas de poder envolvidas nas vivências zainichi foram ignoradas dentro do pensamento nacionalista.

ao pensar nos mecanismos do poder, estou pensando mais em sua forma capilar de existência, o ponto em que o poder atinge os próprios indivíduos, toca seus corpos e se insere em suas ações e atitudes, seus discursos, processos de aprendizagem e cotidiano (Foucault, 1980, p. 39 apud Chapman, 2009 p. 171).

A ideia do Estado e de suas instituições no centro do discurso de resistência tem sido a regra não apenas nos estudos dos teóricos zainichi mas também no mainstream dos estudos de Relações Internacionais. O estado-nação, assim como tudo o que diz respeito a ele - tanto a dominação colonial quanto a resistência pós-colonial - está ligado e é representado por um gênero em específico: o masculino.

2.4 A mulher zainichi: uma não-presença

Na verdade, como mulher, não tenho país. Como mulher, não quero um país. Como mulher, meu país é o mundo inteiro.

Virginia Woolf, *Three Guineas*

As experiências das mulheres zainichi não fazem parte do discurso de identificação étnico. Essas mulheres não são lembradas nem pela historiografia, nem possuem um lugar no

imaginário social étnico que faça jus à verdadeira luta que travaram para sobreviver durante o período colonial. Como acentuou Kim-Wachutka, "As histórias individuais de dificuldades e sacrifícios das mulheres da primeira geração eram vistas como sem importância e inconsequentes no contexto do discurso 'oficial'" (2019, p.25).

Sonia Ryang é conhecida por sua crítica feminista na área de estudos zainichi. Ela argumenta que, por conta do discurso estadocêntrico ser a versão dominante e "ortodoxa" tratando da temática do *kyōsei renkō* (trabalho forçado), outras vozes e experiências compreendidas no colonialismo foram silenciadas, principalmente as memórias e experiências das mulheres coreanas colonizadas (Ryang, 1998). De acordo com Chapman (2009, p.175), Ryang defende uma expansão do que tem sido classificado como experiência colonial, para que outras relações de poder sejam inclusas na discussão, de forma que a complexidade da pós-colonialidade zainichi seja abraçada da devida forma.

Kamala Visweswaran, na IXª edição dos Estudos Subalternos chama atenção para esse aspecto de exclusão da experiência feminina dentro dos movimentos nacionalistas pós-coloniais. Citando Partha Chatterjee, a autora desenvolve o pensamento de que existe uma lógica por trás do que ela chama de "recusa nacionalista em fazer da questão das mulheres um item de negociação com o Estado colonial" (Visweswaran, 1996, p.85). Chatterjee, cientista político indiano, debate em seus estudos a dimensão gendrada da ideologia nacionalista de seu país. Em seu ensaio *The Nationalist Resolution of the Women's Question*, "ele começa com o enigma de por que a 'Questão da Mulher' deixa de se tornar uma questão para o discurso nacionalista no final do século XIX e argumenta que a indagação é de fato "resolvida" por um tipo necessário de silêncio" (Visweswaran, 1996, p.85). O autor se refere às experiências vividas pelas mulheres indianas sob o égide colonial e, principalmente ao fato de elas não terem voz ativa na narrativa nacionalista. Em seu cerne, a Questão das Mulheres pode ser feita também frente ao silêncio das mulheres coreanas. Essa questão se resolve, para o nacionalista indiano (e coreano) precisamente, através desse silêncio - que representa nada menos que o anulamento da agência feminina frente à luta anti-colonial.

Segundo Chatterjee (1989), a "casa", para o nacionalista sujeito ao Estado colonial, se torna um lugar discursivo de vitória, em que o homem nacionalista se volta para dentro, reificando o lugar das mulheres naquele espaço - que se torna quase espiritualizado, por ser um local de constestação da hegemonia colonial. Visweswaran completa o argumento de Chatterjee: Se a casa e a família, portanto, são o lugar de silêncio nacionalista e as subjetividades das mulheres estão localizadas na casa, a agência dessas mulheres está sujeita ao silenciamento (1996, p.85). A luta nacionalista pertence à esfera pública: o homem

colonizado se levanta frente ao Estado Colonial num âmbito público, nas ruas, nas mídias, nas instituições. O ambiente privado de sua casa é um lugar onde esse homem colonizado não precisa travar uma luta, é seu lugar de descanso, de “vitória discursiva”. Esse lugar é onde se encontram as subjetividades femininas: da esposa e da mãe e, portanto, não há espaço para a agência feminina.

As atitudes coloniais em relação às mulheres nacionalistas as retratavam como seres dependentes da agência de seus maridos, e essa ideia de “sujeito dependente” foi replicada na forma como a ideologia nacionalista representava as mulheres como domésticas, e não como sujeitos políticos (Visweswaran, 1996, p.86).

"Por que os temas do gênero e do sexismo não ganharam a mesma consideração que raça e etnia dentro da sociedade zainichi?", questiona Pak Hwa-mi (2000, p.12 apud Chapman 2009, p. 179), estudiosa feminista zainichi. Em seu artigo *Neither Colonial nor National* (2000), Kyeong-Hee Choi, professora de literatura coreana, aponta como a trajetória de identificação nacional feminina coreana seguiu um caminho diferente da masculina. “A integração das mulheres na ‘nação’ moderna, simbolizada pela cidadania em um estado-nação soberano, de alguma forma segue uma trajetória diferente da história da dos homens" (Kandiyoti, 1994, p.377 apud Kyeong-Hee, 2000, p.222).

Kyeong-Hee (2000, p. 223) chama atenção para a tradição neoconfuciana coreana, na qual o "ser mulher" sempre foi definido apenas através da sua relação com o sexo oposto - ou seja, as mulheres tem sido definidas por meio do que elas não são. Então, em determinado ponto da história do povo coreano, em que esforços para a criação de um estado moderno começam a tomar forma, "as mulheres são, de repente, convidadas a se tornar membros iguais aos homens". Entretanto, como salienta Kyeong-Hee, a materialização desse estado sob domínio colonial foi falha.

Desde então, longe de ter muito pouco, as mulheres coreanas talvez tenham tido muito da nação. Na verdade, elas perderam sua face como mulheres para usar a máscara da nacionalidade, apenas para descobrir que na vida cotidiana elas devem funcionar apenas como mulheres (Kyeong-He, 2000, p. 223).

Segundo a autora, as discussões a respeito das relações entre nacionalismo, gênero e o colonialismo entre Japão e Coreia têm chamado a atenção dos estudos feministas cada vez mais. O caso que mais tem sido objeto não apenas dos estudos feministas, mas do debate no âmbito da opinião pública, rodeado por grande atmosfera de polêmica, inclusive, é o das Mulheres de Conforto - mulheres colonizadas que foram utilizadas como escravas sexuais do exército japonês durante a Segunda Guerra, a maioria delas, coreanas pobres e ruralizadas, que eram levadas para acampamentos de guerra sob a promessa de falsos empregos.

E, apesar do caso ter ganhado cada vez mais atenção - tendo chegado ao conhecimento público muitos anos após o final da guerra, justamente por conta da estigmatização que essas mulheres sabiam que sofreriam dentro de seu próprio país, pouco tem sido discutido em relação às outras experiências coloniais de mulheres coreanas, às suas vidas cotidianas antes da guerra: "uma das áreas de estudo mais negligenciadas são as experiências das mulheres coreanas como mães na Coreia colonial" (Kyeong-Hee, 2000, p. 224).

A autora passa então a analisar a obra de literatura *Mother's Stake I*, uma narrativa autobiográfica de Pak Wansō, representação da vida da mãe da autora na Coreia colonial. Entretanto, Kyeong-Hee avisa que qualquer tentativa de ler o livro como uma alegoria nacional pode trazer frustração.

Em vez de retratar as realidades coloniais de nacionalismo e racismo, a maior parte da narrativa é dedicada às provações e tribulações de uma mãe solteira e sua filha, com foco no ano em que Na tem seis anos, "Mother's Stake I" consiste em uma série de vinhetas que aparentemente ocorrem fora dos grandes eventos públicos da história (Kyeong-Hee, 2000, p. 224).

Kyeong-Hee questiona o silêncio sobre o colonialismo presente no romance, em que a violência colonial se revela durante apenas alguns parágrafos e na forma de eventos como o monopólio japonês da colheita do arroz, a violência policial e a mobilização das mulheres de conforto - formas de violência que são experimentadas de fora pela família da protagonista, que geram terror e ansiedade mas nenhum dano físico ou direto. A autora questiona esse silêncio ainda mais por conta dos acontecimentos do livro se passarem por volta de 1938, período histórico em que o regime colonial japonês instaura as políticas de assimilação forçadas.

Kyeong-Hee, após sua análise da obra, chega à conclusão que a identidade da personagem da mãe como sujeito colonial e nacional é mínima; que a interpretação nacional não tem muita parte em entender as vidas de mulheres tradicionais como a personagem da mãe nessa obra. Entretanto, a personagem da filha é submetida às forças culturais coloniais pela mãe, que a deseja tornar uma "mulher moderna". A professora explica então como a falha da crítica literária em reconhecer a importância cultural de "Mother's Stake" não representa uma negligência acidental, mas demonstra uma lacuna ainda maior na historiografia a respeito das experiências modernas e coloniais das mulheres coreanas, que têm sido silenciadas.

O que o texto de Kyeong-Hee demonstra é que, apesar de estarem excluídas das narrativas nacionalistas e de não possuírem a identificação com o estado-nação, mulheres coreanas "tradicionais" vivenciaram experiências coloniais, seus corpos ainda foram

colonizados. A sua ausência da história e das representações não significa que as mulheres zainichi não foram afetadas pelo colonialismo. A aparente dissociação da imagem nacional, do colonialismo e do rosto de centenas de mulheres coreanas anônimas é o que é: aparente. Essa dissociação está no nível da representação, pois esse corpo ainda é colonial e viveu não apenas o que é considerado uma experiência colonial discursiva (masculina), mas viveu outras experiências - como um corpo feminino, como um corpo que é materno, vivências que são excluídas desse debate, desses estudos e, de certa maneira, do próprio imaginário popular.

E essa ausência é constitutiva da identidade dessas mulheres. Como discorre Kim-Wachutka (2019, p. 25), "As histórias (...) das mulheres da primeira geração foram vistas como sem importância (...) no contexto do discurso "oficial". As mulheres internalizaram a crença de que expressar seu sofrimento nada mais era do que reclamações inúteis". A ausência das mulheres zainichi que viveram a colonização dos discursos nacionalistas e espaços públicos de agência se dá ao mesmo tempo que sua imagem foi pintada e é lembrada de outras maneiras.

Como salienta Sonia Ryang (2005) na Introdução de "Hidden Treasures", toda a produção literária coreana no Japão foi dominada por homens que eram, sobretudo, engajados com o sonho da reunificação das Coreias e da repatriação dos zainichi à sua pátria. A história "oficial" zainichi sempre foi contada através da perspectiva masculina da etnia, envolvendo temas de raça, classe, opressão japonesa e o desejo de voltar para a Coreia.

As imagens das mulheres em seus escritos muitas vezes destacavam a figura da mãe sofredora, oprimida, abusada, mas ainda amorosa que sacrificava-se para sustentar o alcoolismo e vício em jogos do marido violento, enquanto cria os filhos como coreanos adequados e orgulhosos sob condições hostis (Ryang, 2005, p. 20).

Essas histórias, entretanto, nunca foram contadas por essas mulheres, que "internalizaram o discurso expatriado dominante que construiu e moldou a representação da história colonial" (Ryang, 2005, p. 21) e reprimiram a representação de suas experiências de vida. Afinal, como argumenta John Stoltenberg, "no patriarcado, os homens são árbitros da identidade de ambos homens e mulheres, porque a norma cultural da identidade humana é, por definição, uma identidade masculina" (Stoltenberg, 1977 apud hooks, 1999, p. 99).

A pesquisa de Jackie J. Kim, desenvolvida através da metodologia da História Oral, não apenas permitiu que mulheres que nunca tiveram a chance de aprender a ler e escrever pudessem registrar suas histórias de vida, mas lançou luz sobre temas não explorados, sobre o passado que existiu fora da esfera pública, expatriada e dominada por homens coreanos no Japão. Por meio do trabalho etnográfico realizado em *Hidden Treasures: Lives of First-Generation Korean Women in Japan*, foi possível produzir inteligibilidade acerca de

uma história que nunca foi contada. E, ainda sim, por meio das próprias vozes dessas mulheres não apenas sua história é revelada, mas também seu silêncio e tudo que está contido nele.

Além dos limites do lar, a vida dessas mulheres nos fala sobre imigração colonial, discriminações étnicas e relações de poder dentro de uma comunidade étnica, vistas através de seus olhos. Precisamente porque essas mulheres estavam à margem de muitas esferas – política nacionalista, hierarquia doméstica, domínio colonial e relações de gênero – suas palavras podem transmitir histórias que vão além do cotidiano (Ryang, 2005, p.24).

Françoise Vèrges (2020, p. 107) trata o trabalho de encontrar essas histórias e contá-las como uma "arqueologia" fundamental, um trabalho de redescoberta e reapropriação das narrativas, das histórias não contadas, das mulheres com passados enterrados e escondidos. Ela ainda aponta para a condição específica das mulheres racializadas dentro dessa lógica: "Para as (mulheres) racializadas, não foi necessário preencher uma ausência, mas encontrar as palavras que trouxessem de volta à vida aquilo que tinha sido condenado à não existência, mundos que tinham sido expulsos da humanidade". Se observamos o que essas mulheres têm a dizer, o que poderemos descobrir?

3. 고향 (Kohyang)

Kohyang: (Cor.) lar, pátria, lugar de nascimento, nativo, cidade/terra natal (província ou vila).

Para cada patriota lutando por uma Coreia livre, ou para cada coreano desgraçado lutando em nome do Japão, havia dez mil compatriotas no país e em outros lugares que estavam apenas tentando colocar um prato de comida na mesa. No fim das contas, o estômago era seu imperador.

Min Jin Lee, *Pachinko*

As mulheres zainichi podem ser consideradas sujeitos coloniais e diaspóricos, e, como aponta Sonia Ryang, suas histórias de vida envolvem “envolvendo múltiplos deslocamentos físicos e psicológicos, geográficos e culturais” (Ryang, 2005, p. xiii). O conceito de “lar” ou “pátria” para muitas das mulheres zainichi, são, na verdade, um amálgama de diversas localidades. Segundo Kim-Wachutka (2019, p. 201), “as mulheres zainichi se veem como pertencentes simultaneamente a mais de um Estado-nação e exibem complexidades de múltiplos eus”. Para as mulheres zainichi de segunda geração, por exemplo, existe um senso de incerteza envolvendo a questão do lar, de uma “terra”. A noção de “lar” pode ser interpretada de diversas formas, como o local de origem ou pátria (*kohyang* [cr.]) e é atada a um sentimento de incerteza e ambiguidade. “*My furusato (cidade) is Wakayama. As for my kohyang... Well, I would be lying if I said that Japan is my homeland, though I was born and raised here*”, conta Kim Chu-Ja, de 52 anos (Kim-Wachutka, 2019, p. 201).

Entretanto, para todas as mulheres entrevistadas em *Hidden Treasures*, pertencentes à primeira geração zainichi, não existem dúvidas de em qual direção ficou seu *kohyang*, mesmo depois de tantos anos no Japão. Yang-Ok, de 89 anos, nascida no que hoje é conhecida como Ilha de Jeju, na Coreia do Sul, conta: “*For me when I thought of kohyang, all that came to my mind was Chejudo. No matter how many years I have been in Japan, the Chejudo sat’uli (dialect) I haven’t forgotten*”.

Em seu processo de escrita Kim-Wachutka traduziu os relatos das mulheres, tanto do coreano quanto de uma mistura de coreano e japonês, para o inglês⁵. Entretanto, algumas

⁵ Optou-se aqui por manter os relatos em inglês, como no material original utilizado para nessa pesquisa, para não submeter as palavras das mulheres a uma terceira etapa de tradução (do coreano para o inglês para o

palavras foram preservadas em seu idioma original, pois entendeu-se que o processo de tradução as despiria de seus sentidos originais, que são ligados à cultura, etnicidade e aos afetos das mulheres.

[...] a estrutura e a linguagem são inteiramente próprias (das mulheres). Tentei preservar muitas de suas pausas, suspiros, exclamações de ressentimento e risadas para manter suas vozes e entonações variadas. Várias palavras e frases em coreano e japonês usadas foram incluídas, seguidas de uma tradução ou descrição para transmitir as nuances do falante. Ao longo do texto, notas finais esclarecem elementos culturais, bem como frases, sentenças, situações ou incidentes, ou identificam brevemente eventos, tópicos ou questões históricas importantes (Kim-Wachutka, 2005, p. x).

Kohyang foi uma dessas palavras, assim como *Chōsen-jin*, *P'alcha* e *Kosaeng*. *Kohyang* não se refere necessariamente à Coreia (como um Estado-nação), mas possui uma conotação mais ligada à ideia de lar. Entretanto, em vários momentos dos relatos as mulheres faziam uso da palavra *kohyang* ao se referirem à nacionalidade, como em “pessoa do meu *kohyang*”, utilizando-se, portanto, da expressão para fazerem alusão à Coreia. Mas, estaria essa alusão conectada à ideia tradicional de um Estado-nação, como nos discursos nacionalistas? Ou a um sentimento de territorialidade, da existência de um território que é, também, um lar?

Assim, intitula-se este capítulo como *Kohyang*, pois aqui pretende-se observar recortes das entrevistas nos quais as mulheres contam e refletem a respeito de uma esfera nacional, transnacional, pública e política a partir de suas vivências e trajetórias. A Coreia assume diferentes facetas durante as narrativas aqui contidas, mas, para essas mulheres, a Coreia é, antes de tudo, a terra natal que elas deixaram para trás ao migrar para o Japão. Em suas memórias, existe uma Coreia intocada pelas guerras e pela divisão política, não tão intocada, entretanto, pela colonização. Através desses recortes de memórias, pretende-se entender como o Estado-nação e suas dinâmicas tocaram o corpo e as identidades das mulheres *zainichi*.

Em *The State as Person in International Theory*, Alexander Wendt argumenta que o Estado passa por um processo de subjetivação no qual se torna uma entidade corporativa ou coletiva, por meio da compreensão antropomórfica que as pessoas fazem dele. Aqui interessa menos a existência do Estado como uma pessoa, no entendimento de Wendt, mas o conceito de experiência do Estado. Para ele, “o Estado como indivíduo é uma característica definidora do indivíduo que experimenta do Estado”, ou seja, não há como uma pessoa conceber a ideia de Estado, experienciá-la, sem antes perceber o Estado como uma entidade antropomórfica.

português), na qual entende-se que perderiam-se ainda mais sentidos e significados das falas proferidas, o que acabaria por empobrecer o texto transcrito e, conseqüentemente, o trabalho aqui realizado.

Como um objeto percebido pelo indivíduo em sua vida cotidiana, o Estado torna-se parte do *life-world* (mundo da vida) de uma pessoa – “o mundo como imediatamente ou diretamente experimentado na subjetividade da vida cotidiana”. O Estado precisa ser experimentado para fazer parte do *life-world* do indivíduo (Faizullaev, 2007, p.532).

Dessa forma, o entendimento ou conhecimento pessoal que uma pessoa tem de um Estado pode ser considerado sua experienciação do Estado. Esse é um fenômeno que ocorre no dia a dia das pessoas, no qual as pessoas imaginam os Estados como possuidores de sua própria identidade, intenções, comportamentos e caráter. Em algumas das falas das mulheres entrevistadas, por exemplo, elas se referem ao Japão como aquele que “tomou” seu país - como se o Japão fosse, realmente, um indivíduo com capacidade de tomar alguma coisa.

O Estado pode ser uma noção abstrata para um estudioso, mas para indivíduos comuns os Estados existem em sua vida cotidiana como entidades reais e perceptíveis, da mesma forma que pessoas, animais, montanhas, árvores, organizações comerciais, clubes de futebol, teatros, música e assim por diante. As pessoas criam o Estado como meio de solução política e legal, mas uma vez criado, o Estado se torna real para as pessoas (Faizullaev, 2007, p.532).

Faizullaev escreve que “o Estado ocupa seu lugar na realidade cotidiana das pessoas como um fenômeno compreensível e mais ou menos previsível, assim como os personagens mitológicos – deuses, animais e outras entidades animadas com subjetividade humana” (2007, p.533). Esse movimento de imaginar o Estado no dia a dia das pessoas ocorre como um fenômeno convencional, ordinário, habitual - diferentemente das ideias conceituadas e teorizadas que se faz do Estado nas dinâmicas da política internacional: “Sem dúvida, os fatores políticos, sociais, culturais e outros macro fatores desempenham um papel significativo em qualquer compreensão do Estado em nível individual ou micro” (Faizullaev, 2007, p.533).

Entretanto, esse referido lugar que os Estados ocupam na realidade cotidiana não se faz presente apenas num nível subjetivo, no senso comum e no imaginário das pessoas, mas também numa dimensão corpórea, que alcança o corpo dos indivíduos - através de realidades que operam por meio de mecanismos de poder, como por exemplo, o colonialismo. Em *Power and Knowledge*, Foucault chama atenção para a forma capilar de existência desses mecanismos, “o ponto em que o poder penetra no próprio grão dos indivíduos, toca seus corpos e se insere em suas ações e atitudes, seus discursos, processos de aprendizagem e vida cotidiana” (1980, p.39). Ele compreende que, a partir do século XVIII, o poder estatal passou a existir na forma de “um regime sináptico de poder”, em que seu exercício de poder opera dentro do corpo social, e não de cima dele.

Dessa forma, alguns questionamentos direcionaram previamente a leitura das narrativas das mulheres *zainichi issei*⁶, assim como espera-se que direcionem a leitura do presente capítulo: Como dinâmicas que parecem existir num nível do Estado podem se manifestar no cotidiano dessas mulheres? Como pode o *kohyang* ser ao mesmo tempo o lugar de onde elas vieram, o lugar que as tornou quem elas são e que as definiu enquanto corpo inferior numa terra estranha? A pátria é o manto pelo qual elas lutam, mas não é aquele que as cobre à noite? Como a ideia de nação toca os corpos desses indivíduos? Como essas mulheres experienciaram o Estado-nação?

3.1 Realidades discursivas e descortinamento: “Now I can utter these words...”

Para Gayatri Spivak (2014), um indivíduo que é "subalterno" está privado do direito à representação política, ele não tem voz pois outro sujeito fala por ele, já que sua própria voz não é ouvida. Quando a autora se questiona se o subalterno pode falar, e, principalmente se a mulher subalterna o pode - ela chega a conclusão que não, não pode. A mulher subalterna não pode ter sua voz ouvida, já que

uma vez que assim como o homem colonizado tem sua personalidade construída pelo colonizador, a mulher tem a sua personalidade usurpada duplamente: pelo colonizador imperialista e pelo patriarcado local, ambos homens. Sendo assim, não tem o direito de se autoconstruir. Sua voz é silenciada pelo fato de não ser considerada como um sujeito autônomo (das Neves e Almeida, 2015, p. 84).

Spivak aponta o perigo no qual os intelectuais estão envolvidos quando tentam dar voz ao subalterno, pois essa tentativa se torna, quase sempre, um processo de representação falho, que continua silenciando o subalterno. A autora, então, se direciona às mulheres intelectuais do mundo colonizado e as incumbe da tarefa de promover a discussão que pretende colocar em evidência os processos de silenciamento aos quais a mulher subalterna foi submetida. (Spivak, 2014, p. 18). Entende-se que o trabalho produzido por Jackie J. Kim representa uma tentativa “de criar espaços e condições de autorrepresentação e de questionar os limites representacionais, bem como seu próprio lugar de enunciação e sua cumplicidade no trabalho intelectual” (Almeida, 2014, p.18).

Para Spivak, não é possível falar pelo subalterno, mas existe a possibilidade de trabalhar contra a subalternidade. Através do uso do material etnográfico de Jackie J. Kim, que criou um espaço no qual as mulheres *zainichi issei* puderam se articular, foi possível acessar, no presente trabalho, os seus corpos - anteriormente silenciados. Esse acesso tendo sido possibilitado dada o campo de enunciação da oralidade.

⁶ De primeira geração.

Assim, a obra de Jackie J Kim foi escolhida como o corpus principal do presente trabalho em razão de esta ser uma pesquisa ímpar, que traz trechos de entrevistas com dez mulheres zainichi de primeira geração, que a própria Jackie realizou entre os anos de 1994 e 2000. Essas mulheres nasceram entre os anos de 1910 e 1926, marcando o fim da Dinastia Yi (1320-1910) e começo do governo colonial japonês na Coreia (1910-1945), e, em sua maioria, viveram quase toda a vida na condição de analfabetas, o que por si só as impossibilitava de documentar qualquer memória ou informação sem ajuda de outrem. Como aponta Sonia Ryang no prefácio de *Hidden Treasures*, é importante registrar, no trabalho de Jackie J. Kim, “sua metodologia de deixar as palavras das mulheres falarem por si mesmas, uma que se enquadra em uma honrada tradição da história oral. A história oral foi inicialmente usada para registrar a cultura e a experiência de pessoas não alfabetizadas” (Ryang, 2005, p.xxi).

O trabalho analisado, portanto, segue o método da História oral de vida, de acordo com a classificação de Meihy e Ribeiro (2011), que possui aspecto biográfico e cronológico, em que o entrevistador pouco intervém no processo, deixando o entrevistado narrar momentos de sua vida. O trabalho realizado por Kim em *Hidden Treasures*, dessa forma, não objetiva uma comprovação de narrativas ou da veracidade dos fatos narrados, pois entende-se que existem, nos discursos, elementos como seleção de memória, apagamentos e silenciamentos.

O aspecto singular da pesquisa de Kim-Wachutka (2005) reside no fato de que nela é feita uma tentativa não apenas de criar um espaço para a manifestação da voz de mulheres nunca antes ouvidas pela comunidade acadêmica, mas também de explorar os temas do cotidiano, não levados em conta no âmbito da tradicional produção de conhecimento científico. Ao basear-se centralmente neste material como objeto de pesquisa, o presente trabalho, portanto, se propõe a trazer para o centro vozes de mulheres marginalizadas da maneira mais ética possível dentro de seus limites epistemológicos.

O objetivo da mobilização da obra de Jackie J. Kim no presente trabalho é entender de quais formas as dinâmicas nacionais e internacionais influenciaram nos processos de constituição e reconstituição das identidades das mulheres zainichi issei. O fato de que o método da pesquisadora coreano-americana foi capaz de criar um espaço de descortinamento da vida dessas mulheres foi importante pois, foi por meio da leitura dessas histórias, antes invisíveis, que as perguntas constituintes dessa pesquisa surgiram.

Os relatos de cada uma das mulheres constituem capítulos inteiros da dissertação de Jackie J. Kim, em que a pesquisadora também fez escolhas no sentido de recortar as partes que saíam da gravação para o papel. São histórias muito ricas em detalhes e reflexões, muitas delas enriqueceriam ainda mais o presente trabalho. Entretanto, por esta ser uma

monografia, há certo limite viável de número de páginas que podem ser escritas e, por conta disso, determinadas escolhas também foram feitas tanto neste quanto nos próximos capítulos, levando em conta critérios como a relevância e conexão das narrativas apresentadas com os temas que serão tratados, sendo eles, nesse primeiro momento: colonização, discriminação étnica e política.

Em aspecto discursivo, muito do que foi trazido na primeira parte do trabalho pode ser encontrado nas histórias das mulheres entrevistadas. Afinal, não há como imaginar que seu pensamento estivesse isolado do contexto discursivo apresentado e não podemos esperar que as mesmas estivessem livres de reproduzir o pensamento hegemônico de sua própria etnia, ainda mais quando colocamos em voga seu lugar de subalternidade. De certa maneira, o discurso oficial contido no imaginário social *zainichi* era capaz de trazer justificativa em sua presença indesejada naquela terra e certo senso de conforto e orgulho para os coreanos que viviam no Japão, pensar nessa narrativa binária e vilanizar os japoneses tirava das costas dos *zainichi* parte do peso de carregar as estruturas coloniais que os levaram até ali.

"But the Korean people who came to Japan had a different background. Many people didn't want to come to Japan, but after their land was taken away during the colonial period there was no way out. Also, many were brought by force to become laborers" (Pak Hui-Sun).

"But over the years I came to realize that those Japanese people who are uneducated are the ones who go around calling us "*Chosen-Jin, Chosen-jin.*" I got into a big fight with a Japanese guy once, because I was sick and tired of him calling my family and me "*Chosen-jin, Chosen-jin.*" I yelled back at him. "*Hey, do you think we Koreans wanted to come to Japan? You Japanese forced many of our people to come here to work to our bones!*" *Ha, ha, ha...* When I think about those times, we Koreans have really come a long way..." (Pak Hui-Sun).

Suas vidas estavam contidas no entremeio colonial, seus relatos abrangem memórias da Coreia como sua terra natal colonizada, do Japão como uma terra prometida e onde construíram sua vida com sacrifício. A guerra também habita de forma significativa a memória dessas mulheres, assim como as políticas japonesas envolvendo os coreanos. Apesar disso, entretanto, seus corpos e mentes ainda vivenciaram esse conjunto de experiências e contam essas histórias a partir de um lugar específico, o da subalternidade. Por isso, nas entrelinhas das falas dessas mulheres é possível encontrar novas perspectivas a respeito de temas como colonização, migração, nacionalismo e política.

Não se trata, todavia, de procurar algo já estabelecido nas falas, mas de perceber cada experiência individual como uma fonte em potencial para descobrir aspectos desconhecidos e/ou ignorados dentro de um discurso hegemônico. Não apenas cada palavra e frase guardam

significado, mas a descrição das pausas, silêncios, expressões, risadas e lágrimas também contribuem para enriquecer o material analisado.

O que pensavam essas mulheres sobre o Japão? Sobre a Coreia? Quais foram suas experiências no encontro com o colonizador? Em que momento de suas vidas elas se identificaram como um corpo colonizado? O que se passava por suas cabeças ao deixar a Coreia? De que formas a guerra influenciou o dia a dia de suas vidas? Depois da guerra, havia em seus corações o desejo de voltar para a terra natal? Essas são algumas das perguntas que se tentará responder a partir de agora, a fim de entender quais eram as ideias, juízos e reflexões dessas mulheres a respeito de sua dimensão social, nacional, coletiva e colonial.

3.2 Colonialismo: “At that time I didn’t even know that our country was being taken away from us”

Grande parte dos relatos de Hidden Treasures começam com memórias da infância em uma Coreia colonizada, já que as mulheres entrevistadas nasceram num período que varia entre 1909 e 1932. Algumas dessas mulheres viveram a juventude na Coreia e migraram pro Japão junto de seus maridos, outras migraram ainda vivendo com sua própria família e se casaram no Japão. Pode-se dizer que a maioria delas relata sua vida adulta num período que foi atravessado pela Segunda Guerra Mundial e pelo período do pós-guerra. Dessa forma, essas mulheres experienciaram um período colonial e pós-colonial, permeado por uma guerra que atingiu diretamente o território em que viviam - território este que era a casa do dominador, um lugar o qual elas descobririam que se tornaria muito rápido de uma terra que prometia oportunidades para o cenário de suas piores experiências de vida (Kim-Wachutka, 2005).

"I think I was fourteen years old when I was charmed by stories of Japan told by my next-door neighbor. I don't know why I was so *akogarete ita* (yearning) for Japan. But I was only fourteen, so I guess I didn't know anything" (Kim Song-Yun).

"At that time there were many rumors about how you could earn big money if you went to Japan. ... In the old days, people said that Japan was a good place. Of course, even now they say so. Back then, Korea was a very poor country. People said that if you came to Japan you could almost pick up money on the streets. Before I came, I heard that rooms were spacious and there were even indoor toilets and electricity, and I thought how great it would be. But you know these days when Korean women come to Japan after they marry Japanese men, they say “*Hey what is this?*” *This place isn't any better.*” Well, it was the same for me. After I came I thought, “*Hey, this is not what I heard about Japan*” (Kim Ch'ae-Yun).

A Coreia, antes de se tornar território japonês oficialmente em 1910, era uma sociedade essencialmente agrícola e aristocrática, o que contrastava muito com o período de

modernização que o Japão estava atravessando, com esforços para o desenvolvimento de uma indústria de base. A oferta de empregos começava a crescer, assim como os boatos sobre as oportunidades de ganhar a vida no Japão, a ideia atraente de juntar dinheiro para enviar para a família na Coreia, a promessa de mudança de vida, etc. Principalmente para os mais jovens, essa parecia uma boa visão. Algumas das mulheres contam como tinham esperanças de que sua vida fosse melhorar, devido à boatos como, por exemplo, o de que no Japão todos podiam comer arroz branco - que na época era muito caro na Coreia, sendo consumido apenas por pessoas de classes sociais mais altas.

Kim Ch'ae-Yun, de 74 anos, conta como naquela época, mesmo que sua família ainda tivesse uma condição "melhor que outras famílias", a quantidade que eles comiam dependia de como seria a colheita. "If there was no rain that year we were in trouble. I remember one time when I was little, there was a major drought and for almost five years there was hardly any rain. People were starving". Ela conta que haviam "muitas bocas a serem alimentadas" na casa e como, de vez em quando, ela escondia um pouco de comida para comer escondida; como às vezes, durante as temporadas de calor, "havia moscas enormes voando para fora da tigela, deixando algumas manchas pretas", mas eles comiam mesmo assim.

"Ha, ha, ha... I just shoved it in my mouth and swallowed it without even chewing... Back then I didn't know about such things as bacteria... All I knew was that I was hungry. So believe it or not the reason why I was happy about getting married to someone in Japan was because I heard that in Japan everyone was able to eat pure white rice" (Kim Ch'ae-Yun).

Ela continua, dizendo como sua cunhada emprestou dinheiro para que viajassem para o Japão, e como sua vida na nova terra já se iniciou com dívidas a serem pagas:

"My husband's sister who was living in Korea gave us forty or fifty won for the trip. It must have been one or two yen back then. My husband and I didn't have a single yen. And when we got to Japan, there was so much debt to be repaid. I was told that Japan was such a great place and so I came and then, ai... Trying to tell you all that has happened leaves me breathless..."(Kim Ch'ae-Yun).

Durante aquela época, como salienta Pak Hui-Sun (78 anos), os coreanos precisavam apresentar um documento específico no porto de embarque para poder viajar para o Japão, o que não acontecia quando japoneses entraram na Coreia:

"Nowadays you have passports, but in the old days, you had to have a *shomeisho* (certificate) (...) The Japanese could come and go between Korea and Japan freely, but to enter Japan, Koreans had to show proof that they had a good reason for coming. They needed a permit and a boat ticket".

De acordo com o que conta Hui-Sun, ela tinha 4 anos nessa época, sendo portanto o ano de 1924, no qual a Coreia já era território japonês há 14 anos. Segundo Kim-Wachutka

(2005), o *ryoko shomeisho* (Certificado de Viagem) era aprovado e entregue aos coreanos após estes apresentarem à polícia uma declaração por escrito declarando o propósito e o destino da viagem pretendida. Hui-Sun conta como seu pai pegou o certificado de viagem e a passagem de um amigo e permaneceu no Japão por 10 anos, sem retornar para casa ou mesmo enviar dinheiro para a família.

"So when his friend got all of his papers ready—can you believe it, he took his friend's entry permit and came to Japan. Then for ten years he never returned to Korea. For ten years, he said, he traveled all over Japan and saw everything. Of course, he never sent any money to his kohyang. We were lucky if he sent a letter or two a year. Other people went to Japan to earn money, and they did all sorts of manual labor in order to send money back home. But not my father."

"I think the age I was born into was bad". É assim que Jun Bun-ki, de 79 anos, começa seu relato. Sua história estabelece um tom bastante apropriado para as que seguem. Ao pensar na dimensão temporal, histórica e social na qual viveram a maior parte de suas vidas, as mulheres se ressentem de terem vivido durante uma época "ruim". Entende-se que os possíveis fatores que geraram esse discernimento nas entrevistadas são experiências como o deslocamento para o Japão - uma terra estranha com um idioma estranho onde elas mal conseguiam se comunicar e se locomover sem depender de ajuda, a guerra que se seguiu, as condições de pobreza na qual viviam, muitas vezes passando fome, com a necessidade de se submeter a pesados trabalhos manuais ou até mesmo ilegais para sobreviver, o sistema patriarcal no qual viviam - suas responsabilidades domésticas como mulheres, mãe, esposas e noras.

A realidade da colonização é um tema que, por vezes, pode parecer ficar de lado nessas histórias, já que o que mobilizava a maior parte da vida das entrevistadas era a realidade doméstica, do trabalho e dos filhos. Entretanto, não lhes escapam memórias que as localizam como sujeitos colonizados. Suas falas podem parecer estar distantes da temática da colonização justamente por envolverem as esferas pessoais de sua vida - e o mundo pessoal é um mundo desconhecido dentro dos estudos de Relações Internacionais, um mundo alienígena.

O relato da senhora Kang Yang-Ok (89 anos) é provavelmente o que engloba mais falas convencionalmente politizadas e referências à colonização, já que ela participava ativamente do *Chongryun*, organização política ligada à Coreia do Norte. Yang-Ok dedicou parte de sua vida para as atividades políticas do *Chongryun*, dessa forma, entende-se que sua visão sobre política, história e colonização estão ligadas a uma perspectiva ideológica específica, a da vertente política norte-coreana, que mobilizava coreanos no Japão. Por isso, suas histórias são permeadas por falas de adoração ao General Kim Il-Sung.

"But after independence from Japan, we reclaimed our country, and our *Changgun-nim* made sure that we *Choson saram* (Koreans) who were living in Japan were protected and allowed to live comfortably. (...) Our *Changgun-nim* has accepted all of us no matter who we are, and he has done everything that he could possibly do to establish our organization here in Japan".

É interessante notar como uma das primeiras memórias de Yang-Ok ligadas à colonização é contada a partir de sua perspectiva como criança, o que se repete nos relatos de outras das entrevistadas, estando essas memórias conectadas principalmente a sentimentos de confusão e medo. Confusão pelo não entendimento do que estava acontecendo e medo por observar pessoas estranhas se tornando as figuras de autoridade no lugar dos adultos já conhecidos - figuras essas que a partir de então eram obrigadas a baixar a cabeça e obedecer.

"At that time I didn't even know that our country was being taken away from us. I was too little to know all that was happening. But when I saw them near a field that first time, I thought they were quite scary looking. All the other grown-ups would suddenly stop working in the fields and stand by the road with their heads down. No one would look up. I went to one of my neighbors and said, "*Look, the scary-looking people are coming*". The woman didn't answer and she kept her head down and didn't dare look up. I was too little to know that these people had eaten up our country. . . The adults knew what was going on, but all they could do was stand there with their heads hung low" (Kang Yang-Ok).

Yang-Ok, na tradução feita por Kim-Wachutka, utiliza a expressão "eaten up", que pode ser traduzida como "tomado": "Eu era muito pequena para saber que essas pessoas tinham tomado nosso país..." - mas traz também a ideia de uma exploração, de um movimento rápido, de uma consumação. Ela continua quando descreve como foi o seu primeiro contato e entendimento do outro colonizador:

"He said that we were no longer an independent *Choson*. We were now part of Japan. From this time on, we should listen carefully and obey what the Japanese soldiers told us to do. If we didn't, they were going to either kill us all or take us to a faraway place. That was when I was quite small, I think about five years old. But I still remember it. Even now I can see it so clearly. I remember standing there thinking, "*I wonder where these people are from. They are really scary. We have to listen to what they say otherwise we will get into trouble. . .*" (Kang Yang-Ok).

É claro que uma criança consegue pressentir o perigo inerente a uma situação como a que Yang-Ok descreve. Sendo a entrevistada mais velha, Yang-Ok nasceu em 1909 - um ano antes da anexação oficial. Sua infância foi inteiramente atravessada pela colonização e mesmo quando comparamos seu relato com o de Bun-ki, nascida 10 anos depois, percebemos que elas compartilharam a incompreensão de ser sua terra tomada quando eram bem jovens.

"When I was growing up, I didn't know anything about "*shokuminchi*" (colony). We were under Japanese rule, but we didn't refer to it as *shokuminchi*. After I came to Japan, I often heard the word *shokuminchi*, *shokuminchi*, but when I was in Korea—I heard a little bit here and there, but I didn't know anything in detail. Later I thought back and connected this incident to that, and finally came to

understand those things that I heard as a little girl about the Japanese. But back then, I had absolutely no idea what was going on” (Jun Bun-ki).

Bun-ki só passou a compreender a realidade da colonização quando chegou ao Japão e ouviu a palavra que utilizavam para se referir à sua terra natal (colônia) - nesse momento, no encontro com o outro, a realidade colonial se materializou para ela e as memórias de sua infância se conectaram com esse entendimento. *"I didn't even know the word for shokuminchi in Korean"* - ela conta. Por algum motivo, Bunk-ki relatou o trecho acima logo após contar sobre o doloroso episódio da morte de seu pai, proprietário de terras que foram tomadas pelos japoneses. Após 4 anos na prisão, ele foi libertado mas morreu pouco tempo depois - um relato que se torna bastante comum conforme se investiga sobre o processo de colonização da Coreia. *"I heard that once they took you, there was no way for you to get out of prison. You were locked up for a long time without a reason and just left there to rot"*, conta Hui-Sun (78), sobre a experiência de ver um de seus professores ser levado pela polícia sob acusações de comunismo. Aqueles que iam para a prisão ou nunca mais retornavam, ou retornavam à beira da morte após meses ou anos sofrendo abusos físicos.

"My grandfather was also captured, but he was soon released without being beaten as much. At that time, Korea was a Japanese colony. I remember my father looking quite old and sick when he came back from prison. He passed away a few months later in the first week of June. He was thirty-three years old. The weather was getting warmer, but the body had to be placed inside the house throughout the mourning period until his burial. And so, in order to mask the smell of the body, a big pot of beans was roasted slowly over the fire. At that time I was only six years old and I didn't know anything. . . . Ahh. . . . (She sighs.) Can you believe it? Not knowing that the aroma of the beans was supposed to cover up the smell of my father's badly beaten corpse—I tried to eat the beans. Ha, ha.... (She laughs quietly.) I tried so hard to pick up every little bean to eat. . . .Ha, ha. . . . When my father stopped breathing ... my mother said she wanted to die together with him. Everyone gathered around him and was crying so much. ... My father and mother were said to have been very close.... At that time I didn't know what was happening, I just remember holding on to my mother and crying as she kept saying that she wanted to die, too” (Jun Bun-ki).

Suas memórias ligadas ao entendimento da colonização evocam memórias do momento da morte de seu pai - ele, assim como sua terra, tinha sido tomado dela e de sua família. Em seguida, Bun-ki conta sobre outras experiências do contato com a colonização durante sua infância e evoca a figura de seu avô.

"You know, in Korea, we wear white *chogori* (traditional linen dress), and my grandfather and grandmother always wore this white dress. In order to discourage the Korean people from wearing their traditional white dress, the Japanese police used to take a water gun filled with blue ink and shoot it at people. My grandfather got hit several times, and I remember him coming home from the market with blue ink all over his clothes” (Jun Bun-ki).

O uso das roupas tradicionais foi algo que os coreanos mantiveram quando migraram para o Japão, por diversos motivos, sendo talvez o principal deles o peso e importância

cultural do uso do *hanbok* (vestimenta tradicional coreana, tanto para homens quanto para mulheres) e do *chogori* (a parte de cima do hanbok). Por conta da utilização do hanbok, que é bem diferente do kimono utilizado pelos japoneses, os coreanos eram facilmente identificados na sociedade japonesa na época. "*Now these days I wear Western clothing, but back then, I always wore Choson clothes. Most of the Koreans back then used to always wear hanbok*", conta Yang-Ok. Além disso, os coreanos usavam o hanbok para trabalhar e desempenhar suas atividades, enquanto o kimono era vestido pelos japoneses mais comumente apenas em ocasiões especiais.

"In Gifu there were many Japanese manual laborers working in the countryside, building roads and such. When I walked outside, these people would yell out things to me and to other Koreans, especially to the elderly, who only wore *hanbok*. At that time, you didn't buy clothes, you bought fabric to make clothes. Older Koreans I guess felt more comfortable in their traditional wear. So those workers used to see the elderly and the women with their dresses and say things. I also wore Korean dresses back then" (Koda Sumi).

Koda Sumi (83 anos) discorre sobre o assédio sofrido pelas pessoas mais velhas e pelas mulheres, que estavam sempre usando o hanbok. Os homens e mulheres que iam trabalhar nas fábricas japonesas não podiam usar as roupas tradicionais, entretanto, aqueles que trabalhavam em casa, na rua, campos ou minas, continuavam usando o hanbok - principalmente os mais velhos, que viveram por mais tempo na Coreia e, possivelmente, sentiam um senso de pertencimento ao utilizar a roupa tradicional ligada à sua cultura, como é possível inferir tanto pela fala de Sumi acima quanto pelo relato de Hui-Sun:

"I went to the interview wearing the Korean dress that I usually wore at home. At that time Korean people, even though we were living in Japan, usually wore Korean dress. Some of the children of course at certain times wore kimono, but adults and especially older people wore the *chogori* (...) When I went to the Morimata cookie factory for the interview, the manager said that he would hire me, on condition that I not wear *chogori* to work" (Park Hui-Sun).

Ao contar sobre suas memórias ligadas a seu entendimento da colonização, as mulheres não apenas relatam suas próprias experiências, mas muitas vezes resgatam momentos coletivos e tornam-se bastante visíveis as histórias sobre os guetos coreanos nos centros industriais japoneses como Tokyo, Osaka, Kyoto, Nagoya, Yokohama e Fukuoka. Assim como outras comunidades de migrantes ao redor do mundo, essas comunidades de coreanos viviam nesses guetos (parecidos com favelas), e "no dia a dia no trabalho árduo e mal pago encaravam a discriminação étnica e desdém cultural" (Kim-Wachutka, 2005, p.14).

"They said in Japan I could wear kimono, so I didn't even bring any clothes. My mother-in-law and my husband said I would be wearing Japanese clothes, so there was no reason to bring Korean clothes. Ha, ha. ... I bought one traditional Korean dress to wear on the journey, and I packed one other dress.

Well, I ended up wearing only these two dresses for about three years... After coming to Japan, I tried to make hanbok by myself, but I didn't know how, and anyway we didn't have the material... *Aigu...*" (Tanaka Kimiko).

Kimiko foi uma das entrevistadas que também vivenciou a vida de trabalho no campo, além da vida nas fábricas, ruas e mercados japoneses. Em seu relato, ela conta sobre como para pagar as dívidas de sua viagem para o Japão, ela e sua família iam de Nagano, onde moravam, para trabalhar na prefeitura de Gunma: "para pagar as dívidas, nós todos fomos até Gunma onde estavam derrubando florestas para pavimentar estradas". Outra entrevistada, Song Meng-Sun, comenta sobre Gunma em um de seus relatos sobre o tempo em que viajava para fugir dos bombardeios da guerra. "In Gunma, there was nothing but tall mountains one after another. There was absolutely nothing but little houses far apart here and there. There really was nothing. ... I couldn't live there..." Ao que parece, Gunma era uma prefeitura que ainda estava se urbanizando durante a época, por isso a concentração de trabalhadores coreanos cavando túneis, derrubando florestas e construindo estradas. Koda Sumi também fala sobre a presença de trabalhadores japoneses no campo em Gifu: "*In Gifu there were many Japanese manual laborers working in the countryside, building roads and such*". As vilas citadas como Nagano, Gunma e Gifu se localizavam umas perto das outras, nas regiões de Chubu e Kanto, no Japão.

"I heard that Koreans were brought to Japan as workers to dig tunnels, dig out trees, and do such manual labor. A lot of our people were crushed while digging these tunnels. Many Koreans were brought from Osaka to work in the countryside. I knew of Koreans who dug tunnels and uprooted trees"(Tanaka Kimiko).

Em suas falas sobre o tempo que passava trabalhando no campo, Kimiko se compadece do sofrimento dos trabalhadores, que não entendiam o idioma - algo que ela também vivenciou. Ela se lembra de seus conterrâneos que, ao voltar para a Coreia depois da Guerra, não tiveram como recuperar suas casas e terras e acabaram voltando para o Japão.

"The workers were really homesick because they didn't know the language. Most of the workers I served were brought to Japan by the government (forced labor). After the war, people who had enough money to pay for their transportation to the ports all left to go back to their *kohyang*. The people who were left were the ones who couldn't afford the trip. Those people who still had their own house and their fields in Korea took some money back home with them, but the Japanese money was worthless. I heard that they endured tremendous *kosaeng*, and I know some people who later came back to Japan. At that time my mother-in-law was still alive, and she kept saying that we should go back. But I told her, "*We don't even have enough money to pay for the train ride, so how do you think we are going to get there*". Anyway, we had nothing in Korea" (Tanaka Kimiko).

O que ela conta nesse trecho ilustra bem a situação que muitos coreanos passaram no final da Guerra. Durante muito tempo, o que os fez suportar as adversidades no Japão era a

esperança de voltar para seu *kohyang*, sua terra natal. E, enquanto muitos voltaram e se depararam com uma terra arrasada e à beira de uma guerra civil, muitos outros não tiveram outra opção além da de permanecer no Japão, pelos mais diversos motivos: às vezes ouviam boatos sobre a pobreza que assolava sua terra e desistiam da viagem, ou simplesmente não tinham dinheiro para voltar e o peso de uma vida construída no Japão sem passar fome falava mais alto.

"In the countryside there weren't many Koreans, but in Gifu city as well as Nagoya, there were many. So those laborers would yell out, "*Chosen-jin, Chosen-jin.*" Other people like the farmers or neighbors never said anything. Maybe they said things behind our backs, but they never said anything directly to us. When I first came to Japan, we all were made fools of by the *oenom-tul*... You know, we Koreans have really come a long way" (Koda Sumi).

Esse relato de Sumi se refere a suas primeiras experiências no Japão. Ela viajou sozinha para encontrar o marido em Gifu e recebeu ajuda dos policiais japoneses para chegar até lá, onde se estabeleceu por alguns dias na pequena fazenda de uma família coreana. Lá ela entrou em contato pela primeira vez com a discriminação por parte dos japoneses que trabalhavam no campo e chamavam ela e seus conterrâneos de "Chosenjin". Sumi utiliza da palavra "oenom", que, segundo Wachutka (2005), é uma palavra depreciativa para japonês (em coreano). A fala de Sumi vem carregada de ressentimento pelos japoneses, como no primeiro trecho de seu relato: "*At that time, because of the oenom, many people were not able to attend school. All the old people, because of the oenom, couldn't study— you know that time when the Japanese tried to take away our country*" (Koda Sumi).

Ao evocar memórias relativas sobre sua infância na Coreia colonizada, ela se lembra claramente da subjugação dos coreanos frente às figuras da autoridade japonesa. Suas primeiras traduzem um sentimento de desconhecimento do idioma japonês tomando sua própria terra e da mágoa envolvida na questão da educação e das escolas.

"But I remember that when I was about five or six years old, in my town there were only Japanese stores. There was of course Japanese writing all over the place, but we didn't know what it meant. The Japanese all had long swords and "*uri saram*" (our people) would have to walk behind them. Even in the schools there were only Japanese children. At that time we didn't have the resources to send children to school, because the Japanese built them all" (Koda Sumi).

Sumi nasceu em 1922, portanto, ela relata um acontecimento que provavelmente se passou em 1927-28, momento que pode ser localizado durante a segunda e mais violenta fase da colonização. Segundo Ebrey & Walthal (2013, p.394) na década de 1920, o governo colonial expandiu a educação primária, mas limitou o número de escolas particulares coreanas e restringiu a educação obrigatória às primeiras séries. "Apesar de seu objetivo de assimilar os

coreanos à cultura japonesa, estabeleceu escolas separadas (e melhores) para estudantes japoneses na Coreia".

3.3 Discriminação étnica: "(...) since I'm just a "*Chosen-jin no ko*" (a Korean child), I shouldn't be so cheeky as not to say "excuse me"

Em seus relatos, as mulheres refletem sobre as várias formas de discriminação que sofreram durante a época. Certas falas apresentam a clara consciência de que alguma de suas experiências como coreanas vivendo no Japão foram fruto de violência, racismo e preconceito... mas nem todas vêm carregadas desses entendimentos. Algumas mulheres contam sobre vivências de apagamento, abuso e assimilação cultural num tom de normalidade ou por vezes descontraído, como se as descrições fossem simples anedotas ou meramente fatos envoltos numa aura de imparcialidade e inevitabilidade.

"My name is Koda Sumi. My husband chose this name. He said that it would be better if I were to call myself "Sumi"—a Japanese name—because we live in Japan. When the children were born, my husband gave all of them Japanese names. We didn't give them any Korean names, because they aren't useful" (Koda Sumi).

"We Koreans here in Japan had to take on Japanese surnames. People used to make up their own Japanese names as they liked. They would choose one name and then change it soon afterward. So one person sometimes had three or four different last names. It seems that during the war if people refused to adopt Japanese names, they were denied food rations"(Pak Hui-Sun).

Enquanto Sumi comenta sobre a questão do uso dos sobrenomes japoneses de uma forma que enfoca na escolha pessoal do marido - tanto pelo seu nome quanto pelo nome das crianças, Hui-Sun escolhe fazer o uso de expressões que explicitam mais que, de fato, os coreanos eram praticamente obrigados a utilizar os sobrenomes japoneses. Sumi inclusive emenda ao trecho acima que as crianças pareciam querer os nomes japoneses também - "*Also, it seems that was what the children wanted*". Ela muda de assunto logo em seguida, mas não levam muitas palavras para o motivo se tornar claro:

"In the old days, when my eldest daughter was going to school, a Japanese child bullied her, saying, "*Hey, you are a Chosen-jin, right!*" . . . Ha, ha. She would never lose (...) We never really told them that they should feel proud of being a Korean, but whenever they were bullied and came home crying, my husband would get very angry. But my daughter was tough; I remember my husband used to tell them that if they got into a fight because they were called names such as *Chosen-jin*, and if they were to lose, then they shouldn't come back home" (Koda Sumi).

Relatos sobre o bullying que seus filhos sofriam nas escolas japonesas são comuns nas histórias das mulheres. Aqueles que usavam seus nomes coreanos se tornavam alvos mais facilmente, o que comumente acontecia com as crianças nas escolas. Os coreanos são

conhecidos por terem um forte senso de orgulho e comprometimento com sua cultura e raízes. Quando pensamos a partir dessa visão a fim de observar a questão das políticas de assimilação, pode-se reflexionar que negar a própria cultura em favor da sobrevivência na terra do colonizador foi um agravante das situações difíceis do cotidiano zainichi. Sumi diz que ela e seu marido nunca disseram para a filha ter orgulho de ser coreana, entretanto a garota tinha um senso de orgulho e entendimento derivado da resposta que recebia em casa por meio do comportamento do pai, o que nos faz pensar: era necessário que algo fosse realmente dito?

"I was called to my children's school several times because they were called "*Chosen-jin, Chosen-Jin*" by the other children. From the beginning, when they were going to elementary school, and later when they started junior high school, I went to their teachers to ask them to tell the others that my children were Korean. The reason for that is, when you try to hide it, and when the other kids somehow find out that they are Korean, their bullying is merciless. But if you tell the other children that you are Korean from the beginning, and if you don't act as if you are ashamed of it—trying to hide it all the time—then there is less bullying"(Jun Bun-ki).

O relato de Bun-Ki também pode trazer reflexões sobre esse orgulho de que se fala. Ela constata que a vergonha de ser coreano e as tentativas de esconder sua etnia eram algo que piorava as situações de discriminação, o bullying. Para ela, usar o nome coreano com orgulho e, ser reconhecido como tal, era uma forma de demonstrar força: "*So I never had my children use Japanese names in their schools. They all used their Korean last name Pak with its Japanese reading Boku.*"

O relato de Kimiko sobre o bullying que seu filho sofria vem de forma diferente e acompanhado também pelo sentimento de luto, já que seu filho faleceu ainda na escola, ao final do ensino fundamental. Primeiro ela relata que seus filhos não eram discriminados na escola e até comenta sobre a abertura dos professores japoneses para com a cultura coreana e o incentivo do uso do hanbok nos eventos escolares:

"My children all went to Japanese school, and they all used their Japanese names. I don't think my children experienced the kind of thing that goes on now, bullying and such. When my first son was still in school, for instance, if there was an event, the teachers used to ask me to wear the hanbok"(Tanaka Kimiko).

Ela claramente era muito orgulhosa pois seu filho era muito admirado por todos na escola, tanto que, quando ele faleceu, "*they held a memorial service for him at school. All the flowers from first to sixth grade. . . There were buckets—at least a hundred buckets full of flowers. They all said what a good child he was*". Entretanto, logo uma memória em específico lhe salta:

"I remember, though, in the third grade, there was a Japanese teacher who gave my son a hard time because he was Korean. That son never missed school for one day, even though he got beaten by that teacher quite often for absolutely no reason. He would call my son a *Chosen-jin* and find some excuse to beat him. But even then my son would go back to school the very next day" (Tanaka Kimiko).

Essas histórias, apesar de serem contadas de formas diferentes, embebidas em perspectivas e sentimentos distintos entre si, ainda que semelhantes, podem nos fazer concluir que, mesmo reagindo de maneiras distintas, as mulheres e crianças sempre seriam, de alguma forma, culpadas do crime de serem coreanas e estarem ocupando aquele espaço - independentemente de qual este fosse: escolas, igrejas, fábricas, ruas.

"You know, when I was growing up in Shimonoseki, after eating kimchi we couldn't even go out of the house. The Japanese would say "*Chosen-jin kusai — Koreans stink.*" Although there were many Koreans in Shimonoseki, still the Japanese people would say such things. They said that they, the Japanese people, were too clean to eat something that smells as bad as garlic and kimchi. Now these days they say garlic is full of vitamins and kimchi is sold practically everywhere. But back then there was no such thing as a market that would sell kimchi and Korean food openly" (Pak Hui-Sun).

Hui-Sun conta sobre os comentários maldosos que recebia quando morava em Shimonoseki - cidade japonesa portuária, localizada numa região mais ao sul da península. Ela compara os tempos nos quais viveu sua infância com a realidade que vivia no momento - separados pela diferença com a qual um elemento étnico *zainichi* é tido na sociedade japonesa, de acordo com sua experiência pessoal. O kimchi surgiu na Coreia por volta do século VII como forma de preservar os vegetais através da fermentação e se tornou uma comida tradicional coreana, sendo considerado até mesmo a base da alimentação coreana. Por ser feito com legumes fermentados e temperado com alho, pimenta vermelha e gengibre, o cheiro do kimchi é forte e característico. O prato está presente em diversos relatos dos coreanos, pois é um elemento característico do seu dia a dia e que guarda forte conexão com sua etnicidade. De acordo com Kim-Wachutka, os coreanos que viviam no Japão nessa época e realizavam um trabalho manual muito pesado precisavam de fontes baratas de nutrientes, "alimentos que combinavam bem com kimchi e álcool caseiro barato. Esses alimentos étnicos contavam uma história pessoal mais profunda, elucidando uma história coletiva e compartilhada" (Kim-Wachutka, 2019, p.297).

"Well, when I first came, the food was quite different from what I was used to, so I really *kuro shita yo* (suffered). When I came here there were no such things like kimchi, because I was living in the dormitory. I was scolded quite often by the other Koreans, because I was crying so much, calling out to my mother, "*Ōmoni, ōmoni*" (Tanaka Kimiko).

O kimchi está bastante ligado à memória das primeiras gerações de *zainichi*, principalmente à primeira geração. Wachutka (2019, p. 163) diz que o "kimchi não apenas se

correlacionava com a essência de ser um Chōsen-jin, mas também simbolizava o conforto do lar e da pátria". E estava muito conectado à figura das mães (ōmonis) que os preparavam. Kimiko conta sobre seu tempo vivendo no dormitório da fábrica onde trabalhava, ela ressalta que não havia comida como o kimchi para ela comer e logo se lembra dos momentos em que chorava e chamava sua mãe. Da mesma forma, Meng-Sun conta como preparava kimchi para suas filhas quando elas adoeciam: "*When my daughters caught colds, I would just tell them to eat some hot soup and put some spicy kimchi inside. So my children would say that I would tell them to eat kimchi for any ailments. Ha, ha, ha....*" (So Meng-Sun).

"O cheiro de alho que emana do corpo Chosen simboliza a contínua discriminação e aversão japonesa contra os coreanos zainichi." (Wachutka, 2019, p.161). O cheiro do kimchi, da mesma forma que o uso do hanbok, eram manifestações da etnicidade coreana, algo que os aproximava de sua terra natal e de si mesmos, mas que os diferenciava dos japoneses na nova terra, que se tornava alvo de ataque constante. Isso não significa que algum desses símbolos era necessário para que um coreano sofresse discriminação, não, a própria presença de seu corpo ocupando aquele espaço já era suficiente. Em 1945, Hui-Sun começava a trabalhar numa fábrica de conserva de peixe, aos 16 anos. Ela conta sobre como ela e suas colegas comiam separadamente dos outros trabalhadores, que reclamavam do seu cheiro:

"We always got together and turned away from the others when we ate, because the Japanese workers would say, "Koreans stink of garlic." The workers, both men and women, would start to grumble even before we brought out our lunch boxes. So if the weather was warm, we went outside and ate our lunch" (Pak Hui-Sun).

Entretanto, um episódio de discriminação em específico a marcou mais que outros. Um dia, após o almoço, ela voltava para dentro da fábrica e, no caminho, passou por um trabalhador japonês sentado no chão, que logo levantou e começou a gritar com Hui-Sun, alegando que ela não tinha dito "com licença" ao passar na sua frente.

"He rushed over and slapped my face so hard that - I don't lie to you - I thought my eyes were on fire. The blow was hard enough to make me fall. I didn't even know why he slapped me. I was so shocked that I rushed back inside. But the thing was I had to pass by in front of him again in order to get to the work area. I was so terrified that I just huddled in the corner shaking." (Pak Hui-Sun).

Um de seus colegas de trabalho, também coreano - Chiba-San - a defendeu, confrontando o homem japonês: "*What gives you the right to hit that young girl? Why didn't you just caution her in words instead of slapping her like that?*", exigindo que o outro se desculpasse com Hui-Sun. O homem respondeu: "*A Chosen-jin shouldn't open his mouth!*". Hui-Sun não conseguia entender o porquê daquela agressão, já que, em seu entendimento, ela não tinha feito nada para aquele homem:

"Well, that day when I went home, I told my mother what had happened, and my mother asked me if I had done something or said anything to offend the Japanese man. I told her that I didn't do anything wrong. I didn't step on his foot or even go over his legs. All I did was pass in front of him. I told my mother that I wasn't exactly sure what he was saying, but I heard him yell "Chosen-jin" a couple of times, and then he rushed over and slapped my face" (Pak Hui-Sun).

No mesmo dia, a amiga que havia conseguido o emprego para Hui-Sun na fábrica foi até sua casa e explicou parte do que tinha acontecido.

"She said that she talked to Chiba-san and he told her that the Japanese man felt angry because I passed by in front of him, and since I'm just a "*Chosen-jin no ko*" (a Korean child), I shouldn't be so cheeky as not to say "excuse me." The Japanese man said that Chiba-san was defending me because we were both *Chosen-jin* and that he wanted to kill all Koreans. All I could think of was that I never wanted to run into that Japanese man again. I asked the friend to tell the manager that I quit. From that time on, every time I even passed by that factory, my legs shook" (Pak Hui-Sun).

Um outro episódio de discriminação marcante para uma das entrevistadas aconteceu durante um culto religioso. Meng-Sun explica que, quando chegou ao Japão, se envolveu com uma espécie de seita derivada do Budismo: "*My family was not such a happy one. I tried all sorts of religions hoping that somehow the situation would get better. I used to go up to the mountains to pray, and then before that I was involved in Soka gakkai for seventeen years*". Ela conta como participava ativamente das atividades desse culto, chegando até a pregar a palavra dessa religião de porta em porta, mesmo que as pessoas muitas vezes reagissem com rejeição, chegando a jogar sal e água nela e em outros pregadores. Ela explica que encontrou conforto nesse culto devido à uma doença nasal que sua filha tinha, que melhorou após recomendações e rituais que a comunidade do *Soka gakkai* lhe indicou - o que a encorajou para se envolver com a religião: "*She became much healthier, and seeing her like that encouraged me to become involved in the religion*".

Ela conta sobre as dificuldades que teve de enfrentar para poder seguir essa religião, incluindo a opinião negativa de seu marido: "*After I got involved in the religion, and when I wanted to pray, my husband would tell me to turn off the lights or whack me on the head telling me to shut up. But I still continued to believe*". Meng-Sun também discorre sobre os difíceis e demorados rituais que ela tinha que cumprir, o que lhe custava muitas vezes, pois entre o trabalho e cuidar da casa e das crianças não lhe sobrava muito tempo. Mas ela persistiu e, por 17 anos, dedicou parte de sua vida ao *Soka gakkai*. Então, ela relata sobre o ocorrido que a fez desistir da religião, e indica que foi por conta do líder, que detinha a mais alta posição do culto.

"Well, during his speech he said he wondered why more Japanese people didn't get involved in this wonderful religion. Then he pointed his finger at me and said, "*Even that sort of being could learn to*

believe in this great religion . . .”— I was shocked. Slowly I became disgusted by what he said. You know, when I really think about it, maybe I was being really narrow-minded, but I had faithfully believed in this religion for seventeen years. And when that top person had been running for that position, I had worked day and night for votes to get him elected. I went from person to person asking for support and I got him at least fifty votes. They even sent me about twenty letters of commendation. But on that day when he pointed his finger at me and said that if even “that thing”—a Korean—could come to know of this religion, he wondered why so many Japanese still have not come to know of it.... I had always believed them when they said that there was no difference between a Korean and a Japanese and that we are all equal according to this religion. I couldn’t believe what he was saying. My mind and faith turned drastically after that day. That is how I came to quit this religion for good” (So Meng-Sun).

Meng-Sun descreve seus sentimentos ao passo que entende o que as palavras do líder religioso significavam. Primeiro o choque, depois o nojo. Ela também se torna incrédula - de que, após tantos anos se dedicando àquela religião e ouvindo um discurso de que coreanos e japoneses eram iguais entre si naquele ambiente, ela realmente estava ouvindo aquelas palavras, sua própria coisificação.

A questão da discriminação contra os coreanos no Japão sempre foi tratada sob uma perspectiva de discriminação étnica, já que as diferenças físicas entre japoneses e coreanos não eram algo gritante: segundo Itagaki (2015), na Coreia colonial, as características físicas não eram o que marcaram essa diferença. Em vez disso, como explica a estudiosa da Universidade de Doshisha, o que explicava e justificava a discriminação política, econômica e/ou social eram os diversos discursos político-culturais:

a lógica do “nível de desenvolvimento cultural do povo”; apelos aos sentidos, como “impuro” ou “fede a alho”; a 'não-natividade' linguística observada na pronúncia do japonês pelo coreano colonial; o rótulo 'descontente', que transmitia um senso de superioridade japonesa cultivado pelo discurso da estagnação social coreana e a beneficência do governo japonês; a diferença na definição do domicílio legal no sistema de registro familiar sob o Império Japonês; e assim por diante (Itagaki, 2015, p. 54).

Os pesquisadores Iwabuchi e Takezawa (2015) apontam que essa marcação específica e o fato da discriminação contra coreanos étnicos ser chamada de "discriminação étnica" é explicada por uma "forte tendência de dissociar as questões que envolvem a discriminação a partir do fenômeno do racismo". Entretanto, os autores afirmam que tanto os zainichi quanto outras minorias que sofrem discriminação no Japão são, na verdade, racializados por discursos sociais que os veem como possuindo diferenças internas inatas em termos de corpos, habilidades e temperamento. Essa é uma questão que existe até os dias de hoje, afinal, os zainichi ainda sofrem com discriminação no Japão - e a questão racial é contornada, evitada e ignorada dentro desse debate.

Nos relatos das entrevistadas, a discriminação e racismo sofrido estão aparentes principalmente nos recortes que foram trazidos nesse capítulo. Os diferentes episódios em que o apelido racista "chōsenjin" foi usado contra essas mulheres, talvez, o exemplo mais recorrente e explícito entre os expostos. Entretanto, também é possível identificar a discriminação e o racismo em microagressões e discursos do cotidiano menos explícitos.

Em um dos relatos sobre sua rotina na fábrica em que trabalhava, Kimiko conta sobre como os outros trabalhadores a assediavam, reclamando que ela levava a filha para o trabalho.

"I would lay my eldest daughter in a small box near where I worked. The other workers said that it wasn't fair that I, looking after a child at work, got paid the same amount as them. Then the supervisor told them, *"Hey, this person does twice the work that you do. When you go up once to get the block of wood, this person goes up twice. It's not that we are paying her too much, we are paying you all too much."* Ha, ha....(...) The Japanese people used to say that when a job takes five hours. *Chosen-jin* do it all in one hour" (Tanaka Kimiko).

Um estudo social realizado por Taka e Amemiya (2013) examinou como o racismo está vinculado ao reconhecimento do papel social dos coreanos zainichi, levando em consideração uma distinção entre racismo clássico e racismo moderno, dentro do entendimento de McConahay (1986). Esses estudos afirmam que o racismo contra negros na América se transformou em meados do século XX devido ao Holocausto e ao Movimento de Direitos Civis da década de 60. O racismo clássico (ou científico), que antes prevalecia e que interessa ao presente trabalho, era um preconceito aberto baseado na crença de que os negros são inferiores. Já o racismo moderno (ou "cultural") é mais velado, em que o racista até chega a reconhecer a necessidade de igualdade racial mas acredita que o preconceito e discriminação não existem e que as disparidades econômicas não se devem à desigualdade, mas à falta de esforço dos negros.

O estudo, aplicado por meio de entrevistas com japoneses, revelou que os racistas clássicos acreditam que os coreanos zainichi são inferiores tanto em habilidade quanto em moralidade, então eles subestimam o número de trabalhadores intelectuais e superestimam a parcela de coreanos em trabalhos manuais e/ou ilegais. Ou seja, cria-se um estereótipo de que os coreanos ocupam um certo lugar no mercado japonês e há um enfoque nisso, principalmente quando se diz respeito ao mercado informal e ilegal. Apesar desse estudo ser recente, ele tem uma historicidade que precisa ser levada em conta. Itagaki (2015) argumenta que a "Korea-phobia", como ela chama, "deve ser entendida a partir de uma perspectiva histórica que traça o racismo anti-coreano pelo menos até a primeira metade do século XX, quando o Japão tomou a Coreia como uma colônia".

"In Shimonoseki, although there were big factories, they didn't usually hire Koreans. This was also true of schools. Back then even if you were really intelligent and wanted to enter one of the better schools, it was almost impossible. My youngest son wasn't such a good student, but my eldest son was quite smart and he wanted to try out for the best school. But he wasn't accepted. He was very disappointed and sad because he had done the best that he could, but because he was Korean, he was not accepted. At times like that I used to think that even if we would have been struck by thunder in Korea, we should have gone back to our own country. In Japan, even if a Korean graduated from a university, when the company did a background check and found out that they were Koreans, they were not hired" (Hui-Sun).

Algumas das entrevistadas falam sobre todos os tipos de trabalhos nos quais tiveram que se envolver para garantir a sobrevivência de seus filhos. Um dos exemplos são as trajetórias de Kimiko e Meng-Sun produzindo e vendendo álcool ilegal. "*And this was how I was able to feed my children - with the money that I made from making illegal alcohol*", conta Meng-Sun, que chegou a ser presa por ser pega vendendo bebidas. Ela também conta sobre outras formas que os coreanos encontravam para sobreviver na época.

"Back then there was no alcohol to be found even if you had the money to buy it. Also, because there was no work, especially for Korean men, they would go into the countryside to slaughter animals like cows and goats to sell them. In order for them to eat and live, they had to do practically anything. You know, Koreans who came to Japan somehow had to make a living. So they started slaughtering cows and goats for the first time. They didn't do work like that in Korea" (Meng-Sun).

3.4 Kohyang dividido, encontros e desencontros intergeracionais: "To remain together... I think that is happiness"

A divisão das Coreias após sua independência do Japão não foi só algo que afetou em muito a vida dos coreanos no Japão, mas também é um tema que habita fortemente o imaginário zainichi, de diferentes formas. As palavras de Yang-Ok podem ser entendidas como ilustração de um fenômeno na sociedade zainichi na época, de uma idealização da Coreia do Norte e do sonho da repatriação. Entretanto, existiam outras visões e perspectivas políticas entre os zainichi na época. Meng-Sun, por exemplo, conta sobre as escolas financiadas pelo Chongryun.

"It just bums me up inside... All these people in these *Chongryun* schools and offices sent many people there, telling lies about how wonderful it was. And so sometimes I look at the North Korean school near where I live and I think, "*Those robbers, they haven't even been to North Korea and they lured people into going there saying how wonderful a place it is. They sent back all those people and they themselves have remained behind in prosperous Japan*" (Meng-Sun).

O Chongryun, ou "Associação Geral de Residentes Coreanos no Japão" foi fruto de uma organização da esquerda nacionalista coreana após o armistício de 1953 (Ryang, 2005). "Essa organização se declarou como uma organização estrangeira afiliada à Coreia do Norte, definindo como tarefa trabalhar para melhorar a imagem da Coreia do Norte no Japão,

incluindo o incentivo à repatriação para o norte" (Ryang, 2005, p. 17). Meng-Sun diz que as atividades e propaganda do Chongryun a irritam, segundo ela, pois aquelas pessoas, que não conhecem a realidade norte-coreana, mandam as pessoas para lá e continuam no Japão vivendo uma boa vida. Nota-se que para ela, esse é um tema que evoca sentimentos de raiva e indignação, pois duas de suas filhas foram viver na Coreia do Norte, filiando-se ao Chongryun, enquanto ela faz parte do Mindan (organização afiliada a Coreia do Sul): *"Well, if I were to have really tried to get in touch with her. I'm sure I could have, but we changed over to Mindan. Two of my daughters are still involved in the Chongryun organization"*.

Provavelmente Meng-Sun teve que optar por filiar-se ao Mindan por conta do Tratado Japão-República da Coreia (Coreia do Sul), estabelecido em 1965, acordo que firmou relações diplomáticas do Japão com a Coreia do Sul. Esse documento garantia residência permanente no Japão aos coreanos no Japão que optaram pela nacionalidade sul-coreana. "Isso dividiu ainda mais a comunidade zainichi. Aqueles que não solicitaram a nacionalidade sul-coreana se tornaram pessoas sem estado no Japão" (Ryang, 2005, p. 16).

Além de não ter contato com as filhas pela questão política da divisão do país, ela conta que muito se afligia pois sabia que as condições de vida na Coreia do Norte não eram boas, ao contrário do que o Chongryun propagava. *"Before, I could send her things, and also write letters. But do you remember that time when North Korea had that heavy rainfall and everything was washed away? Since then, there was no contact"*. Ela diz que gostaria de visitar a filha, mas que ouviu boatos sobre como as pessoas que vão até lá do Japão e dizem algo sobre o governo acabam desaparecendo. Meng-Sun conta que sofria muito por não poder ajudar mais a filha - as roupas que ela mandava, a filha trocava por comida no campo e o dinheiro que ela enviava era retido pelo governo norte-coreano. Não é difícil entender porque suas falas vêm carregadas de ressentimento.

"But like so many others they were fooled into thinking that life would be beautiful and prosperous in North Korea. But what did they find? A life of poverty. My daughter had to work in fields and do all sorts of manual labor. Whatever the government told her to do, she had to do. She worked like that with hardly anything to eat." (Meng-Sun)

O Chongryun era apoiado pelo governo norte-coreano desde sua reorganização em 1955. Sonya Ryang, que estudou a organização, afirma que a partir de 1957, o governo norte-coreano contribuiu financeiramente para ajudar o Chongryun a fornecer ensino da língua coreana para os coreanos zainichi. E foi a partir de 1959 que se intensificaram os esforços e propaganda para a repatriação para a Coreia do Norte. De acordo com a estudiosa, "entre 1959 e 1984, 93.339 coreanos se mudaram do Japão para a Coreia do Norte. Era um trânsito de mão única, refletindo a falta de conexão diplomática entre os dois países. A

repatriação tornou-se um emblema da vitória política de Chongryun sobre Mindan" (Ryang, 2005, p.17).

Grande parte dos coreanos de primeira geração vinham de províncias do sul da Coreia e, mesmo assim, após 1965, inicialmente muitos recusaram a nacionalidade sul-coreana. Isso ocorria, em grande parte, pois numericamente, assim como em termos de força organizacional, os apoiadores do regime do norte entre os coreanos *zainichi* eram mais poderosos. Ryang (2005, p.16) discorre sobre a força e imagem positiva que o regime norte-coreano tinha, representado pelo jovem lutador anti-japonês Kim Il Sung, que se opunha ao já envelhecido Syngman Rhee, que passou grande parte da vida vivendo nos Estados Unidos e era a representação do regime militar encabeçado pelos EUA no sul. Ryang (2005, p.16-17) adiciona: "Isso também teve um impacto na política dos expatriados: a maioria dos coreanos *zainichi* não eram comunistas, mas ferozmente anti-japoneses, e o histórico de resistência ferrenha dos comunistas às autoridades coloniais, portanto, atraiu muitos." Além da adoração por Kim Il-Sung é possível perceber o sentimento anti-japonês na fala de Yang-Ok:

"In southern Choson, every several years they changed leaders and each time the country went through a lot of changes. But our Kim Il-Sung Changgun-nim (General) is always the same. Whether we Koreans are in Japan, or America, or India or wherever ... his guidance and leadership is always the same and never changes. We Choson saram (Koreans) live in Japan, but if it wasn't for om Changgun-nim we wouldn't be able to live here so comfortably. The Japanese have taken us Choson saram from our countries and brought us to Japan by force, making us work, and even killing us" (Yang-Ok).

O discurso nacionalista que ressalta a memória do trabalho forçado (*kyōsei renkō*) também se sobressai na fala de Yang-Ok. Por ter trabalhado no Chongryun durante boa parte de sua vida, o que permitiu que ela sobrevivesse e alimentasse seus filhos, percebe-se o orgulho em suas falas:

"Whenever the organization was building schools or doing something to benefit our people living in Japan, I tried my best to help. I could not contribute much money, so I gave all I had of my body, my strength, my ability to work and move about. For example, to build schools for the children— you know for the second generation, it was the first time that we were able to educate them in our own schools" (Yang-Ok).

As chamadas escolas coreanas étnicas foram uma parte importante de como os *zainichi* formaram uma comunidade no Japão e continuaram a preservar sua cultura, senso de identidade e o orgulho étnico. Através dessas escolas, crianças da segunda e terceira geração puderam crescer tendo o coreano como língua materna, como conta Song-Yun: "*My children have not changed to Japanese citizenship. My third son says that he wants to*

keep his Korean citizenship, because it is his country. My children all attended uri hakkyo, so they can speak Korean" (Song-Yun).

Pode-se dizer que a história dos zainichi é uma história sobre encontros intergeracionais. No prefácio de *Hidden Treasures*, Sonia Ryang aponta que “as diferenças geracionais evidentes nas histórias de vida apresentadas neste volume são tão importantes quanto as diferenças de gênero na formação da comunidade coreana no Japão” (Ryang, 2005, p.xx). As histórias das mulheres de primeira geração é o corpus que guia e dá sentido a esse trabalho, e, durante a pesquisa foi possível perceber que o que guiou e deu sentido a vida dessas mulheres no Japão, dentre tantas provas, sofrimento e tribulações, foram seus filhos e filhas. Seus esforços e luta diária foi algo que pode ter passado despercebido pelos holofotes da História e do discurso hegemônico étnico por muito tempo, mas não passou despercebido por seus filhos.

Kyöng-Sun, uma mulher zainichi de terceira geração, conversa com Jackie J Kim sobre orgulho étnico em uma entrevista, parte de um trabalho mais recente da pesquisadora. Ela deixa clara sua escolha de viver como coreana no Japão e fica claro que a trajetória de sua mãe, assim como de outras mulheres de primeira geração, como a própria Yang-Ok, foi parte do que possibilitou que esse sentimento de orgulho e essa vontade de viver e sobreviver como zainichi existissem.

"Some Zainichi Koreans use Japanese names and live as Japanese in many parts of Japan, and I think this is fine, because it is their choice. But I have made the choice to live in this community with other Zainichi Koreans, supporting each other, building our community, sending our children to the ethnic school, and living as Zainichi Chōsen-jin. The fact that we can make these kinds of choices is what I think members of the first generation, like Kang Yang-Ok, and of my mother's generation fought for." (25 November 2017, Osaka, Japan) (Kim-Wachutka, 2019, p. 351).

O mesmo sentimento é compartilhado por Chōng Kwi-Mi, mulher zainichi de segunda geração, que fundou uma casa de cuidados para idosos coreanos no Japão, um lugar em que, segundo ela, "onde a primeira geração pudesse estar cercada por sua própria língua, comida e cultura, porque ela acreditava que eles mereciam viver o resto de suas vidas em paz e conforto" (Kim-Wachutka, 2019, p.72). Kim Wachutka escreve sobre como Chōng “sentiu que havia sido despertada do sono da indiferença e deveria ajudá-las (as mulheres de primeira geração). Ajudá-los era, no final das contas, uma forma de ajudar a si mesma a encontrar o propósito de sua vida" (Kim-Wachutka, 2019, p.37).

"Up until now, we had to suppress and kill the ethnicity [minzoku (jp.)] within us, and this is how we Koreans had to live in Japan. Especially for the halmōnis, it has been like that. They could not speak [Japanese], they could not write, and no matter from which angle you looked at them, they were

Chōsen-jin. For us second and third generation, if we lived like ordinary Japanese, no one would know [we were Korean]. But I want to make sure that everything they [the first generation] had to suppress and kill within themselves is brought out into the open. I want it to be that kind of place" (16 April 2016, Osaka, Japan) (Kim-Wachutka, 2019, p. 93).

Mas, o que foi exatamente que essas mulheres tiveram que matar dentro de si? Sobre o que falamos quando falamos sobre as dificuldades e sofrimento das mulheres zainichi de primeira geração? Para entender isso, é necessário mergulhar um pouco mais fundo na vida, no cotidiano e, principalmente, nas casas e nos corações dessas mulheres. Esse será, portanto, o objetivo do próximo capítulo.

4. 팔차 (P'alcha)

P'alcha: (Cor.) destino. Refere-se aos signos do calendário cíclico chinês que (escritos em pares de dois) formam designações binomiais para o ano, mês, dia e hora de nascimento de uma pessoa, que supostamente influenciam a fortuna de alguém.

Sunja-ya a vida de uma mulher é trabalho e sofrimento sem fim. É sofrimento após sofrimento. É melhor se preparar, sabe. Você está se tornando uma mulher, então precisa aprender isto: o homem com quem se casar vai determinar sua qualidade de vida. Um bom homem vai lhe dar uma vida decente, já com um homem ruim você terá uma vida amaldiçoada... Mas não importa o que aconteça, sempre espere sofrimento e continue trabalhando duro. Ninguém se preocupa com uma mulher pobre... a não ser nós mesmas.

Min Jin Lee, *Pachinko*

"*Che p'alcha kae mot chun-da*" (Não se pode entregar seu destino nem a um cachorro) é um provérbio popular que reflete a ideia de destino e fatalismo que existe na cultura coreana. Segundo Lee Jeyseon (2005, p. 80), parece que essa perspectiva de vida surgiu por influência do Budismo e, em parte, pela mentalidade auto-confortante resultante, muitas vezes, de más condições de vida. *P'alcha* é a palavra utilizada, em coreano, para se referir a esse fatalismo. De acordo com o antropólogo Shin-Pyo (1975, p.14), "o significado original dessas palavras está relacionado à morte como destinada pelo desconhecido", esse desconhecido podendo ou não estar relacionado a deus. Deve-se ter em mente que a ideia de uma vida que já foi escrita antes do nascimento é parte da crença popular-religiosa coreana, uma ideia que permeia suas vidas desde o dia em que nascem até o dia em que morrem, e, mais importante, o destino não pode ser evitado: "*P'alcha-nūn tog-e tūrōga-do mot p'iha-nda*"

- “Não se pode fugir de seu destino, nem se ele estiver escondido dentro de um barril” (Jeyseon, 2005, p.80).

Mesmo que a ideia do destino para os coreanos esteja ligada a uma variedade de temas e ocorrências durante suas vidas e que a maioria delas sejam coisas consideradas ruins, para as mulheres coreanas, entretanto, seu *p'alcha* não está mais ligado à morte do que à vida. Quando adicionamos um olhar voltado para as experiências vividas por essas mulheres, especialmente as mais velhas, os significados colados à ideia de destino são atravessados por vivências ligadas ao gênero e, mais significativamente que tudo, a vivências ligadas ao sofrimento: "Referindo-se ao que chamavam de sua 'cultura tradicional', as mulheres expressaram sua crença de que, por serem mulheres, seu inevitável *p'alcha* era sofrer e se sacrificar" (Kim-Wachutka, 2019, p. 21). Essa ideia é central na narrativa das mulheres e será melhor trabalhada ao longo do texto.

O presente capítulo, portanto, intitula-se *P'alcha*, pois a partir desse momento os trechos dos relatos serão mobilizados pensando numa esfera privada da vida dessas mulheres, no ambiente doméstico, nas maneiras com que estas sofreram a opressão patriarcal, como diferentes formas de violência de gênero se imprimiram em suas memórias, junto de vivências como a da maternidade e também das novas nuances que os papéis de gênero adquiriram com seu deslocamento para outro país - onde seu corpo não era mais apenas um corpo feminino, mas também racializado, e, portanto, duplamente colonizado.

Assim, neste capítulo propõe-se uma conversa mais próxima, a partir de reflexões mais pessoais, antes guardadas nos recônditos mais profundos da memória dessas mulheres. Optou-se, então, pela escolha de mobilizar momentos especificamente marcantes na fala das mulheres entrevistadas, que refletissem tanto parte de suas personalidades quanto parte da realidade social na qual viviam. Nesse sentido, o objetivo é que esses momentos possam lançar luz às formas de opressão, abuso e violência que elas sofreram, como sendo corpos de mulheres subalternas - através de suas próprias elucidações.

As temáticas aqui mobilizadas em forma dos subtópicos Educação, Casamento, Maternidade e *P'alcha* foram escolhas feitas levando-se em conta, primeiramente, o fato de estes serem pontos em comum encontrados em todos os relatos das mulheres entrevistadas por Jackie J. Kim. Para além disso, entende-se que estas são esferas temáticas de vinculação que permitem o levantamento de discussões relevantes para o propósito da presente monografia.

Entende-se que um movimento de reconhecimento e desaprendizado seja necessário em meio a esse processo - o processo de leitura da voz da mulher subalterna. Spivak (2014) argumenta que

Ao buscar aprender a falar ao (em vez de ouvir ou falar em nome do) sujeito historicamente emudecido da mulher subalterna, o intelectual pós-colonial sistematicamente "desaprende" o privilégio feminino. Essa desaprendizagem sistemática envolve aprender a criticar o discurso pós-colonial com as melhores ferramentas que ele pode proporcionar e não apenas substituindo a figura perdida do colonizado (Spivak, 2014, p.114).

A autora demonstra que, para se obter um conhecimento rudimentar da mulher subalterna, o interlocutor tem que renunciar aos benefícios do seu privilégio. Ao se referir a esse processo de renúncia, Spivak trata dos processos de descentramento do conhecimento, ou seja, de desaprender o que veio de um lugar “superior”, para reaprender desde baixo. No caso do presente trabalho, esse processo se traduz na tentativa de reaprender processos que envolvem, por exemplo, política internacional, através de uma perspectiva crítica. E, mais do que isso, através de um encontro intelectual com o Outro - que, de certa forma, desconstrói o aprendizado tradicional no espaço das matérias de Relações Internacionais. O faz pois não posiciona o Estado como seu principal objeto de investigação, ou utiliza as teorias tradicionais de RI como lentes analíticas, mas sim, tenta ir de encontro com as falas de mulheres subalternas, por meio de perspectivas críticas e através de um método que demandou certo processo de reaprendizagem.

Para Spivak, “se o discurso do subalterno é obliterado, a mulher subalterna encontra-se em uma posição ainda mais periférica pelos problemas subjacentes às questões de gênero” (Almeida, 2014, p.17). Se, dentro da produção colonial, esse sujeito que é subalterno não possui voz, Spivak afirma que o sujeito subalterno feminino está “ainda mais profundamente na obscuridade” (2014, p.287). Nesse espaço, portanto, tentará-se elucidar de quais formas as mulheres zainichi se encontram nesse espaço de obscuridade, indo para além de sua condição como corpos étnicos, entendendo as particularidades de um corpo que antes de ser coreano ou zainichi, é feminino.

4.1 O corpo impessoalizado e duplamente colonizado das mulheres zainichi

Quando nos referimos a opressão patriarcal sofrida pelas mulheres zainichi, é importante localizá-la no tempo e espaço e tratar de suas especificidades, afinal, como apontado por Judith Butler (2018) em “Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade”, não podemos pensar a existência de um patriarcado que seja universal, assim como não devemos continuar adotando uma categoria de identidade universal para as

mulheres. Butler aponta que o termo “mulher” não é exaustivo, ou seja, se alguém é uma mulher, isso não é tudo o que esse alguém é - o gênero estabelece “interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas” (2018, p.25), e essas interseções nos interessam ao analisar o contexto no qual as mulheres zainichi estão inseridas.

A presunção política de ter de haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada numa identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina (Butler, 2018, p.27).

Um conceito patriarcado universal, segundo Butler, fracassa em explicar os mecanismos de opressão de gênero em diferentes contextos culturais em que ela existe. O objetivo do presente trabalho não é encontrar uma ilustração de um “princípio universal pressuposto”, pois entende-se que, dessa forma, as teorizações apropriam-se de culturas não ocidentais, “instrumentalizando-as para confirmar noções marcadamente ocidentais de opressão, e também por tender a construir um (...) “Oriente” em que a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco e não ocidental” (Butler, 2018, p.26).

Por isso, a fim de fugir das armadilhas universalizantes do discurso ocidental, é importante pensar nas mulheres zainichi de primeira geração dentro de seu contexto histórico, cultural e patriarcal específico. Assim, para compreender mais sobre o corpo social no qual essas mulheres nasceram e foram criadas, é preciso, primeiramente, entender que a sociedade coreana moderna formou-se sobre as bases filosóficas do Confucionismo.

O Confucionismo foi uma escola de pensamento filosófica-religiosa, que surgiu na China durante a Dinastia Han (206 aC a 220 dC), centrada em ideais em torno da virtude interior, moralidade e respeito pela comunidade e seus valores. A influência do Confucionismo, que existiu por em torno de 2.500 anos, existe em todas as sociedades do Leste Asiático. Seu idealizador Confúcio morreu em 479 a.C e deixou uma série de escritos - os Analectos (ou Diálogos): um livro de suas conversas e lições relacionadas à filosofia, educação, política e ética (Littlejohn, 2008). Os Analectos são principalmente diretrizes de como viver sob os valores do Confucionismo e, segundo Mueller (2022), nas poucas vezes em que as mulheres recebem atenção nesse texto, são rotuladas como inferiores e de segunda classe em relação aos homens.

O sistema social confucionista, desde seu início, caracterizou-se por ser extremamente patriarcal, no sentido de ser uma sociedade na qual prescreve-se que os homens exerçam

mais autoridade que as mulheres - onde as mulheres pertencem exclusivamente à vida privada e os homens à vida pública, lugar de onde eles criam e ditam as regras para a vida em sociedade. O próprio Confúcio cresceu numa sociedade chinesa patriarcal e em seus escritos, "ele enfatizou a importância de entender o seu lugar nos relacionamentos e não questioná-lo ou tentar alterá-lo" (Littlejohn, 2017, p.4), o que contribuiu para subordinar ainda mais as mulheres no âmbito das sociedades confucionistas, num processo de forte separação de papéis de gênero.

A discriminação das mulheres nos ensinamentos dos Analectos instituiu um legado de isolamento das mulheres da cultura, política, educação, força de trabalho e muito mais. O Confucionismo criou uma sociedade patriarcal onde as mulheres eram impotentes contra seus maridos e pais, não tinham permissão para participar da vida pública e não podiam herdar propriedades nem manter o nome da família (Littlejohn, 2017, p. 5 apud Schuman, 2015, p.146).

Não obstante, considerando a sociedade dinástica coreana na qual essas mulheres nasceram e foram criadas, se torna mais adequado falar sobre Neo-confucionismo. Os estudiosos Murphy e Stapleton (2019) afirmam que o Neo-confucionismo surgiu por volta do século XII, através de ideias de filósofos como Zhu Xi (1130-1200), que desejavam ir mais longe ao especular sobre a natureza do universo, tendo desenvolvido uma cosmologia mais complexa que o Confucionismo clássico, incorporando ideias antigas sobre as forças complementares yin e yang para uma explicação da origem do mundo e seus processos. Para além disso, "em termos de aplicação prática, o Neo-confucionismo resultou em códigos de comportamento mais rígidos, especialmente para as mulheres, por vezes reforçados por sanções legais. Na Coreia e no Japão, o status das mulheres foi profundamente afetado" (Murphy e Stapleton, 2019, p.35). A pesquisadora coreana Kyeong-Hee Choi ressalta como tais ideias agem no tecido social coreano até os dias de hoje:

para qualquer coreano, bem como para qualquer observador sensível dos coreanos e da sociedade coreana, é indiscutível que o princípio neoconfuciano da diferenciação de gênero sintetizado na rubrica *nam-nyōyubyōl* (distinção entre homens e mulheres) ainda permeia o cotidiano dos povo coreano (Kyeong-Hee Choi, 2000, p.222).

O Neo-confucionismo vigorou como ideologia oficial na Coreia por 500 anos. Um aspecto de sua filosofia que aqui nos interessa para melhor entender a realidade das mulheres *zainichi* é o do controle dos corpos. De acordo com Taeyon Kim, doutora em filosofia pela College of Bowling Green, em seu estudo *Neo-Confucian Body Techniques: Women's Bodies in Korea's Consumer Society*, o corpo neo-confucionista é um corpo que é sagrado, por ter sido legado pelos pais, e, portanto, deve ser respeitado e inalterado (Kim, 2003, p. 98). Esse entendimento de corporeidade envolve a existência do *Qi*: "Uma força material que liga o corpo e a mente em um sistema, o ki flui através de todas as coisas, dando-lhes forma e

vitalidade. Como o ki está em tudo, desde todo o universo até a menor partícula de poeira, "os muitos são, em última análise, Um" (Kim, 2003, p. 99 apud DeBary et al., 1960, p.457).

Dessa forma, não há distinção entre o indivíduo e o universo, sendo a família, portanto, interpretada como parte da própria pessoa: "A família compõe um corpo unificado através do ki, e a identidade do *self* e da família é contínua e indiferenciada" (Kim, 2003, p. 99). Essa pode ser considerada uma das explicações quando pensamos na cultura de priorizar o coletivo acima do indivíduo presente nas sociedades do Leste Asiático. Murphy e Stapleton (2019, p.35), salientam que analistas atribuem o rápido crescimento econômico de Estados da região - Japão, Coreia e China "à herança comum do confucionismo, com sua ênfase no esforço coletivo, trabalho árduo, educação e a dedicação dos indivíduos aos interesses do grupo maior: família, unidade de trabalho ou mesmo estado". E acrescentam que o Confucionismo, no geral, atinge um "equilíbrio interessante entre fornecer espaço para autodesenvolvimento ou cultivo individual e, portanto, realização, por um lado, e por outro a sujeição do indivíduo ao bem maior da família e da sociedade" (Murphy e Stapleton, 2019, p.35). Aqui os autores se referem à cultura neoconfucionista de estimular o próprio cultivo da mente e do corpo por meio de técnicas envolvendo estudo, altruísmo e ancestralidade, a fim de alcançar sabedoria e transcender o individual e o próprio corpo em si (Kim, 2003, p. 100).

Contudo, como aponta Kim (2003), essa jornada de auto cultivo era algo possível apenas para o corpo masculino, sendo as mulheres vistas como incapazes de alcançar a sabedoria e a transcendência do corpo, por possuírem um *Qi* inferior ao masculino. Dessa forma, a existência da mulher coreana era focada em seu aspecto físico e valorizada, unicamente, em razão da sua capacidade de gerar filhos homens - o que era considerado uma implantação do *Qi* masculino em seu corpo, tido meramente como um receptáculo. Nesse ínterim, a mulher é mais corpo que sujeito - é, como aponta Kim (2003, p.100-101), um corpo impessoalizado.

Kim (2003, p. 101) explica que a existência das mulheres coreanas estava profundamente enraizada no corpo: tanto no corpo familiar, garantindo sua continuidade através de seu papel reprodutivo, nos corpos individuais constituintes da família (em suas tarefas de vesti-los, alimentá-los, curá-los e limpá-los) quanto em seus próprios corpos (como o objeto principal de valor). A autora chama atenção para a existência invisível que era consentida a corpos: "O início da Dinastia Joseon foi marcado por esforços rigorosos dos oficiais neoconfucianos para manter as mulheres dentro de casa e fora de vista o máximo possível" (Kim, 2003, p.101 apud Deuchler, 1992: 260). De acordo com ela, "as mulheres

eram principalmente corpos, mas esses corpos eram principalmente invisíveis" (Kim, 2003, p. 101).

Chungmoo Choi (1998), pesquisadora coreana, aborda a questão da ideologia da castidade da mulher coreana em seu texto *Nationalism and Construction of Gender in Korea*. Segundo Shim (2001, p. 136), "a ideologia confucionista enfatizava a castidade como a maior das virtudes femininas e a devoção da esposa a um marido, ou seja, a um grupo de descendência"⁷. Os aparatos para garantir a castidade feminina não eram apenas ideológicos, como institucionais, desde a proibição de segundos casamentos até leis que recompensavam viúvas que não se casavam após a morte de seus maridos (Shim, 2001, p. 136).

A ideologia confucionista concebeu, assim, papéis para as mulheres que exigiam um comportamento específico ("esposa virtuosa", "nora obediente", "viúva casta"). As mulheres eram lembradas por sua representação perfeita desses papéis ou por sua rebelião contra eles (Kim 2001, p.137 apud Deuchler, 1992). Assim, o conceito de mulher como sujeito não tem lugar no confucionismo. A sexualidade feminina e outras paixões humanas tinham de ser controladas para preservar a ordem hierárquica confuciana entre os sexos (Shim, 2001, p.137).

Para Chungmoo (1998), os homens coreanos disciplinaram e regularam obsessivamente os corpos das mulheres como metáforas de sua identidade "homonacional"⁸. As mulheres coreanas deveriam ser castas e vigilantes, principalmente, contra os homens estrangeiros e, por extensão, contra o poder estrangeiro masculino - assim como mandava o discurso nacionalista anti-colonial. A autora toca nesse assunto especificamente, quando se refere à questão das "mulheres de conforto", caso que exemplifica de quais maneiras pode-se dizer que as mulheres coreanas foram duplamente colonizadas.

"Mulheres de conforto" é o eufemismo utilizado para designar as mulheres coreanas que foram escravizadas sexualmente pelo exército japonês na Segunda Guerra Mundial, sendo este um tema que gera hostilidade entre o Japão e a Coreia até os dias atuais⁹. Apesar do crime ter ocorrido entre os anos de 1932-1945, ele só se tornou de conhecimento público em 1988. As vítimas sobreviventes viveram por décadas em segredo em razão da estigmatização social que sofreriam em seu país, por conta de concepções enraizadas como a ideologia da castidade. As mulheres que retornaram vivas foram culpabilizadas pela emasculação da nação coreana: "A ideologia da castidade, ao mesmo tempo em que isenta os homens de sua

⁷ Pois apenas por meio do legado de um sobrenome masculino geraria-se descendência, e seria possível haver continuidade dentro de uma família.

⁸ Aqui Chungmoo se refere à um discurso nacionalista anti-colonial de "uma única nação homogênea", o *tanil minjok* (Chungmoo, 1998).

⁹ Segundo a pesquisadora Lee Na Young há essa "negação" de responsabilidade legal do Japão, além da falta de um pedido oficial de desculpas e compensação aos sobreviventes; afora da própria conceituação de "mulheres de conforto" como "prostitutas voluntárias" ou mesmo "*Josaen-pi* contaminadas" que é um termo japonês pejorativo para vagina" (Lee, 2014, p. 81-82).

auto-designada responsabilidade de defender a nação, salvaguarda a autoridade masculina às custas da vida das mulheres" (Chungmoo, 1998, p. 22). A pesquisadora Lee Na Young, que debate o tema em sua dissertação, argumenta que a inscrição do colonizador no corpo das jovens coreanas simbolizada a perda da nação: "As jovens virgens coreanas, estupradas coletivamente pelo Japão, o colonizador, simbolizavam a nação perdida, a soberania perdida, a pátria-mãe perdida e, conseqüentemente, o orgulho nacional perdido" (2014, p. 75). Lee ainda afirma que a memória traumática das "mulheres de conforto", que está "profundamente enraizada no subconsciente da nação, há muito assombra a sociedade coreana" (2014, p. 75).

Uma das entrevistadas, Pak Hui-Sun, conta sobre o momento no qual percebeu que, por muito pouco, não foi levada para um acampamento militar japonês e obrigada a se tornar uma "mulher de conforto":

"The *teishintai* (corpo militar "voluntário") was sending young girls abroad to Manchuria and elsewhere to help the soldiers with cooking, cleaning, and running errands, including taking ammunition to the front lines. I didn't know it then, but I realized later that *teishintai* was actually *ianfu* ("comfort women"). We were only seventeen or eighteen years old... At that time I thought that *teishintai* was just a support group that helped out soldiers, but later I realized that it was young women who were forced to give their bodies to the soldiers. *Aigu!!!*¹⁰ (...) I could never have imagined that the *teishintai* meant helping out the soldiers by giving them my body. Can you believe that?" (Hui-Sun).

Ela é a única entre as entrevistadas que toca no assunto, trazendo em suas palavras sentimentos de choque, indignação e raiva. "*I really thought that men are so dirty. The women had no choice but to go. It seemed so terrible that the women didn't even have names and were called by number to get into this or that room...*" (Hui-Sun). Mas também, por outro lado, alívio por não ter vivido o que aquelas mulheres passaram: "*I thought to myself that if I hadn't been so lucky, that woman on TV could have been me*"¹¹.

Ao final de seu texto, Chungmoo empresta o argumento de bell hooks (1999) da dupla colonização do corpo da mulher racializada. Em seu livro *Ain't I a Woman*, bell hooks, teórica feminista, tece poderosa crítica feminista tomando como principal baluarte o corpo da mulher negra e os processos de opressão que se inscrevem nesse corpo. Quando Chungmoo se refere à escritora estadunidense, ela faz uso da argumentação de um dos ensaios da obra de hooks, o *The Imperialism of Patriarchy*. Assim como a autora coreana se debruça no argumento de hooks para chamar atenção à duplicidade da opressão das mulheres coreanas, fará-se uso aqui da mesma concepção, reconhecendo-se as especificidades dos lugares de fala de ambas

¹⁰ "Aigo (kr.) expressão que compreende uma variedade de emoções, como tristeza, surpresa, choque e/ou felicidade; também pronunciado aigü" (Kim-Wachutka, 2019).

¹¹ Aqui, Hui-Sun se refere às primeiras vítimas que se revelaram por meio de entrevistas na TV coreana.

autoras e defendendo-se que podem-se encontrar semelhanças entre os processos de opressão que atingem tanto os corpos das mulheres negras quanto das mulheres colonizadas coreanas.

O emprego das contribuições de hooks (1999) aqui, portanto, será feito pensando em ambos os grupos de mulheres em comparação. Os pontos de comparação entre os dois grupos de mulheres que cabem ser apontados são, principalmente, a discriminação racial e étnica que esses grupos sofrem em meio à sociedade que vivem - tanto as mulheres negras quanto as mulheres zainichi têm sido alvo de violência, estereótipos negativos, preconceitos e estigmatização em suas respectivas sociedades. Também pode-se salientar a marginalização e invisibilidade que há dentro dos contextos sociais em que ambos os grupos de mulheres vivem, reconhecendo-se que essas mulheres são negligenciadas ou excluídas dos espaços de poder, dos meios de comunicação e das narrativas dominantes.

Dessa forma, mobiliza-se o argumento de hooks (1999), pensando-se principalmente no conceito de dupla opressão das mulheres racializadas: para hooks a opressão da mulher negra vem tanto do homem branco, por meio do racismo, quanto do homem negro, em razão da violência de gênero. Para as mulheres zainichi a situação não se difere quando se observa a dualidade da violência inscrita em seu cotidiano, no qual seu corpo é alvo de opressão tanto do homem colonizador (japonês) quanto do homem colonizado (zainichi).

Portanto, pensando no argumento de hooks em seu ensaio *The Imperialism of Patriarchy*, argumenta-se aqui que as mulheres de nações colonizadas são duplamente colonizadas: pelos colonizadores em si e pelos próprios homens de sua raça. hooks pensa esse processo a partir das experiências de mulheres negras inseridas no movimento nacionalista negro, afirmando que os homens racializados adotam a postura do colonizador como forma de recuperar sua masculinidade.

Nesse processo de mimetismo, os homens coreanos colonizados não apenas negam a subjetividade feminina, mas também oprimem as mulheres coreanas, para se livrar de sua imagem emasculada e infantilizada e provar sua masculinidade em um grau de exagero que pode incluir violência contra as mulheres. Assim, homens colonizados e colonizadores se unem contra as mulheres colonizadas. Em outras palavras, na missão sagrada do nacionalismo anti-colonial, cujo objetivo é muitas vezes restaurar a masculinidade nacional, as mulheres da nação colonizada são duplamente oprimidas (Chungmoo, 1998, p.23).

Através da contribuição de hooks (1999), Chungmoo (1998), portanto, conclui sua linha de pensamento num movimento de crítica ao movimento nacionalista coreano, que, segundo ela, nega às mulheres sua subjetividade e a subordinada à subjetividade nacional. Para a autora, na longa história de dominação colonial e neocolonial da Coreia, a subjetividade nacional tem sido exclusivamente masculina. Dentro desse contexto, Lee (2014) afirma que “as experiências das mulheres colonizadas coreanas foram banalizadas e

exploradas como material ou pano de fundo de conversas nacionais androcêntricas”, como no caso das “mulheres de conforto” - que se tornou não uma conversa não entre os homens japoneses e mulheres coreanas, mas entre homens japoneses e coreanos. “Nesse sentido, o discurso nacionalista androcêntrico, que tornava hipervisível a existência de “mulheres de conforto”, não era nem sobre nem para as mulheres, sua posição sendo nem de sujeito nem de objeto” (Lee, 2014, p. 82). A conversa sobre as “mulheres de conforto” foi uma experiência da mulher coreana colonizada que se tornou visível, tendo, segundo Lee (2014) viajado pelo mundo e cruzado as fronteiras de nação, raça, classe, gênero, cultura e idioma.

Entretanto, nem todas as experiências da mulher coreana colonizada percorreram esse mesmo caminho. Principalmente quando se observa o binarismo colonizador x colonizado presente na narrativa nacionalista coreana, na qual os corpos das “mulheres de conforto” foram construídos como apenas violados pelos japoneses. As vivências das mães, esposas e amantes coreanas permaneceram invisíveis, escondidas sob o manto do dia-a-dia, uma existência que, aparentemente, se encontra longe da diegese nacional.

4.2 A mãe, a esposa, a concubina, a amante e a prostituta (*chigŏp yŏsŏng*)

Segundo bell hooks, o poder que os homens usam para dominar as mulheres não é privilégio exclusivo dos homens brancos e de classes médias/altas, mas de qualquer homem, independente de sua classe ou raça. Para a autora, o sexismo é algo que une os homens brancos e os racializados: a crença na inferioridade feminina e, para além disso, a aceitação da violência como principal maneira de afirmar o poder (1999, p.99).

Stoltenberg afirma que o patriarcado é mantido através do *male bonding* (conexão masculina): "O *male bonding* é um comportamento aprendido e institucionalizado, pelo qual os homens reconhecem e reforçam uns aos outros sua adesão de boa-fé à classe do gênero masculino" (hooks, 1999, p. 100 apud Stoltenberg, 1977, p.76). Segundo ele, os meninos aprendem desde muito cedo que devem se juntar e que devem adotar um código comportamental elaborado de gestos, discurso, hábitos e atitudes, que efetivamente excluem mulheres da sociedade masculina.

Durante a década de 80, Elaine H. Kim (1997), especialista em estudos americanos-asiáticos, entrevistou uma série de homens e mulheres a fim de entender os processos de construção dos status de gênero na sociedade sul-coreana. A partir desse estudo, ela chegou a conclusão que "as atitudes anti-femininas dos homens eram compartilhadas por mulheres de vários níveis socioeconômicos" (1997, p.117). De acordo com a pesquisadora, após ouvir as perspectivas masculinas, ficou claro que as mesmas "atitudes e práticas

patriarcais que uniam os homens por sua vez colocavam as mulheres umas contra as outras" (1997, p.117).

Nas histórias das entrevistadas de Jackie J Kim, narrativas sobre como era difícil a vida das mulheres quando passavam a viver na casa de seus novos maridos são muito comuns, o que ilustra uma questão cultural coreana que é considerada característica. Segundo Chung (1992, p.1), "o conflito entre sogras e noras na Coreia é um problema generalizado que afeta negativamente muitas mulheres durante sua vida e tem sido um típico problema familiar por muito tempo". Kim (1997, p. 119) explica que as tradicionais hierarquias confucionistas de gênero, idade e classe, combinadas as desigualdades sociais que atingiam a vida dessas pessoas sob o colonialismo japonês acabavam por lançar "a mãe, a esposa, a concubina, e a amante ou *chigŏp yŏsŏng* (prostituta) umas contra as outras enquanto giram perpetuamente em torno de um homem, todos dependentes e disputando seus recursos e afeições".

Para Koda Sumi, essa figura da mulher mais velha que exercia sua autoridade sob a mais nova estava na avó de seu marido.

"My grandmother-in-law was very strict. She was quite old. She was seventy-one years old when I went to my husband's house. I remember when she coughed; she spit out her thick, yellow phlegm in a bowl. She couldn't go to the bathroom by herself, so I had to carry her on my back. Although I took care of her like that, she was still very strict with me" (Koda Sumi)"

Nessa época, na Coreia, quando as mulheres se casavam, elas se mudavam para a casa da família do marido definitivamente e era esperado que elas passassem a cuidar de todas as tarefas domésticas e das pessoas mais velhas da casa. A figura da sogra coreana é emblemática dentro da cultura, muitas vezes, por conta de relatos como o de Sumi e de outras entrevistadas. Em razão da veemência dos valores neo-confucionistas, em que há uma forte hierarquia social de idade e gênero, as mulheres mais novas eram as últimas pessoas em importância dentro da casa e era sua obrigação servir e obedecer a todos, sem contestações.

"You know, we Koreans, when we raise our daughters, we are quite strict in their upbringing. When they go to their husband's house, they have to take care of not only their husband, but also their in-laws. So even when daughters are living with their own parents, they are raised severely. When I was growing up, my grandmother—my mother's mother—was quite terrifying" (Meng-Sun).

Mueller explica que essa cultura de hierarquia que funcionava dentro das casas criava uma hostilidade entre as mulheres, fazendo com que as mulheres mais velhas, que eram oprimidas pelos homens, sentissem um senso de poder ao hostilizar as mulheres mais novas: "Como havia uma hierarquia de poder tão clara dentro da família e da comunidade, as

mulheres no topo muitas vezes se sentiam no direito de intimidar e maltratar as que estavam na base da escala social" (Mueller, 2022).

"What's more, my stepmother was afraid of my father. She was terrified of him. She said that even in death she didn't want to sit face to face with my father. So my father beat her and told her to leave the house, and it was quite noisy for a while. That really put a lot of strain on their relationship and the family. The funny thing was after their arguments, my stepmother used to beat me furiously. Neither my father nor my real mother ever laid a hand on me, but my stepmother—I don't know what it was, but she took everything out on me, I guess because I was the eldest girl. Very often my stepmother hit my head so hard that the blood caked on my scalp. Then the sores would get infected and the pus would be all over my scalp" (Ch'ae-Yun).

Kim aponta que "as experiências negativas de gênero de uma mulher mais velha também não produziram necessariamente simpatia pela mulher mais jovem" (Kim, 1997, p.119). Entretanto, também não produziram necessariamente hostilidade. Existem diversas nuances dentro das relações entre as mulheres coreanas na época - principalmente quando se considera sua condição como migrantes. Nem sempre a hostilidade entre mães, filhas e sogras foi a regra.

Hui-Sun conta sobre como sua mãe queria impedir que ela vivesse a vida sofrida da mulher casada com o filho mais velho de uma casa:

"She wanted to make sure that I didn't marry an eldest son, because she knew from her own experience about the hardships of becoming the first daughter-in-law (...) Whenever there were offers for me, she always asked first if he was a first son, middle son, or the last son" (Hui-Sun).

Ela relata que, apesar do desejo de sua mãe de encontrar um bom parceiro para ela, com o avanço da guerra, a maioria dos homens eram convocados. Por isso, sua mãe tinha medo de que ela não conseguisse um bom partido se esperasse demais e, assim, "a entregou" para um primeiro filho:

"There were six siblings, three sons and three daughters, and the mother while giving birth to the last child had a partial stroke, and now could only speak very little and couldn't work. What was worse, the man was the first son (...) Without even consulting me, she told my aunt that she was willing to give me away. That was when I was nineteen years old" (Hui-Sun).

Mesmo com as chances contra seu favor, como aponta Hui-Sun, o destino não guardou para ela uma sogra que abusasse de sua autoridade ou a maltratasse:

"My mother-in-law was really a good person. I never received harsh words from her. She was so kind to the point that I thought when I myself have a daughter-in-law, I hoped that I could treat her as nicely as my mother-in-law treated me" (Hui-Sun).

Um detalhe perceptível através da leitura dos relatos é que, mesmo contando as histórias do sofrimento que aguentaram dentro das casas de seus maridos, desempenhando os papéis culturais étnicos que lhes eram esperados - a filha diligente, esposa casta e altruísta e a nora que a todos serve, as entrevistadas sempre diziam uma palavra gentil sobre as outras

mulheres presentes em suas narrativas. Mesmo quando há ressentimento de uma mulher que abusou de sua autoridade, há também um reconhecimento: de que aquela mulher também sofreu.

4.3 Educação: "...being illiterate is the same as being dead"

Todas as mulheres entrevistadas, sem exceção, viveram grande parte de suas vidas na condição de analfabetas. Na época em que Jackie J. Kim fez as entrevistas, algumas frequentavam a escola, tendo tomado essa decisão de se educar mesmo após décadas sem saber ler ou escrever, outras continuavam analfabetas ou semi-analfabetas. Essas histórias possuem semelhanças e diferenças entre si, entretanto, o tema da educação não escapa de nenhuma delas.

O relato de Jun Bun-Ki tem a educação como ponto central, por isso, nesse momento o texto se deterá mais em sua história que nas outras. Um fio que atravessa toda a trama de sua vida, para Bun-Ki, de 79 anos, a educação é sua grande alegria. Poder ler e escrever foi algo que lhe foi proibido durante muito tempo, mas não mais.

"But I was born and raised deep in the countryside where the aristocratic system was strict. As a result, my parents raised me to be dumb throughout my life - with all this foolish talk about yangban upper-class behavior, not allowing girls to ever leave the house without being carried in a sedan even to go a short distance, and not allowing us to know how to walk with our own two feet. Whatever happens, there is nothing to fear when you have an education. Once you do, there is nothing that you can't do. I used to tell my children that being illiterate is the same as being dead..." (Bun-Ki).

Bun-Ki começa sua história contando sobre como foi crescer na Coreia, vivendo no âmbito de uma classe rural-aristocrática. Ela revela que entende que seus pais a criaram para ser "burra" - isso é algo que ela evidencia muito durante seu relato, essa expressão, inclusive, sendo utilizada por quase todas as mulheres entrevistadas. A questão da educação é um dos aspectos que mais se sobressai na fala de Bun-Ki, portanto aqui focaremos nesse ponto específico de parte de sua experiência compartilhada com a pesquisadora Jackie J. Kim. Esta revela na introdução do capítulo reservado à história de Bun-Ki, que o maior prazer da entrevistada é o estudo. "Agora que todos os filhos estão crescidos, Hiroko¹² sente que pode dedicar seu tempo ao seu próprio prazer, que consiste no estudo" (Kim-Wachutka, 2005, p. 4).

Bun-Ki fala no trecho acima sobre o *yangban*, que era a classe social mais alta na sociedade da Dinastia Joseon (Yi). De acordo com Kim-Wachutka, esta era uma "elite aristocrática baseada em linhagem, que se orgulhava de ser um exemplo de virtudes sociais confucionistas" (2019, p. 182). Por Bun-Ki ter sido criada dentro dos costumes dessa classe

¹² Hiroko é o nome japonês de Bun-Ki.

social, ela vivia uma vida muito "dependente" de acordo com ela, não podendo estudar ou sair de casa. O sistema de valores neo-confucionista influenciou na vida de todas as mulheres entrevistadas por Kim-Wachutka, entretanto, quando observamos histórias como a de Bun-Ki e de Sam-Yang, que cresceram no âmbito de uma casa *yangban*, entendemos que suas famílias as submetiam a um ambiente com valores muito rígidos.

"My father was quite strict. He was really a frightening father. He didn't allow me to do anything. He didn't want me to learn my letters. He didn't want me to go to school and didn't even let me attend night classes so that I could at least learn how to read. He always said that a girl has to be raised in a very strict manner or she will be ruined" (Sam-Yang).

É possível perceber no discurso de Bun-Ki o sentimento de frustração por conta de sua antiga condição de analfabeta:

"I think if I were to have started studying when I was in my thirties or even forties, instead of in my seventies, then I wouldn't have suffered this much. It seems that whatever it is, you need to study. ... If you can't read and write ... I can't put into words how frustrating it is" (Bun-Ki).

O pesquisador chinês Shao Jirong, durante sua palestra *The Family Status of Chinese Women - the Past and the Present* afirma que "de acordo com o Confucionismo, 'a ignorância é uma virtude feminina' (女子无才便是德). Este é um ditado antiquado que significa que as mulheres devem ficar em casa" (Shao, 2006).

"In my household, everyone was a scholar. But they said that because I was a girl, I didn't have to learn. Not only that, I wasn't allowed to step out of the house (...) In the old days, it was thought that if girls were allowed to learn to write, when they married, they might write letters back to their parents saying that life in their husband's household was too hard to bear" (Bun-Ki).

Mesmo toda a família de Bun-Ki sendo formada por estudiosos, um caminho que, fica claro por sua fala, ela gostaria de ter seguido, ela não pode frequentar a escola. Entretanto, sua tia lhe ensinou a ler o alfabeto coreano (*han'gul*), algo que foi essencial na vida de Bun-Ki: "*When I was little, I was lucky enough to know the Korean han'gul, and I read many novels. That is the reason why I was able to understand more about our language and our customs. My aunt, my father's sister, taught me han'gul*". Para ela, a pouca educação que sua família permitiu que ela tivesse quando menina a ajudou, pois permitia que ela lesse romances. "*After coming to Japan, I was able to go out of the house by myself freely and even to ride the bus for the first time in my life. When I came to Japan, I came alone - without my parents or siblings. I came without being able to read, write, or speak anything in Japanese...*" (Bun-Ki). Quando foi para o Japão, ela passou a viver uma vida muito diferente da que levava na sociedade aristocrática coreana - antes ela não podia pisar fora de casa sozinha, mas logo estaria conduzindo um negócio de sabonetes e depois produzindo álcool ilegalmente.

Acreditava-se que as meninas não deveriam receber educação pois o papel que se esperava que elas cumprissem na sociedade, o de esposa e mãe dedicadas unicamente à vida doméstica, não requeria que elas estudassem: "O aprendizado sistemático era considerado desnecessário para as mulheres porque seu papel era limitado à vida doméstica, e a única educação de que uma mulher precisava era o cultivo da moralidade e das virtudes femininas." (Kim-Wachutka, 2019, p. 38 apud Kim Y.C. 1977, p. 153–55). Na realidade, esses papéis que lhes eram cobrados, os eram bem antes do casamento. O relato de vida de Ch'ae-Yun talvez seja o maior exemplo disso dentre as histórias contadas pelas entrevistadas:

"So from the time I was seven years old, I had to cook and do a lot of the house work. As soon as I woke in the morning I worked and that is all that I did. Look at these hands.... That's the reason why my hands look like this" (Ch'ae-Yun).

Ela reflete e chega a conclusão de que, por que as coisas eram como eram, ela não poderia ir à escola e receber educação.

"Back then in Korea, boys would marry very early and continue with their studies, and many women were betrothed to marry younger men. That was the way things were, I don't know, maybe it was because they needed the women to come into the household to work (...) My stepmother didn't want me to attend school so that I could help her with all the housework. Besides that, I practically raised all of my younger siblings before I got married" (Ch'ae-Yun).

Uma das memórias mais marcantes da infância de Pak Hui-Sun (78 anos), envolvia seu avô, que não permitia que ela e a prima estudassem quando eram crianças.

"When I was little, in Korea, my grandfather was very strict, and I was not allowed to attend school. He believed that a girl didn't need to be educated, but a boy had to have an education in order to go out into society. My father and his brother attended a *sotang*¹³, where they learned Chinese characters (...) My grandfather went as far as hiring a private teacher to teach them at home for three years. The teacher lived in our home. My grandfather was very keen on getting his sons educated, but my aunt received no education" (Hui-Sun).

Ela conta, se lembrando claramente de quando tinha sete anos e havia uma escola noturna bem perto de sua casa. "*If you climbed the wall you could see right in and hear the children reciting their lessons. I wanted to go there so badly.*" Com a ajuda de seu primo, ela e a prima frequentavam a escola nos dias em que o avô não estava em casa. "*My uncle found out about our plan, but surprisingly instead of scolding us, he brought out rough washi (paper), folded it into equal sizes and wrote the Korean alphabet "ga, gya, gu..."*". Ela conta que a escola era muito divertida: "*We had a tiny stub of a pencil, and we would shave the lead*

¹³ O termo *sotang* simboliza um espaço de gênero: "Before modernized education was established in Korea in the late nineteenth century, a *sotang* was traditionally a place where boys went to learn to read and write - girls were strictly forbidden. Boys whose families had sufficient financial means attended the *sotang* to learn and memorize Chinese characters" (Kim-Wachutka, 2019, p. 38).

our selves. It was so much fun". Entretanto, uma noite, ao saírem para ir a escola, acabaram encontrando o avô no portão de casa.

"Where are you two going in the middle of the night!" he yelled. When I think about it now, of course I should have just lied, but I guess not being able to tell a lie is what makes you a child. *"Grandfather, at that house, they started a night school, and uncle told us that we could go. He bought us this little notebook, and he attached this pencil with the string, see?"* Aigu... My grandfather looked so shocked. He ordered us to come inside that instant. He grabbed and pulled my cousin and me to the corner, grasped his walking stick firmly in hand and started beating my legs with it. *"You both are girls! What do you mean attending night school?! Girls should stay home quietly and learn how to sew and make decent rice! That is what you are supposed to be doing and none of this night school stuff. You don't need to learn any of that.* He hit me so hard so many times with his walking stick that I felt the warm trickle of urine running down my leg. Even now when I tell you about it, I feel the sting on my legs. *Ha, ha, ha....* I could never forget that time..." (Hui-Sun).

"My grandfather ordered me into his room. He told me to take the chart and every page in the notebook and tear it up with my own hands. So I tore it all up. I didn't care about the notebook so much, but I really loved that chart with the alphabet. I still remember how hard it was for me to tear that chart to pieces. After I tore everything up, he grabbed the pieces and burned it in the little urn filled with coal and ashes used to warm up the room. After that, I didn't dare try studying again" (Hui-Sun).

Quatro anos depois, o avô de Hui-Sun morre e, um ano depois, ela vai para o Japão - onde acreditava que finalmente poderia estudar. *"But when we came to Japan, I was already twelve years old and too old to attend an elementary school. Of course, I didn't know any Japanese"* Por um tempo, mesmo sendo mais velha que as crianças da turma, Hui-Sun frequentou algumas aulas. Mas, segundo ela, sempre surgia algo que a impedia de estudar: *"I don't know what it was, but every time I wanted to study, something bad like this happened"*, como quando seu professor foi levado pela polícia japonesa sob acusações de ler livros comunistas na sala de aula. Depois disso, não demorou para o Japão entrar em guerra e, quando a guerra acabou, Hui-Sun tinha dezesseis anos: *"I started working in a factory. I couldn't go to school anyway, and I thought that instead of staying at home doing nothing, I should help out with the daily expenses"*.

A realidade de não saber ler, escrever ou falar japonês perseguiu Bun-Ki durante muitos anos até que ela retomasse seus estudos aos 70. Ela conta como foi difícil viajar e chegar sozinha no Japão, carregando suas crianças, sem saber se comunicar, apenas com um papel que continha o endereço que a levaria até seu marido. Ela chegou ao Japão no ano de 1944, e durante 1945 teve seu terceiro filho enquanto tentava escapar dos bombardeios da guerra. *"We were busy running from this bombing and that bombing. It's something that I can't put into words... Ah..."* (She lets out a tired sigh)" (Bun-Ki).

Ela deixa claro que fez tudo que podia para sobreviver: *"Up to now, I have tried many, many things, and there hasn't been much that I haven't tried in order to survive"*, e coloca em

termos muito diretos a razão pela qual ela sente que sofreu tanto: "*But all my life, I had to work so hard and suffer the way I did, because I didn't have an education. I had to always depend on others.*" Bun-Ki entende que sofreu pois não recebeu educação em sua vida e, ela também sabe que não recebeu educação pois nasceu mulher. Jackie J. Kim, com sua experiência estudando, conhecendo e conversando com essas mulheres, descreve a razão pela qual essas constatações vêm juntas: "A verbalização dessas razões permitiu que as mulheres elevassem momentaneamente sua autoimagem de mulheres analfabetas e sem instrução para aquelas com poder e força para sobreviver e definir um rumo para seus filhos e família" (Kim-Wachutka, 2019, p. 23).

"I continue to tell my children and grandchildren that because I am not educated I had to endure such hard times. And so that is the reason why, no matter how much I suffered, I tried to make sure that we could afford to educate our children to the highest level. (...) I used to tell my children that no matter what... no matter what, I wanted them to study, so in case something were to happen, they will not suffer. Education is power..." (Bun-Ki).

Jackie J. Kim escreve suas percepções sobre a entrevista no começo do capítulo, e afirma que Bun-Ki sente que as conquistas de seus filhos e netos são suas conquistas também: "Ela acredita que, ao ensiná-los a se desenvolverem por meio da educação, compensou sua própria falta de educação. Ela insiste que, mesmo na idade dela, uma pessoa tem o poder de buscar uma vida independente por meio do aprendizado" (Kim-Wachutka, 2005, p. 3). Assim como Bun-Ki, Meng-Sun conta sobre como implorava para ir a escola, mas o máximo que conseguiu foi aprender o *han'gul*:

"In those days they didn't allow girls to study. Although there were reading classes and night classes as well, girls weren't allowed to go, because they said when girls went to school, all they did was lift up their legs and start dancing. I wanted to go to school so badly, I would take a little piece of thick paper and pretend to write on it. But no matter how much I begged, my parents wouldn't allow it. All of my brothers were able to go to school, though, when I was little, my father thought that at least I should be able to read and write *han 'gul*. So I was lucky enough to be taught how to read and write a bit here and there" (Meng-Sun).

Por terem vivido uma vida inteira como analfabetas, as mulheres entrevistadas manifestam um discurso de extrema valorização da educação. Contam como sempre insistiram e se sacrificaram para que seus filhos (tanto meninos como meninas) pudessem ir à escola. "*Later, when I had children, I taught all of them how to read and write Korean, because although we live in Japan, we are Korean. I told them that they must at least learn how to read and write in Korean*" (Meng-Sun).

Ao final dos relatos, as mulheres entrevistadas são convidadas a fazer um momento de reflexão sobre sua vida, e fica evidente nas animadas palavras de Bun-Ki sua paixão pelos

estudos e como ela é feliz por poder, finalmente, ter tempo para estudar: "*You know, until now to this age... living my life, I have never found anything as pleasurable... for the first time in my life, as studying*" (Bun-Ki).

4.4 Casamento: "It was then that I decided that I would never marry"

Mesmo antes de migrar para o Japão, as vidas das mulheres coreanas girava em torno do casamento, pois era através do matrimônio que elas poderiam garantir que seus papéis fossem cumpridos naquela sociedade. O casamento não significava apenas a garantia de lar, status e proteção, mas sim a sua própria condição de existir como seres humanos.

O sistema confucionista dos velhos [dias] que persiste até hoje continua a prender as mulheres. As mulheres devem cuidar da casa, bem como gerar e criar os filhos. Elas são obrigadas a realizar inúmeras cerimônias de adoração aos ancestrais e cuidar dos pais de seus maridos. As mulheres que não se casam são consideradas "aleijadas desumanas" e, com as mesmas línguas que discutem a libertação étnica, [os homens] as excluem de serem "humanas". (Kim-Wachutka, 2019, p.118 apud Chōng, 2003, p. 14–15).

Os neoconfucionismo seguia cartilhas de valores tradicionalmente chineses e a classe rural-aristocrática dos *yangban* representava seus principais adeptos. Entretanto, esses valores e costumes se expandiram por outras classes sociais, tornando uma cultura da elite na cultura de todos os coreanos (Kim, 2003, p. 102-103). Por isso, práticas culturais das classes mais altas, como a extrema proteção dos corpos das meninas, se popularizaram. Um exemplo de tradição confucionista do controle do corpo feminino é o de entregar as filhas mulheres para a casa da família do marido e nunca mais recebê-las de volta.

Voltar para a casa (*ch'inchong*) dos pais depois de casada, na maioria das vezes, e, principalmente de acordo com os costumes *yangban*, não era uma opção, mesmo em casos de violência doméstica. "As mães também transmitiam atitudes patriarcais para suas próprias filhas, mandando-as de volta para maridos violentos com a admoestação de que deveriam 'perseverar' pelo bem de seus filhos." (Kim, 1997, p.119). O principal valor do corpo feminino era o do trabalho reprodutivo, sendo assim, qual o valor de uma filha solteira dentro da casa dos pais?

"When Koreans in the old days had a daughter, they said it was better to raise her severely so that when she married and went off to another household, it became more comfortable than her own *ch'inchong*. You are told that once you leave, you can never come back. I once saw a girl in our neighborhood, a young girl who returned to her parents' house. Well, her parents refused to let her stay and so she had to go back to her husband's home crying all the way. I too once attempted to leave my husband, because I couldn't stand it anymore. That was when I went back to Korea. I told my parents that I did not intend to go back to Japan. My parents said that in our family there was not one woman who got married and then came back to her *ch'inchong*. They ordered me to go back to Japan. So that was the reason why I came back" (Meng-Sun).

Apesar da influência da cartilha de valores culturais neoconfucionistas ser ampla e generalizada na sociedade coreana da época, exemplos de episódios da vida das mulheres entrevistadas nos mostram que a realidade do cotidiano muitas vezes passava longe do que era considerado comum, correto ou virtuoso na sociedade. A mãe de Kang Yang-Ok, por exemplo, depois de se casar ainda transitava entre a casa do marido e a casa dos pais.

“My mother married when she was eighteen years old. After she married, for about two years she went back and forth from my father’s house to her *ch’inchong*. During one of those times she got pregnant with me. Then she found out my father was living with another woman. I guess that is the reason why my mother separated from him. So I was raised in the *oeaka* (mother’s natal household). That was why I never knew any of my father’s relatives and know nothing about his ancestors” (Yang-Ok).

Ao descobrir uma traição, a mãe de Yang-Ok se separou e, por isso, a entrevistada foi criada na casa dos avós maternos - o que não era muito comum, de acordo com as tradições neoconfucionistas. Com o deslocamento dos *zainichi* para o Japão, a situação se agravou para essas mulheres de diversas formas. O casamento tradicionalmente inter-étnico, por exemplo, se mostrou como uma forma de resistir à assimilação cultural japonesa. Entretanto, como aponta Chōng Yōng-Hye (1993), havia uma injustiça no ato "de impor o casamento em nome da cultura tradicional, que continua a oprimir as mulheres ao insistir que elas se casem, tenham filhos, esperando que elas assumam o fardo da família (1993, p. 43-48)". Chōng questiona, em seu texto, um ritual xamanístico tradicional de condução de casamento de mulheres solteiras recém falecidas:

Para ajudar a transição da alma que partiu para o próximo mundo, um xamã usa a astrologia para conduzir uma combinação de almas. A mulher falecida é então casada postumamente com seu par, e o ritual fúnebre ocorre após a cerimônia de casamento (Chōng Yōng-Hye, 1993, p. 49).

Segundo a estudiosa, esse ritual está enraizado na crença de que uma mulher solteira não pode entrar na vida após a morte quando morre. De acordo com Kim-Wachutka (2019, p.118), muitas mulheres de primeira geração acreditavam nesse costume.

O casamento tem sido, portanto, uma ferramenta para garantir sua posição neste mundo e no próximo. Elas acreditavam que, por mais difícil que fosse sua vida, se tivessem um filho que acabaria se tornando o chefe de uma família, seu futuro estaria seguro na velhice e até na morte, graças ao culto aos ancestrais. Além disso, o casamento era a única forma de cumprir o esperado papel de boa esposa e mãe sábia (Kim-Wachutka, 2019, p.118).

Contando um pouco sobre seu casamento, Meng-Sun diz que sua mãe quis que ela se casasse no Japão, pois pensava que a filha escaparia das difíceis obrigações de uma nora tradicionalmente coreana.

“Actually, in the *umrydk* (lunar calendar) I wasn’t even sixteen yet. My mother agreed to the marriage because she thought that if I were to marry in Korea, I would have to really suffer with so much work,

as well as having to take care of many in-laws. I guess my mother was hoping that I would find a better situation by marrying in Japan. I soon had children after that. My husband was twenty-four years old when we married. My husband really liked women very much, so even before I married him, he went out with this woman and that woman” (Meng-Sun).

É até possível dizer que o que a mãe de Meng-Sun esperava, aconteceu - a vida de casada de Meng-Sun no Japão definitivamente não seguiu a tradicional cartilha cultural coreana: Com o marido vivendo na casa da amante e sem ajudar na sobrevivência e criação dos filhos, Meng-Sun foi obrigada a recorrer a trabalhos ilegais para conseguir prover para sua casa.

“This is kind of embarrassing, but my husband was living with another woman, and he was not with me and my children. One of my neighbors, a landowner, saw how I was struggling so much with all of my children and with my husband always away. He said he couldn’t bear to look at the state that we were in. One day he gave me a small scoop of white rice and a bit of yeast, and taught me how to make alcohol (...) And this was how I was able to feed my children— with the money that I made from making illegal alcohol” (Meng-Sun).

A história de Meng-Sun traz um aspecto que se mostrava bastante comum dentro da vida conjugal das mulheres entrevistadas, algo que ilustra a realidade que provavelmente muitas mulheres *zainichi* de primeira geração viveram: conflitos gerados por conta da disrupção dos tradicionais papéis de gênero.

“And you know in Korea, in my day, women did a lot of work inside the house, but they were never sent out to the field to do farmwork (...) where I was from in the Kyongsang-do area, daughters and daughters-in-law—women in general—were never sent out to the field to do farmwork. Then when I came to Japan and had to go out into the fields to work in order to eat, I didn’t know plants from weeds” (Meng-Sun).

Em seu relato Sam-Yang conta as histórias das mulheres *haenyeo*, que praticavam o *muljil* em sua terra natal - a Ilha de Jeju. O *muljil*¹⁴ é uma prática em que as mulheres mergulham grandes profundidades sem equipamento para coletar frutos do mar (UNESCO, 2017). Assim como sua mãe, Sam-Yang foi uma *haenyeo*, não sem escutar palavras duras de seu pai, que tentava as impedir de mergulhar a todo custo.

“My father was quite strict. He was really a frightening father. He didn’t allow me to do anything. He didn’t want me to learn my letters. He didn’t want me to go to school and didn’t even let me attend night classes so that I could at least learn how to read. He always said that a girl has to be raised in a very strict manner or she will be ruined. Even going to the water for *muljil*—he said that kind of work was for the ignorant peasants. He said that in a *yangban*’s home such work isn’t permissible. I used to think even as a child that *yangban* or not, my mother worked like a dog—slaving over the farmland, and also going to *muljil* in order to make a living for us” (Sam-Yang).

¹⁴ A prática do *muljil* e a cultura das *haenyeo* de Jeju foi inscrita em 2016 na Lista do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO. "Sua inscrição contribui para melhorar a situação das mulheres na comunidade e também para a ecologia, com seus métodos de pesca que respeitam o meio ambiente. A comunidade, organizada em cooperativas de pesca, proíbe o uso de tecnologias modernas para evitar a sobrepesca" (UNESCO, 2017).

O trabalho do *muljil* não se encaixava dentro das expectativas de gênero neoconfucionistas, pois representava uma independência econômica por parte dessas mulheres. Apesar das reclamações do pai, foi através do trabalho da mãe de Sam-Yang que a família pode ter uma vida digna. "(...) *she ended up (...) working so hard all her life - farming and muljil, muljil and farming. Through her money management and hard work, she built several houses and bought a lot of land all on her own*" (Sam-Yang).

Os conflitos gerados pelas condições que os zainichi viviam como minoria étnica no Japão acabavam agravando as conjunturas das vidas das mulheres. Elas tinham que lidar, além de tudo, com a frustração masculina de seus maridos por viverem em uma sociedade na qual estes sofriam discriminação diariamente. No Japão, os homens zainichi viviam na condição social de migrantes colonizados e racializados, o que tornava comum esses homens sofrerem com a falta de emprego. O corpo das mulheres se tornava o receptáculo de toda a raiva e frustração do homem zainichi, já que ele não tinha condições de descontar seus sentimentos naquele que o oprimia, ele oprimia a mulher e as crianças que o esperavam em casa.

No ensaio de bell hooks (1999) já trazido aqui, a estudiosa descreve esse processo tendo em vista a vivência do corpo racializado do homem negro. Para a estudiosa, enquanto o colonizador demonstra seu "poder masculino" organizando a opressão sistemática dos corpos racializados e colonizados, o homem colonizado se torna contra si mesmo, ou contra as mulheres colonizadas.

[...] o sexismo fomenta, perdoa e apóia a violência masculina contra as mulheres, assim como encoraja a violência entre homens. Na sociedade patriarcal, os homens são encorajados a canalizar a agressão frustrada na direção daqueles sem poder - mulheres e crianças (hooks, 1999, p. 105).

Histórias como as de Meng-Sun, Tanaka Kimiko, Yang-Ok e Kim Song-Yun são o motivo pelo qual a figura do marido desempregado, apostador, alcoólatra e violento se cristalizou culturalmente entre os zainichi. Essas mulheres passaram a vida não apenas trabalhando para prover e alimentar seus filhos em meio a uma dura vida de miséria, fome e guerra, mas também tendo que lidar com a violência de seus maridos.

"My husband was the only son, and that's why he was so spoiled. There was no other way but to give into him. But if I gave him everything that I had, how was I supposed to feed all of our children. We would all starve. He would tell me, "*Either you give it to me, or you're going to get it.*" So I got beat up instead (...) Look at this scar. Here just over my eyebrow, it opened up completely, and that's why even though it healed up years ago, sometimes it still aches a bit. It was from a blow with a beer bottle. That idiot got me right here on the forehead with an empty beer bottle. The thick, warm blood gushed out and it blinded my eyes. I just crawled to the other room and I warned the kids to get out" (Kim Song-Yun).

Song-Yun conta sobre como pensou muitas vezes em fugir de casa, mesmo antes de ter os filhos. O que a impedia era a família de seu marido, que sempre foram muito gentis e amorosos com ela - notadamente seu sogro, que a ajudava com as despesas de casa, já que seu marido, segundo ela, odiava trabalhar.

"If I was even a bit smart then I would have had enough sense to run away, but in the beginning I felt sorry for my father-in-law. I felt a certain obligation toward him, because he was so kind... My father-in-law was like a god to me. Then, after that, the children came (...) I can't even talk about it... Outside of the home, everybody thought he was such a good man (...) But once he entered the house, he changed completely. Oh, I thought about leaving everything and running away often... But if I did that, what would happen to my father-in-law and the children? (Kim Song-Yun).

Kim-Wachutka (2019, p.122) afirma que a presença do pai violento e das consequentes complicações dentro de casa se tornaram parte de uma compreensão compartilhada entre os zainichi, reafirmando um sentimento de pertencimento ao grupo étnico.

"As for the children, whenever they heard their father's voice and knew that he was drunk, they hid in the closet, or ran out of the house to hide somewhere outside. During the summer, it wasn't so bad, but during the winter, I felt so sorry for them. He would make the children stand up at attention and have them look straight ahead and then he would grill them, poke at them, and carry on... All throughout the year, the side of my face would be blue, and then when it started to heal, it would get a dull yellow" (Kim Song-Yun).

Kim-Wachutka cita o texto de Mun Kyōng-Su, homem zainichi de segunda geração, no qual ele discorre sobre como a imagem simbólica do pai violento é um resultado da opressão sociológica no Japão (Mun, 1993, p. 86-87). O autor cita uma descrição utilizada por Yi Hoe-Sōng das famílias zainichi: "*pig-like existence*¹⁵", para explicar a influência que essas ideias tiveram na visão que os membros da segunda geração têm de si mesmos: "Para esta geração, "casa" era como uma "existência de porco" [*buta no seikatsu*], e suas vidas eram ditadas por um pai violento que as tornavam um inferno" (Kim-Wachutka, 2019, p.122 apud Mun 1993, p. 86-87).

A autora traz uma segunda visão dessa simbologia, a de uma estudiosa zainichi, Pak Hwa-Mi, que julga como simplista a interpretação dos estereótipos do "pai temperamental" e da "mãe persistente" utilizada pelos escritores masculinos zainichi para simbolizar o racismo violento da sociedade japonesa em relação ao Zainichi vitimizado (Kim-Wachutka, 2019, p.122 apud Pak, 2000).

Jackie J. Kim traz em seus textos diversas vozes de mulheres zainichi a fim de tratar das temáticas que envolvem a vida dessas pessoas com o máximo de ética e proximidade

¹⁵ "Existência de porco" (tradução livre).

possível. Um exemplo são as palavras de Ko Yōng-Ni, ativista zainichi, sobre a temática do silenciamento das mães zainichi dentro da comunidade: "Sempre que os pais zainichi bebiam, a agonia que sentiam por viver no Japão recaía sobre suas famílias. As mães suportaram o peso disso. As mulheres nesta posição fraca continuaram a suportar" (Kim-Wachutka, 2019, p.122 apud Ko & Sawachi 2006, p. 12-13).

Assim como é possível observar na história de Kimiko, o estereótipo da mãe persistente e altruísta se construiu em cima do fato de que muitas das mulheres zainichi enfrentavam jornadas duplas, até triplas de trabalho manual, industrial e doméstico para poder prover para suas casas. De acordo com Kim-Wachutka (2019, p.116), "A mãe "heróica" sempre paciente e trabalhadora que suportou tudo pelo bem da família tornou-se uma figura comum em contos e romances de membros da segunda geração (zainichi)".

"I spent my life paying off my husband's debts, and that started from the first day of our marriage (...) I did all sorts of work, I did it all... I also did manual labor up in the mountains and my husband used to get so upset, because there were a lot of young men who worked there. He was so jealous. That was harder than the work itself. I also worked at home for my boarders, then I would go work in the factory. That is how I saved enough to pay the loan for a house. I did everything, all kinds of work... I sold rice, too. There is not one of our people who didn't sell rice in the black market in Nagoya, Osaka, and those cities (...) Black market, I sold a lot of things in the black market..." (Kimiko).

Para Kimiko, uma de suas lembranças mais dolorosas foi a de ter que dormir junto dos porcos que ela criava para pagar as contas depois que seu marido morreu: "*To live like that. ... It was frightening... While raising those pigs, I was never able to sleep in my own room. I wasn't even able to sleep next to my own kids*".

"I built a house after he passed away... 700,000 yen back then was quite a lot of money. I paid it all back by raising pigs. I bred them and slept with them... oh, yes, I had to lie right next to those piglets... *Aigu*... You know the pigs were quite big and their babies were so tiny. So while sleeping, the mothers would crush the babies. I used to go around and sell the pigs, and also do manual labor, paving roads and digging ditches" (Kimiko).

Ela conta como seu marido era extremamente ciumento e a acusava de sair para encontrar outros homens, o que dificultava muito sua vida ao sair de casa para trabalhar mas, mesmo assim, ela não tinha escolha.

"The work was very hard, but also at home... I can't even begin to tell you... My husband... he used to get so jealous. He would drink and then come home and badger me about looking at other men. (...) When he didn't drink he would work here and there, but then, he gave me such a hard time whenever I went somewhere, accusing me of meeting other men. But I still went out, because when I worked for the city or for the factory, I got paid in cash that I could use for food. If I stayed at home like he told me, then we would have really been in trouble..." (Kimiko).

"A força das mulheres era clara em sua disposição de esquecer seus próprios desejos pelo bem comum. Embora o lar às vezes fosse um campo de batalha próprio, muitas mulheres lutaram ao lado dos homens no confronto com a opressiva sociedade japonesa." (Kim-Wachutka, 2019, p. 116). *"I raised them all by myself. (...) I did all sorts of things. I sold things on the black market, worked at home sewing for factories, and made children's shoes. Through the grace of God, I was able to raise the kids all by myself"* (Sam-Yang).

O relato de Park Sun-Hui é o último do livro de Jackie J. Kim. Apesar de ela ter nascido durante o mesmo intervalo de anos que as outras entrevistadas, ela mesma admite que não se enxerga tanto como pertencente à primeira geração de mulheres zainichi.

"I came here when I was thirteen and was educated in Japanese schools. I think I am close to being a second-generation immigrant. Usually people of the first generation were so busy making ends meet and raising their children that they really didn't have the time to study the language or the customs" (Sun-Hui).

Sun-Hui nunca se casou. O motivo por trás de sua decisão está ligado diretamente ao fato dela ter presenciado as violências que sua mãe sofria dentro de casa diariamente.

"My father was a man with a terrible temper. When he returned from work earlier than the scheduled time and dinner was not ready, he would get very upset. My mother would rush and try to kindle the fire in order to cook the rice. In those days there was no such thing as a gas stove. So she would rush around trying to get the fire started fast enough to cook the rice. Then finally, when everything was prepared and set, my father... He would complain that the food was too hot. He was that kind of a man, so short-tempered and always wanting everything his way. (...) So he would explode when things didn't go his way, and the person who had to take all of this was my mother. When my mother cooked for him, if something didn't suit his mood, then no matter how boiling hot the soup was, he would turn over the table" (Sun-Hui).

Ela conta que acredita que seu pai era assim, pois ele vinha de uma classe social alta (aristocrática), então sempre foi muito mimado e tinha sempre tudo que queria na hora que queria. Sun-Hui conta, com muitos detalhes, a lembrança que tem do dia em que decidiu que nunca iria se casar.

"It was when I was sixteen years old. I still remember it clearly. One night my father came home drunk and he was like a wild man. He was beating my mother and started yelling out and throwing things all over the place. Because of all the noise and the beatings, the landlord threw us out of our house. There was my old grandfather, my mother, and I. At that time I was sixteen years old... We had no place to go, so we had to sit all night at a nearby playground. It was in August. I still remember that there was a full moon. It was then that I decided that I would never marry" (Sun-Hui).

Enquanto segue relatando sobre como as coisas eram em sua casa - sempre da forma que seu pai queria, Sun-Hui explica e elucida sua própria opinião sobre o casamento dentro da sociedade em que cresceu.

“You know, even when something was black and white, if my father said that black was white and white was black, no matter what, you had to agree. The fact that you have to obey your husband and accept such oppression just because you are a female... I decided no way was I going to marry. In Korean families, there are many cases where the father would cause such trouble” (Sun-Hui).

Sun-Hui foi a única entre as entrevistadas que conseguiu dedicar sua vida aos estudos, chegando a completar o ensino superior. Seu desejo era ser professora. No começo, seu pai era contra a ideia, entretanto, sua mãe e irmã mais velha a apoiaram durante toda a vida para permitir que ela estudasse. Fica claro pelas palavras e expressões que Sun-Hui usa, seu imenso amor e devoção pela mãe: *"My mother.. she was like my own life..."* Os momentos em que ela tinha que observar a mãe ser violentada eram insuportáveis para ela.

“One Sunday I came home and I was helping my parents. While my mother was crouched over melting the sugar, she accidentally dropped something and my father got very angry. He whacked her on the side of her head. When I saw that, it was like seeing fire. I looked over at my mother’s small figure. She was trying to compose herself after the blow. I stared at my father with so much hate, and I told him exactly what I thought. My father yelled at me for talking back to him. We got into a big fight” (Sun-Hui).

Ela conta que chegava a enfrentar o pai, mas sabia que quem sofreria as consequências de sua rebeldia seria sua mãe. Em uma dessas brigas, ela demandou que o pai se divorciasse de sua mãe.

“Well, my father was drunk and saw the mess and blamed my mother. So in a drunken stupor mixed with anger, he shoved my mother onto the street. She fell and scraped the whole side of her face. (...) When I saw the bloody marks on her face, I was sick to death. I couldn’t take it any more. I went up to my father and demanded that he divorce my mother. (...) That night was one of the worst nights of my life. I realized that because I said all those things to my father, in return my mother would end up getting it from him. I couldn’t sleep the whole night. I was sick with worry that everything that he wanted to do to me, he was taking out on my mother - every word that I said” (Sun-Hui).

O ódio que sentia pelo pai era tamanho, que marcou a forma como ela enxergava os homens coreanos. Marcou sua vida de tal forma que ela escolheu nunca ter que viver ao lado de um homem. *"Korean men... aigu. I grew up seeing this kind of thing all the time. So that is how I started thinking that Korean men were like "yamari" (savages). They were ignorant and their children had to pay for their behavior"* (Sun-Hui). Mesmo assim, depois que sua mãe morreu e seu pai, doente, precisou de ajuda, ela cuidou dele até sua morte. Ela reflete sobre seus próprios pensamentos e atitudes, sobre como o colonialismo e as condições dos zainichi no Japão influenciaram em suas vidas familiares e relações conjugais:

“But you come to live your life and you meet this person and that person. You come to realize that there are some Korean men who are well educated and are quite good to their wives. I think in the old days, most of our fathers were involved in manual labor. I think because they had to experience prejudice from the Japanese society, and felt frustrated and angry about their lives and poor standard of

living, they came home and took it out on their families. That is why many Korean men would come home drunk and beat their wives and kids. This was the sole image embedded in my mind. (...) When I was young, whenever I said something, my father would yell, "*A girl shouldn't let her mouth run like that!*" I think that was the reason why I started to feel like marriage was the end and it equaled a life in hell. I thought that until the day you die you have to do everything for your husband and his family. I thought your only meaning in life was being a slave and having his children" (Sun-Hui).

4.5 Maternidade: "I had the baby when I was eighteen years old, but it was like a baby having a baby"

A questão da maternidade, tanto na sociedade coreana quanto japonesa, é embebida não apenas pela cultura confucianista de forte separação de papéis de gênero, o que implica que a mãe - e apenas a mãe - seja responsável pela criação dos filhos, mas também se vê ao redor de mitos e cobranças culturais. Assim como as histórias das vidas dos zainichi de primeira geração, com o tempo, se tornaram uma forma de mitificação das raízes étnicas do grupo (Kim-Wachutka, 2019, p. 93), através de narrativas outros mitos foram se tornando parte não apenas do processo de fundação da comunidade zainichi, mas do seu dia a dia e do seu fazer cultural (Nancy, 1991, 43-44).

Um dos mitos mais poderosos para os zainichi é o mito da "grande mãe" (*idai na omōni*), que se enraizou profundamente em sua sociedade, assim como o "mito da maternidade" (*bosei shinwa*) - "que equipara ser mulher a ser mãe. O mito da "grande mãe" é um fardo pesado e um conceito poderoso capaz de convencer até mesmo seus mais fortes oponentes" (Kim-Wachutka, 2019, p. 123).

A maternidade, para as mulheres zainichi representava uma incumbência e um peso muito grande, pois havia, segundo Pak Hwa Mi (2000, p.8) a responsabilidade de "continuar" a cultura chōsen como mulheres. A essas mulheres entregava-se o fardo de, através de seu trabalho reprodutivo, preservar, fortalecer e dar continuidade à sua etnia como um todo: "a esposa/mãe é culturalmente reconhecida como a principal responsável pela educação dos filhos, tornando-se neste sentido a principal mestra ou "guardiã" dos valores considerados centrais para a sociedade coreana" (Hoffman, 1995, p.118).

Pak elucida um ponto interessante, que é que, para resistir à pressão da sociedade japonesa da assimilação cultural, muitos Zainichi no enclave étnico tiveram que abraçar e preservar a cultura e tradição Chosen sem criticar a opressão envolvida. Assumir a responsabilidade de "continuar" a cultura Chosen como mulheres significava que elas não poderiam se opor publicamente a ideias como homens serem líderes e chefes de família (Kim-Wachutka, 2019, p.122 apud Pak, 2000, p. 8).

"I think the only reason that I was able to survive is that I am a person of those times, and I had to keep with the traditions and customs of that time. No matter how good or bad, you just couldn't speak out, you can't argue. That was just the way it was. You don't think of things as good or bad. You didn't

consider back then whether you had a good or bad relationship —if you were married you just had to accept it and live on” (Koda Sumi).

Entretanto, esse encargo vinha atado a outras obrigações, sendo a primeira delas a de gerar um filho homem. Yang Yong-Ja, ativista zainichi aponta que "quando as mulheres se casam, são pressionadas a ter filhos homens e continuam tendo filhos até que possam ter um menino" (Kim-Wachutka, 2019, p. 119 apud Chōng 2003, p. 14-15). A gravidez era, provavelmente, a função mais importante de um corpo de uma mulher na Coreia. Dessa forma, as características físicas mais importantes para uma mulher eram características que revelavam seu potencial para gerar filhos - especialmente meninos: "Durante a Dinastia Yi [Joseon], o atributo valorizado acima de todos os outros em uma futura noiva era sua capacidade potencial de ter filhos. Comparada a isso, sua beleza e riqueza eram secundárias” (Kim, 2003, p. 100 apud Cha et al., 1979, p. 120).

“You know, Koreans are not so pleased when they have a daughter, right? If a woman has a son, then everyone praises the household’s good fortune and says that it will be a rich household, because they now have a son, and he will take care of all the ancestor worship ceremonies” (Meng-Sun).

Como já tratado aqui, nessa época na Coreia acreditava-se que a força vital (*Qi*) feminina era inferior à masculina. Por isso, quando uma mulher tinha um filho homem, seu corpo servia de receptáculo para a forte energia masculina.

Um estudo de uma aldeia na Coréia descobriu que as mulheres eram consideradas inferiores aos homens porque não carregavam a força doadora de vida (ki) que os homens faziam. Acreditava-se que as mulheres eram receptáculos passivos da vida que os homens neles implantaram; elas não tinham papel ativo na criação da vida (Kim, 2003, p. 100 apud Yoon, 1990, p.10).

Qual é o limite existente dentro da noção humana, que é conhecida, para refutar a crença de que essas mulheres não tinham um "papel ativo" na criação da vida? Com certeza muitos estudos, das mais diversas áreas do conhecimento como medicina, filosofia, psicologia ou até mesmo os campos da religião e das crenças populares poderiam contrapor uma ideia como essa. Nesse espaço, entretanto, será necessária apenas a vivência de uma única mulher: Koda Sumi.

“I lived in Chinju until I married on December 17. It was one month before I turned eighteen. I went to my husband’s village, a bit away from my hometown. A while later he went to Japan to find a job. I joined my husband in Japan a year later (...) I’m not sure exactly what year I was born in the Western calendar, but I am eighty-three years old. I was born in the fifth year of Taisho (1916). When I had my first daughter, I was nineteen years old. Then I had seven more children. I have three boys and five girls” (Koda Sumi).

Em seu relato, Sumi conta sobre seus primeiros anos na Coreia, sobre as horas exaustivas que passava trabalhando para cuidar do negócio da família. Quando fala sobre o

marido e o casamento arranjado por sua família, ela conta sobre como não o conheceu até o dia da cerimônia. Sumi deixa claro que ela e o marido nunca tiveram uma boa relação, e isso também lhe foi motivo de sofrimento. *"We just didn't like each other (...) Even after I came to Japan, my husband and I had such a bad relationship that it was hard to bear. We never sat together face to face even to eat our meals. We never talked to each other"* (Koda Sumi).

Ela aponta que, mesmo assim, tiveram oito filhos: *"You know, it's not only couples with a good relationship that can have children. You have children because it's something that can't be helped - the Samshin halmoni makes the children for you"* (Koda Sumi). Segundo Kim-Wachutka (2005, p. 29), "a divindade doméstica *Samshin Halmoni* (velha senhora Samshin) é o espírito protetor das crianças. De acordo com Cha, Chung e Lee (1977, p. 115), Samshin incorpora os espíritos da fertilidade". Assim sendo, a maternidade para Sumi - assim como provavelmente para muitas mulheres coreanas que viveram na mesma época que ela - sempre foi algo que não poderia ser evitado, uma ideia embebida em fatalismo, simplesmente algo que era parte de seu destino como mulher.

Entretanto, quando passa a contar sobre seus filhos e sobre sua experiência de maternidade, algo muda em suas palavras. Essa mudança pode ser sentida por quem lê a história de Sumi. *"Whenever I had children, I had them by myself. My children were all breeched, and so when the babies were about to come, I couldn't stand the pain. I had my first baby in the middle of the night all alone."* Quando ela chama seus bebês de "pélvicos", ela se refere à maneira como eles estavam posicionados em seu útero - com o bumbum e/ou pés em primeiro lugar no canal do parto. Esse tipo de gravidez, além de ser menos recorrente que a gravidez cefálica, é conhecida por estar associada a complicações perinatais e maternas, apresentando mais riscos tanto para a mãe quanto para o bebê (Dohbit, Foumane, et al, 2017). Por isso, nesses casos, quase sempre é realizada a cesárea, o que obviamente não era uma opção para Sumi naquela época: *"In the old days there were no doctors. There were midwives, but it was late at night and there was no one to call the midwife for me"* (Koda Sumi).

É possível sentir em suas palavras como os momentos de trabalho de parto eram solitários, pois não havia ninguém para ajudá-la, nem mesmo seu marido: *"My husband was not at home. Even if he had been, he wouldn't have been able to help. He was never around for any of the children's births."* As noites em que Sumi dava a luz eram desesperadoras não somente por sua solitude, como pelo medo da morte: *"Well, I guess I thought I was going to die myself so I couldn't feel so much sadness for the babies."*

"When I was giving birth to my children, I pushed them out, and often I forced them out. When the babies were about to come, it would hurt so bad that I would literally roll around on the floor. When

you are pushing out the baby, you need to hold on to something in order to brace yourself. So I held on to the dresser and pushed. When I had enough strength to look down, I saw the baby's feet, and then when I pushed with all my might, I saw the baby's face - blue with the umbilical cord wrapped around it. So I guess that's how the babies died even before coming all the way out... Ahh... (she sighs heavily)" (Koda Sumi).

Sumi não só tinha que lidar com uma dor física excruciante, mas com a probabilidade de encarar seus filhos mortos no segundo que ela os puxasse para fora de seu ventre. Ela conta que passou por doze gestações: "*If all of my children were living, I would have a total of twelve. But now I only have eight*", e prossegue falando sobre como seus outros quatro filhos faleceram: "*I lost four children - one son lived for one week and died, then afterward, I had a child that I miscarried, and then my second daughter was bom upside down, and another daughter was bom upside down and died*" (Koda Sumi). É quase doloroso demais a ponto de ser insuportável ler suas palavras e imaginar as noites que Sumi quase morreu dando à luz aos seus filhos.

"I just lay there with half of the baby sticking out of my body, and I was afraid that I might die just like that. So I held onto that dresser as hard as I could and I pushed the baby out. That's when I saw the baby's blue face. I saw death in the eyes several times. There was also one child that I lost when I was five months pregnant. I was carrying something really heavy and that night my stomach started to hurt so bad I thought I was going to die. When I went to the bathroom, it was just blood, and then a big lump covered in blood just dropped out. It was five months old. I just pushed with all my strength and that's when the clump of my five-month-old baby came out... For me, in my life I have overcome so many encounters with death. I would just do the only thing that I could, and that was to *gaman, gaman* (endure)... A lifelong suffering... Ha, ha, ha... (she laughs quietly)" (Koda Sumi).

Após terem passado a vida toda aguentando tamanho sofrimento e, culturalmente, não podendo falar sobre isso, algumas mulheres entrevistadas dão voz à sua frustração e reclamam do costume de terem que ter se casado tão cedo, pois isso fez com que não tivessem experiência de vida o suficiente para cuidar bem de seus filhos. Meng-Sun é uma delas:

"I actually had four children before my first daughter but I lost all of them. They died of fever... You know, I was too young to have children. I was what, seventeen? It's too young to have a child. You don't know what to do with them. The elders used to say that when cats are in heat they disturb the neighborhood with their noise, but when women have children they should give birth quietly without anyone knowing. They said that children are made in secret, and when a woman makes all kinds of noise during labor, she is thought to be loose in her behavior. So you give birth quietly, and then cut the umbilical cord yourself, and then bathe the baby and wrap it up" (Meng-Sun).

Já vimos aqui que, na cultura coreana, desde a época em que essas mulheres nasceram, mas principalmente devido a suas experiências que se cristalizaram na forma da figura da mãe altruísta zainichi, a maternidade foi sacralizada e romantizada. O que, diga-se de passagem, não é algo exclusivo da cultura coreana: o mito da maternidade também criou raízes na

sociedade japonesa (Akiko, 1993), e sabemos que o mesmo é verdade para o mundo ocidental no qual vivemos, apesar das alteridades que tornam cada cultura única.

Podemos perceber através das narrações das entrevistadas que seu encontro com a maternidade não correspondeu às expectativas culturais. Ch'a-Yun conta que não conseguia sentir alegria por ter tido sua primeira filha, e, fica implícito em sua fala que o motivo não era pelo sexo do bebê ser feminino: "*Anyway, my first child was a daughter. I didn't even know to be happy to have a child. I didn't know anything. My mother-in-law raised the child and I would just work*" (Ch'ae-Yun). Yang-Ok, por sua vez, narra um sentimento de extremo estranhamento pelo bebê, que não é incomum em histórias de mulheres puérperas: "*My breasts were swollen out to here, leaking milk, but I didn't want the baby to come near me or suckle on my breasts. To me it looked so ugly... I didn't want to even look at it*" (Yang-Ok).

Yang-Ok foi criada por sua avó, e sua avó a ajudou a criar seu bebê. Ela conta que durante as primeiras interações com a filha, sentia um estranhamento muito grande e só foi se aproximar emocionalmente da bebê depois que uma doença quase a matou. Ela, assim como Meng-Sun, coloca a culpa de tais sentimentos de insegurança e estranheza em sua idade e inexperiência.

"I had the baby when I was eighteen years old, but it was like a baby having a baby. I was eighteen but I didn't know anything... I didn't know how to mother a child. I still felt like a child myself. A woman has a baby, and she has to take care of it, but I didn't know any of that. My stomach hurt, and then the baby came out, and when the baby came out my stomach didn't hurt anymore... That was all that I could think of... There was no feeling like it was my baby and that I was the mother of this child... None of that" (Yang-Ok).

Quando Koda Sumi procura pôr em palavras os sentimentos que acompanharam suas experiências, numa tentativa de racionalizar e pensar em motivos que esclareçam os momentos traumáticos que viveu, ela dá voz a mesma ideia de inevitabilidade atrelada a sua origem: "*Now I can utter these words, but when I was faced with these things, I couldn't say anything. It was the same as being dead. I guess it was just the times, and there was nothing that could be done about it. Well, it's all about the past and the kind of life that I have led*" (Koda Sumi).

O misticismo envolvendo o destino e a inevitabilidade, como já tratado no início deste capítulo, era algo comum na cultura coreana. Consultar as xamãs e adivinhas, por exemplo, era algo rotineiro e que muitas vezes guiava os planos de vida dessas pessoas. "*I can't think how many times I almost died giving birth. Whenever my mother asked the fortune-tellers, they always warned me to be careful when I gave birth, because I might die doing so*" (Koda

Sumi). Meng-Sun, por exemplo, conta que decidiu viajar para o Japão pois na leitura do livro de seu destino estava escrito que ela morreria se continuasse na Coreia.

“In the old days in Korea, every year your mother would go to have your fortune read from a book. It is one of those fortune books that tell about your *p'alcha*. Well, the book said that I was going to die that year, but if I went to another country, my life might be saved. So I came by boat to Shimonoseki. I didn't know a word of Japanese” (Meng-Sun).

4.6 *P'alcha*: "I guess it is because I am a woman"

P'alcha, como já vimos, é uma palavra que se refere a inevitabilidade do destino. Durante esse capítulo, o objetivo foi criar uma inicial noção, que não poderia ser mais que superficial, de quais foram algumas das experiências que o destino reservou em comum para as mulheres zainichi de primeira geração.

“You know, no matter how much my mother suffered, she never let such words come out of her mouth. She never said anything about her feelings to her friends or even to me, her own child. If she said anything, she would simply say that all of these things that were happening or have happened had already been written in one's book of fate. *T'ako nan p'alcha* — your fate is something that you are born with and keep, from the time of your birth to the end of your life” (Yang-Ok).

Jackie J. Kim afirma que "muitas das mulheres sentiram que seu sofrimento começou no momento em que nasceram do sexo inferior" (2019, p.21), já que, na sociedade coreana da época, o nascimento de um menino era considerado uma benção, enquanto o de uma menina uma decepção que apenas trazia esperança de melhor sorte na próxima vez. A autora afirma que

Muitas mulheres Zainichi de primeira geração viam sua vida de dificuldades como seu destino, inscrito em sua cosmologia por terem nascido mulheres. Eles acreditavam que ter deixado sua terra natal também era uma ocorrência traçada pelo destino. As mulheres se referiram à sua situação como *tako-nan p'alcha* — destino que foi “recebido” ou “concedido” quando elas vieram ao mundo (Kim-Wachutka, 2019, p. 304).

A partir de seus estudos antropológicos entrevistando essas mulheres e suas famílias, Jackie J. Kim chegou à conclusão que as visões dessas mulheres sobre seu destino pode ser dividida em dois temas dominantes: "(1) a de simplesmente ser mulher e estar destinada a experimentar o que já foi determinado por sua cosmologia antes mesmo de nascer e (2) a de levar uma vida em uma terra estrangeira, o que implica em suportar dificuldades" (Kim-Wachutka, 2019, p.22).

"My brother, sisters, and mother were dead set against me coming, but I didn't listen to what they said. I really wanted to come, so it didn't matter what anybody said. I was so stupid... Really I was stupid... *Ahh...* (she sighs). *Unmei dakara sho ga nai* - it's my destiny, so it can't be helped..." (Kim Song-Yun).

As narrativas das mulheres entrevistadas por Jackie J. Kim (2005), mulheres que o leitor pôde, em algum nível, conhecer durante esse trabalho, transmitem que o destino de uma mulher é viver em sofrimento e sacrifício - simplesmente pelo fato de que mulheres, sem exceção, sempre vêm e sempre virão em segundo lugar quando comparadas aos homens (Kim-Wachutka, 2019, p. 22).

Como entender a sensação de saber que seu destino estará atravessado, inevitavelmente, pela dor e, mesmo assim, viver todos os dias? Talvez essa não seja uma pergunta que possa ser totalmente respondida. Ou talvez existam infinitas respostas, nenhuma certa ou errada. No próximo e último capítulo dessa monografia, tentará-se encontrar pelo menos uma dessas respostas. Jackie J. Kim afirma que "para essas mulheres, o sofrimento foi incorporado em uma experiência coletiva de gênero e cultural". Portanto, tentará-se, a partir de agora, entender mais sobre esse processo de incorporação da experiência coletiva do sofrimento.

5. 고생 (Kosaeng)

Kosaeng: (Cor.) uma vida dura, privação, angústia, adversidade, dificuldades, sofrimento, labuta, trabalho, dor. Escrito com os caracteres chineses ko “amargo” e saeng “vida”.

— *Go-saeng* — disse Yangjin em voz alta. — *O destino de uma mulher é sofrer. (...) Durante toda a vida, Sunja tinha ouvido aquilo de outras mulheres, que elas deveriam sofrer: sofrer quando meninas, sofrer como esposas, sofrer como mães, morrer sofrendo. Go-saeng, essa palavra a deixava nauseada. O que mais havia além disso?*

Min Jin Lee, *Pachinko*

O sofrimento é o tema principal das histórias de vida das mulheres zainichi de primeira geração. E, segundo Jackie J. Kim, sofrer é, para elas, uma experiência inerente às condições nas quais elas nasceram ou condições com as quais se depararam ao longo da vida. Jackie afirma que ao perguntar para as mulheres sobre sua vida, elas começavam os relatos descrevendo o *kosaeng* (sofrimento) que aguentaram principalmente para o benefício de seus filhos e para manter a família unida.

O termo emocionalmente carregado aparece com frequência nas narrativas de mulheres de primeira geração e, dentro delas, as mulheres contextualizam uma miríade de experiências como sendo mulheres vis-à-vis colonialismo, migração, pobreza, guerra e a divisão de sua pátria (Kim-Wachutka, 2019, p.21).

A palavra *Kosaeng* pode ser definida simplesmente como a tradução de "dificuldade, sofrimento, dor, labuta" para o coreano. "O termo é escrito com os caracteres chineses para “amargura” e “vida”: 苦 e 生". Kim-Wachutka (2019, p.21) aponta que a primeira evidência escrita da palavra coreana parece vir do texto de cânticos budista *Yōmbul pogwōn mun* de 1704, que afirma: “Aqueles que praticam o mal e a avareza, irão para o inferno e receberão kosang” - *kosang* mais tarde tornou-se *kosaeng*. Entretanto, entende-se que essa palavra traduz muito mais que apenas a dimensão do sentimento do sofrimento, tendo se tornado parte constituinte das identidades que as mulheres trazem à tona em suas narrativas.

Assim, o presente capítulo intitula-se *Kosaeng*, pois nele pretenderá-se navegar nas configurações intersubjetivas do sofrimento das mulheres zainichi, que são o centro deste

trabalho. A partir de teóricos do campo da política dos afetos, com os relatos das entrevistadas de *Hidden Treasures* em observação, o objetivo aqui será entender como o sofrimento se tornou uma experiência coletiva e parte da forma como essas mulheres se reconhecem - a si mesmas e entre si. As experiências dessas mulheres têm sido, até agora, observadas graças à existência do material etnográfico de Jackie J. Kim. Entretanto, o debate abarcando política dos afetos que será aberto aqui pertence à contribuição analítica do presente trabalho.

A chamada "virada afetiva" no campo da filosofia entende como pertinentes as emoções para os estudos de ciências sociais. Recentemente, no âmbito das RI, estudiosos vêm se utilizando das proposições de uma teoria dos afetos para observar e compreender fenômenos da política internacional como os efeitos da guerra contínua, da tortura, do trauma e do terrorismo frente a uma lacuna analítica de epistemologias já existentes (Clough, 2017). Reconhece-se que as emoções, sendo constitutivas dos sujeitos, estão presentes nas dimensões de política, poder e cooperação e, portanto, no fazer de Relações Internacionais (Leal, 2021).

De acordo com Clough (2017), utiliza-se a concepção de afeto trazida por autores da filosofia como Spinoza e Deleuze:

Para esses pensadores, afeto se refere de maneira geral às capacidades corporais de afetar e ser afetado ou ao aumento ou diminuição da capacidade de um corpo de agir, se engajar, se conectar, de modo que autoafecção está ligada ao auto-sentimento de se estar vivo – isto é, “vivacidade” ou vitalidade (Clough, 2017, p.3 apud Massumi, 1987).

As perspectivas dos teóricos da virada afetiva buscam defender que os afetos configuram e reconfiguram, a todo tempo, as formações econômicas, políticas e sociais do mundo; o que torna o olhar para o afeto essencial para a teorização social. Essa perspectiva vem, segundo Clough (2017, p.4), não de uma "análise comparativa, mas sim de uma análise geopolítica das transformações em andamento nas relações de poder através de organizações internacionais, regiões, nações, estados, economias, esferas públicas e privadas". A teoria dos afetos aponta para transformações sociais e políticas cujas emoções influenciam dentro de um processo histórico contínuo de reconfiguração, em que o afeto também não tem efetivação e constitui-se como um fenômeno contingente.

Esses pressupostos tornam-se centrais para a formulação deste trabalho na medida em que "a virada afetiva lança o pensamento de volta para as negações constitutivas das sociedades capitalistas industriais ocidentais, trazendo para frente os corpos fantasmáticos e os restos traumatizados de histórias apagadas" (Clough, 2017, p.4).

5.1 "T'ako nan p'alcha": A cosmologia da mulher zainichi como processo de subjetivação

Kim-Wachutka (2019, p.21) afirma que junto da visão tradicional de sua terra natal (Coreia) sobre o papel das mulheres na sociedade, suas circunstâncias como migrantes analfabetas e não-educadas resultou na apresentação de dois *selves*¹⁶ (eus) distintos em suas narrativas: "(1) mulheres coreanas "tradicionais" nascidas em um destino marcado por *kosaeng* e (2) mulheres Zainichi issei (primeira geração), unificadas por um discurso coletivo e representativo de *kosaeng/kurō*¹⁷" (Kim-Wachutka, 2019, p.21).

"I don't know what you could call it... *kosaeng*... I don't know what else you could call it... or perhaps, *p'alcha*, your life's destiny... Sometimes when I sit alone and think about the years that have gone by... then I really think that everything was according to my own destiny..." (Yang-Ok).

Em seus relatos, referindo-se ao que chamaram de "cultura tradicional", as mulheres expressaram a crença de que, porque são mulheres, seu inevitável *p'alcha* (destino) é passar a vida sofrendo e se sacrificando. A fala de Yang-Ok deixa aberta a interpretação de que o sofrimento está tão interligado ao seu destino, que uma palavra (sofrimento) poderia ser substituída pela outra (destino). Jackie J. Kim (2019, p. 22) chama atenção para a cosmologia que envolve essas mulheres: a crença de estarem fadadas a vivenciar algo pré-determinado pelo destino se dá em razão do fato de simplesmente terem nascido mulheres.

Já vimos que, na Coreia, entende-se que o nascimento de um menino é uma benção, enquanto o de uma menina uma desgraça. De acordo com isso, o existir feminino, desde o momento de seu nascimento, está em segundo plano em relação a seus irmãos, esposos, sogros e filhos. A feminilidade considerada adequada exigia que essas mulheres se sacrificassem todo o tempo, sem ressentimentos e sem reclamações, suportando qualquer tipo de dor e desconforto inerentes à doação de si mesmas pelo bem da família (Kim-Wachutka, 2019, p. 22). A instância do eu lhes era negada pelas configurações sociais, pensar em si mesmas como indivíduos portadores de subjetividades próprias não era algo passível para as mulheres zainichi. Chong Ch'u-Wöl, escritora zainichi, expressa esse processo em seu poema "Yashiya": "uma mulher, porque ela é apenas uma mera mulher, o *self* [eu, ego] ela teve que matar" (Chong, 2009, p. 138 apud Kim, 2019, p. 298).

¹⁶ *Self*, conceito aqui emprestado do campo da psicanálise, sucintamente "inclui um corpo físico, processos de pensamento e uma experiência consciente de que alguém é único e se diferencia dos outros, o que envolve a representação mental de experiências pessoais" (Gazzaniga & Heatherton, 2003). Em outras palavras, o *self* de uma pessoa é a imagem que ela possui de si mesma, como distingue sua identidade dos demais indivíduos ao seu redor.

¹⁷ *Kuro*: (Jp) problemas, dificuldades; a palavra em japonês para *Kosaeng*.

Dessa forma, Jackie J. Kim aponta que já que essas mulheres estavam cientes, desde bem cedo, que como filhas e mulheres, não teriam direito à educação, propriedade ou herança, portanto "suportar e superar o sofrimento tornou-se uma forma de aumentar seu senso de identidade" (Kim-Wachutka, 2019, p. 22).

“Well, I heard that when someone from my stepmother’s family went to ask a fortune-teller about her future, they were told that since she was a “tiger” who was born at night, if she were to marry someone who had not married before, the marriage would not work. I heard that a tiger born at nighttime has to endure a lot of *kosaeng*. And it was time, she did have to endure so much hardship — I know it, I saw it with my own eyes” (Ch'ae-Yun).

Ao contar sobre as experiências que sua madrasta viveu, Ch'ae-Yun comenta sobre a mesma ser um tigre nascido à noite, o que se configurava como um mau presságio de acordo com as leituras astrológicas: "Dizem que as meninas nascidas sob o signo astrológico do tigre levam uma vida de duro *p'alcha* (destino), que é ainda mais severa para aquelas que nascem durante a noite com esse signo" (Kim-Wachutka, 2005, p.75). Assim como os papéis de gêneros, o fatalismo era característico da sociedade coreana, e ambos influenciavam fortemente a cosmologia das mulheres coreanas - ou seja, a forma como elas poderiam pensar, entender e explicar a razão por trás de sua origem, de sua existência. Quando pensamos nas mulheres *zainichi*, então, adiciona-se o entendimento de que viver em um país estrangeiro denota ainda mais dificuldade em seu destino.

Quando fazemos esse movimento de buscar entender como as conjunturas sociais, papéis de gênero, crenças populares, religiões - enfim, como os fatos sociais e relações de poder que envolvem essas mulheres influenciam na forma como elas se enxergam, estamos tentando entender seus processos de subjetivação no contexto da sociedade em que viviam. Ou seja, o processo no qual essas mulheres passam da condição de seres humanos para uma existência particular, que é resultante de determinações coletivas de origens diversas: econômicas, sociais, materiais.

Quando Michel Foucault se refere ao "sujeito", não é ao sujeito associado ao seu sentido etimológico, "do latim, *subjectum*, “particípio passado passivo neutro, substantivado, do verbo *subjicere* = lançar, colocar sob. [...] coisa ou substância sujeita à predicação” (Neto, 2017, p.8 apud Fontanier, 2007, p. 121-2), ou seja, aquilo sobre o que inferimos. O que interessava a ele eram os “diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornaram sujeitos” (Neto, 2017, p.9 apud Foucault, p. 231). Em *História da Sexualidade*, portanto, Foucault (1980), não tenta explicar ou teorizar o sujeito, mas sim indagar a respeito dos processos pelos quais os seres humanos se tornam sujeitos.

Esses modos de subjetivação, segundo Foucault, se desenvolvem historicamente como práticas de si e vigoram dentro de práticas discursivas e práticas de poder. Primeiramente, portanto, o sujeito é constituído a partir de imposições exteriores a ele - no caso das mulheres zainichi, o poder discursivo que possui o patriarcado neoconfucionista é uma dessas forças. "Toda experiência que concretiza uma subjetividade envolve modos historicamente peculiares de se fazer a experiência do si (subjetivação)" (Cardoso, 2005), portanto toda subjetividade expressa uma impessoalidade - os saberes e poderes de cada tempo procuram domar os processos pelos quais os seres humanos se tornam sujeitos.

Entretanto, os processos de dominação escapam dos poderes que tentam moldar, sozinhos, a subjetividade dos indivíduos. Se, então, as subjetividades oferecem resistência ao poder, "estando envolvidas em processos de subjetivação que vão além da forma apenas subjetiva, o sujeito dispõe de uma mutabilidade ou plasticidade que lhe confere uma dimensão temporal ou transformacional"(Cardoso, 2005, p. 344). Foucault (1980) descobre que existe uma instância positiva da subjetivação, em que este processo não se forme apenas um lugar de resistência aos poderes em vigência na sociedade, mas como um lugar de criação. O sujeito também é constituído a partir de relações intersubjetivas, nas quais existe um espaço para que ele mesmo esteja livre para criar condutas e comportamentos, para se criar - já que, o poder só pode ser exercido sobre algo que é livre.

Assim como nascer na sociedade coreana, formada por determinadas relações de poder que envolveram a vida dessas mulheres, fez com que elas criassem um processo de subjetivação que configurou sua cosmologia, o processo de migrar para o Japão, viver duras vidas de sofrimento e sobreviver a isso, fez com que as mulheres zainichi recriassem seus sujeitos, reconstituíssem ele - passando a serem mais que mulheres que nasceram destinadas a sofrer e a se sacrificar, para sujeitos que sobreviveram a esse processo, contra todas as chances, contra todas as forças maiores que poderiam ter lhes dobrado.

De acordo com Veena Das,

[...] a dor e o sofrimento não são simplesmente experiências individuais que surgem da contingência da vida e ameaçam perturbar um mundo conhecido. Podem também ser experiências ativamente criadas e distribuídas pela própria ordem social. Localizados em corpos individuais, eles ainda carregam a marca da autoridade da sociedade sobre os corpos dóceis de seus membros (Das, 1997, p.138).

A antropóloga, assim, situa o sofrimento como experiência social. Ela aponta para a necessidade de "olhar para o modo como a dialética do individual e do coletivo se desenvolve no contexto de dor e sofrimento" (Das, 1997, p.138). A autora separa o "fazer" da dor do que

ela chama de "teologias da dor", e afirma que ambas se tornam meios de legitimação da ordem social através de mecanismos sociais.

A religiosidade impressa no cotidiano da vida das mulheres zainichi, seja através das práticas do xamanismo ou do budismo, se tornaram teologias do sofrimento. Max Weber afirma que o sofrimento representa um problema existencial para o indivíduo, e, por isso, as cosmologias religiosas buscam responder a essas angústias e dúvidas geradas pelo sofrimento com teorias como a do karma, ou da justiça divina, por exemplo. Geertz (1973), aponta que "como um problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota física ou da impotente contemplação da agonia dos outros algo suportável, suportável" (Das, 1997, p. 138 apud Geertz, 1973 p. 104). Quando as mulheres zainichi se referem a seu sofrimento, elas encontram a explicação para este colada fatalisticamente à sua condição como mulheres; algo que é sustentado pelas configurações culturais e religiosas da sua experiência histórica.

Quando se mudou para a casa do irmão de seu marido, Sam-Yang vivia um cotidiano de muito sofrimento. Sua cunhada, vítima de constante violência doméstica, a assediava dia e noite, culpando-a pelos infortúnios de sua vida. Entretanto, quando Sam-Yang fez menção de ir embora, a disseram para ficar e "aguentar um pouco mais", caso contrário, ela destruiria a relação de seus cunhados. *"I was trapped even deeper... I already had one foot out the door, an inch away from independence... But I was told if I were to endure a little bit more kosaeng, the household would not be divided... I had no choice but to stay"* (Sam-Yang).

As mulheres zainichi aprenderam que deveriam aguentar o sofrimento, aguentar e nada mais. Isso era tudo que podiam fazer, pois se não agentassem essa vida que lhes foi destinada, elas desgraçariam as vidas que eram colocadas como mais importantes que as suas, de acordo com a hierarquia social neoconfucionista. No caso de Sam-Yang, sua manifestação de insatisfação e vontade de partir ameaçava a ordem vigente dentro da casa de seu cunhado. Assim como o fatalismo contido à religiosidade, as estruturas patriarcais controlavam o existir das mulheres zainichi para que se mantivesse uma rígida ordem social.

As cosmologias dos impotentes consideram os caprichos dos deuses e a mera contingência dos eventos responsáveis pela desordem de suas vidas; isso, no mínimo, tem o potencial de libertar aqueles que sofrem por terem que assumir a responsabilidade pessoal por seu destino... Mas nas cosmologias dos poderosos, ao contrário, não há lugar para o caos. Pois, se a natureza contingente e caótica do mundo fosse reconhecida nestes, teria o potencial de dismantelar as estruturas de legitimidade por meio das quais o sofrimento é imposto aos impotentes. Vestido com a linguagem da responsabilidade, o discurso do poder termina com a equação de que a dor é igual ao castigo e que a injustiça da vida, testemunhada pelo sofrimento, só pode ser redimida por mais sofrimento (Das, 1997, p.139-140)

Para as mulheres zainichi, considerar que seu sofrimento era inevitável e inescapável, por conta de um destino e motivo maior era uma maneira de digerir as agressões que sofriam diariamente e transformá-las em algo mais palatável, já que elas teriam que engolir toda essa realidade quietas. Aguentar o sofrimento não era apenas sua obrigação, mas sua própria tábua da salvação.

“Whenever I think about the past and all the hard times, the tears just come. Before there were always people around or my children, so sometimes I would just cry alone quietly at night. I would just sigh and the sobbing would follow. I would cry quietly by myself for a while and then stop, swallow hard and go to sleep. You know in my life, everything was about *gaman* (aguentar, suportar). *Gaman, gaman*, that was all that I could do—that was all that I knew how to do” (Sumi).

Em *Critical Events* (1997) Veena Das ressalta a necessidade que existe de um rompimento do "modo tradicional de conceituar o sofrimento como um problema intelectualista de teodiceia apenas", através de uma teoria do sofrimento. Ela procura entender de quais formas os indivíduos lidam com a dor e o sofrimento socialmente. Não apenas isso, Das procura abordar a violência social que é incorporada no dia-a-dia. Tanto em *Critical Events* quanto em seus outros textos, Das não discorre sobre uma violência qualquer, mas sim "aquela que provoca um ponto de inflexão tanto na vida daqueles que a sofreram diretamente, quanto na daqueles que são histórica e imaginariamente alcançados por ela" (de Carvalho, 2008, p.11).

Para as mulheres zainichi, esse ponto de inflexão pode ter sido no momento em que lhes foi negada a educação, ou quando subiram em um barco em direção ao Japão - uma terra desconhecida, a casa do seu colonizador, onde encontrariam provações ainda maiores que em sua terra. Pode ter sido em algum momento nos corredores da casa de seus maridos, enquanto seus corpos tinham que carregar o fardo de cuidar de uma família inteira ao mesmo tempo em que lhes era negada a humanidade. Talvez nas ruas ou fábricas japonesas, quando foram mais uma vez despedidas de suas humanidades, ou ao dar a luz num quarto escuro se agarrando ao puxador de um guarda-roupa.

O que Das (1997) chama de "eventos críticos", são esses momentos provocadores, caracterizados pela brutalidade de instituições como a família, o Estado, grupos religiosos ou econômicos: "Depois de submetidos a eventos críticos, os atores sociais assumem novas formas, inclusive de expressão, inscrevendo nos seus próprios corpos aqueles acontecimentos, quando as palavras falham e o corpo é o único meio de expressão" (Das, 1996 apud Carvalho, 2008, p.11). Veena Das estava interessada no efeito que tais eventos causam nos discursos e corpos daqueles que são receptores da violência da família, do Estado, do colonizador. A

partir de seu olhar, em dado momento, analisará-se de quais formas as mulheres zainichi de primeira geração transformaram sua subjetividade e corporeidade para garantir sua sobrevivência subjetiva, social e física.

5.2 “*Yoku yatte kita*”: o silêncio que fala por si só

Ao tratar sobre o significado do termo *kosaeng*, Jackie J. Kim (2019) traz as contribuições de Joseph A. Amato. De acordo com ele, a cultura define o que possui propósito ou não, o que é enobecedor ou degradante, sagrado ou profano, transitório ou permanente. Ou seja, Amato aponta que a cultura prescreve quais são as respostas próprias e impróprias ao sofrimento individual e coletivo dentro da sociedade (Amato, 1990, p.3). Em seu artigo "Emotions, Bodies, and the Un/Making of International Relations", Emma Hutchison aponta que

O poder molda o que pode e não pode ou deve ser dito quando se trata da natureza dos sentimentos dos indivíduos. Gerados ao longo do tempo através dos ambientes sociais e culturais predominantes, os discursos dominantes e as relações de poder estruturam o que os indivíduos sentem ou mesmo o que eles pensam que deveriam sentir emocionalmente em situações sociais cotidianas, incluindo o testemunho do sofrimento (Hutchison, 2018, p.12).

Para as mulheres zainichi, falar sobre seu sofrimento - ou mesmo senti-lo - nunca foi uma alternativa aceitável socialmente.

“Before coming to Japan, my stepmother told me that once I am in my husband's household, no matter what, I was to live there. I was told that if they told me to die then I should die, if they told me to live, then live, but no matter what, never talk back... That was the reason why I didn't say a word” (Ch'ae-Yun).

Ao entrar em contato com as histórias dessas mulheres por meio das entrevistas, Jackie J. Kim nota um vocabulário específico que as mesmas fazem uso ao narrar seu passado, ela aponta que "termos culturais específicos usados repetidamente nas narrativas das mulheres – incluindo *kosaeng*, *p'alcha*, *hisaeng* (sacrifício) e *gaman* (suportar) – tinham como objetivo validar a existência das mulheres e dar-lhe significado".

Amato descreve como é possível formar-se uma personalidade por meio da narrativa: “Nada nega tanto a nós e nossas histórias, quanto a negação de nossos sofrimentos e sacrifícios. Se não temos sofrimentos ou sacrifícios para chamar de nossos, não temos história para contar e, sem história para contar, não somos pessoas” (Amato, 1990, p. 210 apud Kim-Wachutka, 2019, p.23). Para Jackie J. Kim, o pronunciamento reflexivo “*yoku yatte kita*” (eu fiz o meu melhor) criou uma personalidade para essas mulheres através de suas histórias.

Falar de sua capacidade de suportar dificuldades dá a elas uma sensação de poder e validação, como muitas disseram: “*Yoku yatte kita* [fiz o meu melhor]”. Dentro do tema do sofrimento e do sacrifício, os *selfs* (eus) duplos das mulheres – o “tradicional” e o “migrante” – fundiram-se na identidade de *issei*: a primeira geração que viveu e superou dificuldades em uma terra estrangeira. Por meio de suas histórias, elas recontaram as vidas que viveram e, no processo, racionalizaram como e por que foram capazes de *norikoeru* (superar) (Kim-Wachutka, 2019, p.23).

“Before, the Korean bank was small, but now it is quite big. The bank would come to collect money every day, a portion of the sales to pay back the loan. I don’t know how I did it, but *yoku yatte kitta*—I really did it. If I got three to four hours of sleep a night, I considered it good” (Song-Yun).

Song-Yun, assim como todas as entrevistadas, se envolveu em todo tipo de atividade econômica para conseguir prover para sua família. Ela conta que conseguiu um empréstimo no banco norte-coreano para abrir um restaurante, e mesmo não sabendo como, conseguiu pagar cada parcela e ainda sustentar os filhos. Kim-Wachutka discorre sobre como o processo de verbalização permite às mulheres *zainichi* o processo de elevação de seu *self*. “A verbalização dessas razões permitiu que as mulheres elevassem momentaneamente sua autoimagem de mulheres analfabetas e sem instrução para aquelas com poder e força para sobreviver e definir um rumo para seus filhos e família” (2019, p.23).

“So I guess while human beings are alive, they constantly face *kuro* (suffering)... Whoever they are. When I think about it now if you don’t suffer at least a little bit, it’s no good. I guess that is why I have lived so long. I guess this is part of life. When I think about the fact that I have spent my life in this way, going through such hard times - more than regret I think to myself, “*yoku yatte kita* — I have done my best...” (Koda Sumi).

Essa momentânea elevação de sua autoimagem verbalizada através do “*yoku yatte kitta*”, entretanto, não representa necessariamente um sinônimo do que podemos considerar como orgulho. Jackie J. Kim escreve que sentia o sentimento de orgulho na palavra de algumas das mulheres, como com Sumi, por exemplo: “Ao longo da entrevista, pode-se sentir o forte orgulho e independência com que ela enfrentou todas as situações” (Kim-Wachutka, 2005, p.57). Entretanto, outras mulheres, ao se depararem com o interesse de Jackie em suas histórias de vida, não entendiam a razão por trás disso. Em seu processo de entrevistar as mulheres, Jackie J. Kim não apenas fazia perguntas, mas também contava sobre sua própria jornada e razões que tinha para estar ali, interessada naquelas histórias. Isso era algo que algumas das mulheres não conseguiam entender: “*You say I am great, but there’s nothing great about living like this. I only have regrets...*” (Song-Yun).

Jackie documentou também retratos e vídeos das mulheres que entrevistou. “Yang-Ok explicou que não havia nada em sua vida de que ela se sentisse orgulhosa o suficiente para tirar uma foto para que as pessoas pudessem ver seu rosto como se ela tivesse

realizado algo. Ela acreditava que todas as dificuldades pelas quais passou foram seu destino.” (Kim-Wachutka, 2019, p.53).

“My mother gave birth to me alone. They said my father died when I was three years old. This is the reason why I don’t have any siblings. My mother never ever talked about my father or what happened between them. Mmm... My mother never talked about that with me. Sometimes, I used to think about why my parents separated...” (Yang-Ok).

Yang-Ok, que cresceu na casa da família materna, nunca entendeu a razão pela qual sua mãe não vivia com seu pai, tendo descoberto apenas após muitos anos. De acordo com Amato, “uma cultura tradicional fornece significado para as várias versões de sofrimento, explicando a distribuição desigual do sofrimento e prescrevendo quem deve sofrer, quem deve sofrer e quando, como e por que deve sofrer” (Amato, 1990, p. 24 apud Kim-Wachutka, 2019, p.42). Às mulheres zainichi, esse processo de viver o sofrimento, o luto, e a dor inerente às circunstâncias de seus cotidianos não foi algo tolerado culturalmente, não lhes foi permitido pelas forças sociais domadoras de suas subjetividades.

Na realidade, as próprias entrevistas que Jackie realizou com as mulheres zainichi issei já são, por si só, um material inestimável, já que, provavelmente, foi a primeira vez em que essas mulheres se abriram a respeito de sentimentos do passado com alguém. Qi Wang, psicóloga chinesa, afirma que

A divulgação e compartilhamento de experiências emocionais com outras pessoas é menos comum nas culturas do Leste Asiático, onde demonstrações emocionais sutis são preferidas à expressão verbal aberta. Teme-se que a comunicação explícita de emoções, especialmente o afeto negativo, prejudique a harmonia social ou imponha um fardo aos outros (Wang, 2013, p.15).

Jackie J. Kim (2005) conta que em alguns momentos da entrevista, as mulheres pareciam querer dizer algo, mas se continham, como se não ousassem “dar voz a partes de sua vida”. Esse silêncio, o qual Jackie em um primeiro momento considerava parte de uma entrevista “fracassada”, na realidade serviu como fonte:

Isso lançou uma visão sobre as maneiras pelas quais essas mulheres racionalizaram suas dificuldades e lutas de acordo com sua definição cultural de sina e destino. O passado que elas reconstruíram não era apenas sobre vidas vividas, mas vidas sofridas e sobrevividas por mulheres cuja força veio da crença de que as dificuldades foram feitas para serem superadas. A capacidade de resistir permitiu-lhes experimentar a sensação de poder como sobreviventes que, em nome do sacrifício, conseguiram superar todos os obstáculos, dando sentido às suas vidas e validando a sua existência (Kim-Wachutka, 2005, p.xxxiii).

Sua crença de que as dificuldades eram inevitáveis e feitas para serem superadas através de uma vida de sacrifício mostra como o afeto do sofrimento disciplinou os corpos e mentes dessas mulheres - já que elas conviviam com o entendimento enraizado de que deveriam suportar todas essas experiências e em silêncio. Esse mesmo sofrimento que as

produziu como mulheres silenciadas, se reconfigurou como um símbolo de sua força e, através do entendimento compartilhado do fato de que mesmo caladas e em dor, nós sobrevivemos, o *kosaeng* produziu agência, fazendo com que esses corpos encontrassem uma nova forma de representação.

5.3 “So that is the story of my *kosaeng*”: gramática do sofrimento, afeto de resistência

“When I say *kosaeng*, it was mostly mentally and emotionally that I have suffered. I never had to worry about things like food, clothes, money, and whether we had to borrow money that we couldn’t pay back and things like that. The fact that my husband and I never shared any affection or love for each other, that was one *kosaeng*—the fact that I had to give birth to my children alone and had to lose so many of them was another *kosaeng*. Also, during the times when we were expanding our business and I had to take care of all the workers and cook and clean for all of them plus our own family—that was another *kosaeng*. I guess the hardest things for me was taking care of my children and working so hard. There were too many people to take care of. But since I am a person from the old days, I just had to endure, “*Gaman, gaman.*” Enduring, that’s my only strength. How do you say *gaman* in Korean? *Ch 'amal*. Whatever happens, you just have to *ch 'ama*” (Koda Sumi).

O termo *kosaeng* parece traduzir diversos tipos de experiências de sofrimento, não apenas corpóreas, mas também no nível da subjetividade. Estar longe da família, passar fome e frio, perder alguém amado ou não ter amor envolvido numa relação conjugal, são todas formas de *kosaeng* observadas nos discursos das mulheres entrevistadas. Para Yang-Ok, ver seu país ser tomado pelos japoneses também foi uma forma bastante pessoal de *kosaeng*: “*We endured so much kosaeng being pushed around here and there, and basically they have taken our country away from us... the Japanese*” (Yang-Ok).

Assistir a colonização da Coreia, se deslocar para o Japão (forçosamente ou não), viver em meio a uma guerra, escapando de bombas e encarando a morte todos os dias frente a frente, e, quando isso tudo pareceu ter um fim, com o final da guerra e da dominação estrangeira de sua terra, ainda assistir a mesma ser dividida em meio a outra guerra, desta vez, civil. Todos esses podem ser considerados eventos críticos que atravessaram a vida das mulheres zainichi. Segundo Das (1996, p.6), depois de acontecimentos como estes, surgem novos modos de ação que redefinem categorias tradicionais com as quais e pelas quais essas pessoas vivem em sociedade, “como os códigos de pureza e honra, o significado do martírio e a construção de uma vida heróica”. A antropóloga aponta que essas novas formas são adquiridas por diferentes atores políticos, “como grupos de castas, comunidades religiosas, grupos de mulheres e a nação como um todo” (Das, 1996, p. 6).

O mesmo código de conduta que dirigiu a vida das mulheres zainichi, através dos eventos críticos que atravessaram suas vidas por meio do sofrimento, pode ser revisto, por elas mesmas. A mesma linguagem que produziu a mulher zainichi como subalterna, foi o

terreno a partir do qual sua subalternidade pode ser revista. Essa nova linguagem que foi produzida, através do sofrimento, se torna ambígua: ela advém tanto da dominação, quanto da resistência.

Em sua obra, Spivak aponta a “impossibilidade de se articular um discurso de resistência que esteja fora dos discursos hegemônicos”, entretanto, quando analisamos o conceito de afeto através de sua característica agregadora esse cenário muda de forma. Pois então, o afeto que mobiliza essas mulheres é capaz de gerar atos de reconhecimento e significantes coletivos, substituindo os discursos tradicionais representativos dentro de sua comunidade étnica. Nesse sentido, trata-se de uma visão da identidade que parte de uma sensibilidade performativa e afetiva do corpo, pois o corpo performa sua própria força e sobrevivência, não apenas em uma dimensão discursiva. Dessa forma, se torna possível pensar numa nova política de reconhecimento, que, como no caso das mulheres zainichi issei, se passa fora das esferas hegemônicas de representação.

Em muitos momentos dos relatos, as mulheres revelavam não terem palavras para expressar algumas de suas vivências. *"I can't say we are happy... Sometimes, I think that we have faced some of the worst situations, and are merely surviving... I can't describe it in words"* (Meng-Sun). Em seu ensaio *Language and Body*, Veena Das (1997) constrói um cenário em que linguagem e cultura se misturam, através do qual ela entende que as violências e seus efeitos sobre o *self* poderão ser apreendidas nos corpos das pessoas que as vivenciam. Segundo a antropóloga, a chave desse entendimento perpassa pelo imaginário dos indivíduos, por como essas pessoas registram uma realidade que é in(humana), numa tentativa de buscar sentido no que não tem sentido.

Ela empresta uma metáfora de Stanley Cavell, de um rio que corre entre duas costas: a do que é metafísico e do que é cotidiano. Ela escreve que, de sua posição, uma das costas aparece como distante, na qual eventos violentos inscritos no corpo das mulheres fazem aparições repentinas e nunca há a certeza de se "a distância dessas imagens é uma ilusão de ótica, pois sempre há a tentação, como nas narrativas familiares e nacionalistas, de lançar essas imagens da costa do cotidiano para algum horizonte distante e invisível" (Das, 1997, p. 65). Das aponta, no entanto, a importância de questionar o que essas brutalizações fizeram para o *self*, para a comunidade e para a nação. A segunda costa é mais próxima, na qual a experiência de perda no cotidiano torna "públicas" as vozes das mulheres em processo de luto. "No gênero de lamentação, as mulheres têm controle tanto por meio de seus corpos quanto por meio de sua linguagem - a dor é articulada por meio do corpo, 'objetificando' e tornando presente seu estado interior, e finalmente é dada uma casa na linguagem" (Das, 1997, p. 65).

Em seu ensaio, Das trata da violência inscrita nos corpos das mulheres indianas num contexto da Índia pós-independência, entretanto, aqui pegaremos emprestado o que ela já emprestou de Cavell para observar o caso das mulheres zainichi. Em uma costa, temos a colonização da Coreia, as mulheres de conforto, o trabalho forçado, a Segunda Guerra Mundial e a Guerra das Coreias - parecem imagens distantes, certo? São as imagens colocadas num remoto patamar do imaginário pelo discurso nacionalista e pós-colonial coreano. A segunda costa é a do dia-a-dia das mulheres zainichi no Japão, onde elas sofreram trabalhando jornadas triplas para dar uma vida a seus filhos, no qual tinham que passar a vida pagando as dívidas de jogo de seus maridos que chegavam em casa bêbados e lhes surravam.

Por meio de sua própria maneira de lamentar essa realidade, as mulheres passaram a controlar a narrativa de suas vidas - tanto por meio de seu corpo quanto por meio de sua linguagem: a dor foi articulada através do corpo, que sobreviveu e reagiu mesmo sob tanto sofrimento e violência. Esse corpo que sofreu continuou ali, alimentando-se, trabalhando, lutando e produzindo resistência, por mais que habitasse uma existência in(humana) e brutal de dor. Isso se torna a maneira desse corpo falar, essa se torna sua linguagem: simplesmente sobreviver se torna aqui, uma ação política. O sofrimento produz, dessa forma, sobrevivência e pode ser entendido como agência.

Assim, as transações entre corpo e linguagem levam a uma articulação do mundo em que a estranheza do mesmo, revelada pela morte, pela sua inabitabilidade, pode transformar-se num mundo que seja habitável novamente, com plena consciência de uma vida que tem de ser vivida na perda. Este é um caminho para a cura - as mulheres chamam esse processo de cura simplesmente o poder de suportar (Das, 1997, p. 68-69).

As mulheres zainichi articularam um mundo próprio, através dessa sua linguagem do sobreviver, onde viver tornou-se suportável mesmo em meio ao sofrimento. "E agora podemos ver essas duas costas juntas em um único quadro" (Das, 1997, p.69).

"Well, I was physically alive, but it was as if I were dead... I didn't have anything to eat, I didn't have anything to wear, I didn't have anything... nothing... except my body and the clothes on my back. I thought back then that although I wasn't living like a human being, because somehow I had survived I had to live" (Yang-Ok).

Das se utiliza de Wittgenstein para afirmar que a compreensão e o reconhecimento da dor não se faz numa instância unicamente individual, mas sim, por meio de uma gramática filosófica. Em *The Blue and Brown Books*, Wittgenstein demonstra como a dor de uma pessoa pode residir no corpo de outra. Para o autor, a frase "eu tenho dor" torna-se o canal através do qual se pode sair de uma privacidade inexprimível e do sufocamento da dor (Das, 1997, p.70), ou seja, o ato de falar que está em dor é um pedido de reconhecimento, uma tentativa de quem

está falando de escapar do sentimento que não pode ser expresso. Das aponta que "a dor, nessa tradução, não é aquele algo inexprimível que destrói a comunicação (...) Em vez disso, faz uma reclamação pedindo reconhecimento, que pode ser dado ou negado" (1997, p.70).

"For me, in my life I have overcome so many encounters with death. I would just do the only thing that I could, and that was to *gaman, gaman* (endure)... A lifelong suffering... *Ha, ha, ha* ... (she laughs quietly). Now I can utter these words, but when I was faced with these things, I couldn't say anything. It was the same as being dead. I guess it was just the times, and there was nothing that could be done about it. Well, it's all about the past and the kind of life that I have led" (Sumi).

"E se a linguagem da inexprimibilidade da dor está sempre aquém da minha necessidade de sua plenitude, não é esse o sentimento de decepção que os seres humanos têm consigo mesmos e com a linguagem que lhes é dada?" (Das, 1997, p.70). O que Das quer dizer é que a linguagem é incapaz de traduzir a dor que os indivíduos sentem. Assim como Sumi se sentia muda frente às situações devastadoras que vivenciou, não apenas por que lhe foi ensinado que ela nunca deveria se abrir com os outros para não ser um fardo a sua coletividade, mas também por que "*The kind of life that I had then and the kind of life that I have lived until now, there are no words to describe it...*" (Meng-Sun).

"You live a lifetime and there are times you live really well and feel happy, and then there are times when you are down on your luck. When you have a balance of these two, then you are able to feel, understand, and explain the ups and downs in your life. But when you live your entire life with only downs then there is nothing more that can be said. *P'yong saeng...* (all of my life...) all I can remember are difficult times... But I have no regrets. I know of nothing else but the life that I have led up until now. I was born into this life, and my whole life has been about *kosaeng*" (Yang-Ok).

Yang-Ok, ao refletir sobre os sentimentos que resumem sua vida, expressa esse entendimento de que existem sentimentos e ocasiões que fazem com que não exista nada a ser falado: "Mas quando você vive toda a sua vida apenas com momentos ruins, não há mais nada que possa ser dito". Ela diz claramente que toda sua vida foi sobre *kosaeng*, sobre sofrer. Assim como ela, narra Chae-Yun, ao finalizar seu relato: "*So that is the story of my kosaeng*" (Ch'ae-Yun). Suas vidas foram tomadas de tal forma pela dor e pelo sofrimento, que, ao expressar tal sentimento por meio da linguagem, sua vida e sua dor se tornam uma coisa só.

Das, entretanto, afirma que o exemplo de Wittgenstein (da minha dor habitando outro corpo) parece sugerir que a dor compartilhada existe apenas na imaginação e não pode ser experimentada, o que, segundo ela, poderia significar que a linguagem é fisgada inadequadamente pelo mundo da dor. Mas então, a antropóloga propõe a ideia de "que a experiência da dor clama por essa resposta da possibilidade de que minha dor possa residir em seu corpo e que a gramática filosófica da dor seja uma resposta a esse chamado" (1997, p.70).

E é exatamente esse entendimento que se propõe aqui para aplicabilidade no caso das mulheres zainichi issei. Sua dor clamou pela possibilidade de que pudesse ser sentida por outros corpos, através de uma gramática do sofrimento que então se manifestou nos corpos das mulheres zainichi de segunda, terceira e quarta geração (Kim-Wachutka, 2019). Jackie J. Kim, antes de entrevistar Kimiko, conversou com sua filha Miyoko, que recusou ser entrevistada oficialmente:

Coloque seu futon lado a lado com Baba e ouça suas histórias. Você vai se perguntar como alguém poderia viver uma vida assim. Minhas histórias não são nada comparadas às dela. Depois de ouvir tudo o que ela passou, você se perguntará como alguém poderia sobreviver a esses tempos. Minha vida e o que passei não são nada comparados com a de Baba. (Miyoko, "Mama", Kim, 2019, p.17)

Ao se aproximar de ambas, mãe e filha, com o tempo, Jackie percebeu como o vínculo entre as duas mulheres zainichi era algo que transcendia o compreensível. "Eu senti, pelas histórias de dificuldades do tempo de guerra, violência e abuso doméstico e pobreza (...) que as duas mulheres suportaram juntas, que elas estavam ligadas de uma maneira que ninguém mais conseguia entender" (Kim-Wachutka, 2019, p. 17). Assim como aponta Das (1997, p.88), "no registro do imaginário, a dor do outro não só pede um lar na linguagem, mas também busca um lar no corpo".

Jackie J. Kim se utiliza do conceito de “eu no espelho” de Charles H. Cooley (1964) para observar uma particularidade da relação intergeracional das mulheres zainichi. Segundo Cooley, "vivemos inconscientemente nas mentes dos outros e definimos quem somos de acordo com a forma como acreditamos que os outros nos percebem". O sociólogo explica esse espelho como estando entre o sujeito "eu" e a sua representação na mente de outra pessoa de acordo com o que essa pessoa se apropriou e atribuiu ao sujeito (Kim-Wachutka, 2019, p. 114). Para Jackie, o espelho das mulheres zainichi é tridimensional, pois ela adiciona a ele um terceiro reflexo, o da dimensão "dentro do domínio da dinâmica intergeracional, de gênero e imigrante" (2019, p.114).

A forma como as mulheres de primeira geração são vistas pela sociedade – o mainstream japonês e a comunidade étnica – influencia indiretamente a percepção que a segunda geração tem de si mesma. Quando uma mulher de segunda geração observa seu reflexo no espelho, o fundo reflete simultaneamente as imagens da primeira geração tipificadas pela sociedade japonesa e pela comunidade étnica que foram incorporadas a essa autorreflexão (Kim-Wachutka, 2019, p.114).

Dessa forma, a dor de mulheres zainichi issei, como as entrevistadas que conhecemos durante esse trabalho, habita um outro corpo: o de suas filhas, netas e até bisnetas. Em seu ensaio “Mother’s Life in a Foreign Land” (*Haha no t’ahyang-sari*) a escritora zainichi Pan Chon-Ja compartilha memórias sobre sua mãe. Como escreve Jackie J. Kim (2019, p.

272-273): "As memórias de Pan sobre sua mãe reafirmam sua própria jornada como uma mulher de segunda geração. Relembrando e reconhecendo o sofrimento e força da mãe dá sentido à vida de Pan como ativista e escritora".

Por meio de minha mãe, não esquecerei as pessoas que naquela época enfrentaram dificuldades, sofrimento, frustração e tristeza - quero me lembrar. Além disso, não vou simplesmente ignorar o passado, mas farei o que puder por aqueles que desejam se curar. Como segunda geração, devemos compartilhar a vida de nossas mães com a próxima geração (Kim-Wachutka, 2019, p.273 apud Pan, p. 112 - 113).

Jackie J. Kim aponta que ao escrever sobre a vida de suas mães como mulheres zainichi, "as escritoras não apenas descobriram um senso de identidade, mas também ressuscitaram a identidade de suas mães e das mulheres de primeira geração cujo legado de existência dependia das palavras escritas das mulheres mais jovens, de seu contar e recontar" (2019, p. 274).

Mesmo nas palavras das mulheres entrevistadas, podemos perceber que a dor das outras mulheres zainichi com as quais elas conviviam já habitava seu imaginário e seus corpos. Em certos momentos de suas falas, as mulheres se referiam ao sofrimento umas das outras e resgatavam esses sentimentos alheios ao refletir sobre seus próprios, num processo de afetação coletiva. Seus afetos extrapolaram o limite de seus corpos, para compor uma coletividade baseada no entendimento mútuo da experiência que ser uma mulher zainichi representava.

"I really suffered a lot, but I lived for my children. My girls understand my feelings.... My older one, she understands what I went through. She understands from one to ten, all the things that I went through. She lives very well now, and she always tells me to come and live with her, but I tell her no thanks. (...) My eldest daughter really suffered a lot, too.... She had to do most of the housework and look after all of the younger ones when I had to work" (Song-Yun).

Em *Affective Communities in World Politics*, Emma Hutchison define o trauma coletivo como um fenômeno inerentemente paradoxal – suprimindo a linguagem e incorporando-o aos esquemas de memorização dos indivíduos, mas dependente de sua representação e da narrativização para que possa ser sociabilizado. "O trauma isola indivíduos, mas também pode vazar, afetando aqueles que o cercam e testemunham e, ao fazê-lo, moldar comunidades políticas" (Hutchison 2016, p. 3). A pesquisadora teoriza que eventos traumáticos podem catalisar a formação do que ela chama de "comunidades afetivas".

5.4 O kosaeng como formador de uma comunidade afetiva

Com o conceito de comunidade afetiva, Hutchison (2016, p. 3-4) quer dizer que "a respectiva comunidade é unida, pelo menos temporariamente, por entendimentos emocionais

compartilhados da tragédia". Segundo a autora, essas comunidades se distinguem a partir de formas coletivas de significado e sentimento proliferadas em circunstâncias particulares, eventos e histórias traumáticas.

Em certos momentos, falando sobre seu sofrimento, as mulheres refletiam sobre o sofrimento de suas mães, tias, cunhadas, irmãs... até mesmo de suas sogras ou mulheres conhecidas da vizinhança, incluindo-as num quadro maior de sua experiência. "*My mother really endured a lot of kosaeng. Thanks to my mother, I never had to suffer for lack of food to eat or clothes to wear. My mother provided for us quite well*" (Sam-Yang). Através da palavra *kosaeng*, Sam-Yang mobiliza não apenas o sentimento de sua mãe, mas também o seu, pois ela reconhece sua própria experiência contida nessa expressão. Ela reconhece que graças ao sofrimento de sua mãe, ela foi capaz de sobreviver.

O significado imbuído ao termo *kosaeng* fez com que um mundo inteiro de vivências das mulheres zainichi pudesse ser reconhecido através da linguagem. Em seu ensaio *The Contingency of Pain*, Sara Ahmed (2004) utiliza o exemplo da palavra "landmines" (minas terrestres), utilizada pelo Christian Aid em uma carta aberta, para evocar a dor do outro no leitor, ao pedir apoio financeiro: "Landmines are causing pain and suffering all around the world, and that is why Christian Aid is working with partners across the globe to remove them... Landmines. What does this word mean to you now?" (Ahmed, 2004, p.20 apud Christian Aid Letter, 2003). A autora afirma que a dor dos outros é, constantemente evocada pelo discurso público - o que implica uma resposta coletiva, assim como individual a essa dor.

No exemplo que ela utiliza, a palavra "landmines" não vem acompanhada de uma descrição ou história que explique sua mobilização ali; "assume-se que a palavra por si só é o suficiente para evocar imagens de dor e sofrimento no leitor" (Ahmed, 2004, p.20). As minas terrestres não são as agentes causadoras da dor, como fica parecendo para quem lê a carta da organização: "as minas terrestres são efeitos da história da guerra, elas são colocadas pelos humanos para ferir e mutilar outros humanos". Ahmed afirma que a palavra evoca essa história, mas também a representa como uma história de guerra, sofrimento e injustiça: "Uma carta como essa nos mostra como a linguagem da dor opera através de símbolos, que transmitem histórias que envolvem ferimentos em corpos, ao mesmo tempo que escondem a presença ou "trabalho" de outros corpos"(Ahmed, 2004, p.20-21).

Mesmo após ser maltratada por sua cunhada, que abusava de sua autoridade como mulher mais velha da casa, Sam-Yang passou a reconhecer seu *kosaeng* depois que foi embora:

“Although she was very cruel to me, once I was out of her house I really started to feel sorry for her. Ah...(she sighs). Just because she couldn’t have children... My *tongso*, she really endured a lot of *kosaeng*, too. When she wanted to eat something, she would sacrifice and not eat it, so she could save a little more money for her husband’s children. She didn’t buy any new clothes for herself and would almost look like a beggar in order to save enough money to support all the children equally” (Sam-Yang).

As mulheres repetem a palavra *kosaeng* pois dentro dela cabem mundos inteiros, cabem as mais diversas experiências ligadas a seu sofrimento, por mais que essas experiências sejam distintas e ocorram em corpos distintos entre si. Isso pois a identificação através do *kosaeng* ocorre através de uma lógica de singularização, produzindo coesão e laços entre essas mulheres, fazendo com que as diferenças entre suas vivências sejam absorvidas, na realidade, como elemento agregador. O termo pode não traduzir de forma adequada toda sua dor, pois a linguagem é falha, mas ainda sim ele representa parte da irrepresentabilidade de tamanho sentimento.

Em *The Body in Pain*, Elaine Scarry sugere que a dor não é apenas um trauma corpóreo, mas também resiste e até "quebra" a linguagem e a comunicação (Ahmed, 2004, p. 22 apud Scarry, 1985, p.5). Mesmo assim, como aponta Ahmed (2004, p. 22) alegações de dor e sofrimento "em meu nome ou no nome de outros, são repetidas em formas de falar e escrever", para ela existe uma conexão entre a repetição do "eu sinto dor" e a verdadeira dificuldade que existe em representar essa dor.

“You know I went through so much *kosaeng* in order to raise them, but I guess they don’t know. They could have gone to high school, but they didn’t want to.... So they only finished junior high school. Aigu... my sons, I don’t know why they were like that.... “*Kosaeng do, kosaeng do, kosaeng do (so much kosaeng).*” Aigu... me... an old woman, just so that I could live... My daughters told me to escape, and then finally I did” (Tanaka Kimiko).

Nesse trecho, Kimiko se queixa do mau comportamento de seus filhos (homens): mesmo após ela passar uma vida inteira sofrendo para lhes garantir uma boa vida, eles abandonaram os estudos e se envolveram com drogas. Quando a entrevistada já se encontrava em idade avançada, vivendo na casa do filho, ainda tinha que aguentar abuso físico do mesmo. Até que, convencida pelas filhas, Kimiko decide se mudar. Ela expressa sua dor ao repetir a expressão "*Kosaeng do*", que significa "muito sofrimento".

Eu posso não ser capaz de expressar 'adequadamente' o sentimento da dor, e ainda sim eu posso evocar a minha dor, de novo e de novo, como algo que eu tenho. De fato, posso repetir as palavras 'dor' ou 'dói' precisamente dada a dificuldade de traduzir o sentimento para uma linguagem descritiva (Ahmed, 2004, p. 22).

Para Ahmed (2004, p.22), "o que as alegações de dor estão fazendo deve estar ligado de alguma forma ao que a dor faz aos corpos que a experimentam". Para as mulheres zainichi, a dor e sua alegação de que sentiram dor, é algo que representa que elas sobreviveram, mesmo

quando a dor era tão insuportável. "*And after enduring it all for ten years, I would be able to live through anything... No matter what kind of hard times, I would be able to survive through it for the rest of my life...*" (Ch'ae-Yun).

"As próprias palavras que usamos para contar a história de nossa dor também trabalham para remodelar nossos corpos, criando novas impressões" (Ahmed, 2004, p.24). A gramática da dor utilizada pelas mulheres zainichi para narrar suas histórias de *kosaeng* refletem o processo através do qual elas subjetivaram o sofrimento em seus corpos e colaram nesse sentimento o significado não apenas de sua própria sobrevivência, como uma experiência individual, mas de algo maior, de uma sobrevivência coletiva.

"When I think about my past and the people of my past, the first person who comes to my mind is my *halmang*. Then, I think about my mother. She and I, we survived through her sheer strength... So I guess until I die, and I have breathed my final breath... When my lifeline is cut and I can no longer breathe... Until then, the only thoughts that come to my mind are of my *halmang* and my mother... the only people who really loved me" (Yang-Ok).

Yang-Ok afirma que ela e a mãe sobrevivem através de sua "pura força". Em suas memórias do passado, sua avó e sua mãe são as pessoas que estão mais presentes. Por que a dor da mãe de Yang-Ok não habitava seu corpo, isso significa que ela não a sentia? Yang-Ok não apenas sentia a sua dor, mas sentia a dor de sua mãe em seu corpo. Mais que isso, ela foi capaz de sobreviver por conta dessa dor, que habitou mais que um só corpo.

"My mother really suffered a lot. For ten years she took care of her father-in-law and mother-in-law by herself. She was also raising the three of us, me, my older brother, and younger sister. When my grandfather passed away, it made my father come back to Korea, and we soon followed him to Japan. (...) In a way, maybe it was a good thing that we ended up in Japan, especially during the Korean War. But at the same time, I think about all the *kosaeng* that we women had to endure during the war here in Japan" (Hui-Sun).

Hui-Sun deixa esse processo claro em suas palavras: "... o *kosaeng* que nós mulheres tivemos que suportar durante a guerra aqui no Japão". Através de sua fala, ela coletiviza a dor das mulheres zainichi como sendo a dor de corpos femininos, migrantes e testemunhas vivas da guerra.

Assim como Yang-Ok, ao se lembrar de momentos em que sofreu, Bun-Ki relata que ela então pensava em sua mãe: "*But when there were bad times, and I thought I couldn't take it anymore... I would think of my mother and how she must have felt. Then I would feel a little bit better...*" (Bun-Ki). Nesse trecho Bun-Ki se refere à memória mais forte que tinha de sua infância: a da morte do pai. Ela relata que tamanho foi o sofrimento de sua mãe, que ela tentou cometer suicídio. Mais adiante em sua narrativa, a entrevistada confessa que, em muitos momentos de sua vida, pensou em cometer suicídio.

“When I considered only myself, then I thought I should just go ahead and end this miserable life. But when I thought about my children and how they would have to try to survive on their own, I would give up such thoughts for a while... *Ahh...* (she sighs). Many times, I went down to the sea thinking never to return” (Bun-Ki).

Quando Bun-Ki se refere no trecho anterior a "tempos difíceis" nos quais ela achava que "não poderia suportar mais", ela provavelmente se refere a pensamentos suicidas que tinha na época. Mas naquele momento do relato, isso não fica tão claro. Apenas quando ela diz que, considerando apenas ela, ela teria dado um fim em sua vida, as peças se encaixam. A memória da tentativa de suicídio da mãe marcou a infância de Bun-Ki. Quando ela pensava então em tirar a própria vida, evocar a memória da dor de sua mãe, que passou pela mesma experiência que ela, a consolava.

Ao pensar em sua dor habitando o corpo da mãe e na dor da mãe habitando seu corpo, Bun-Ki se sentia melhor. Uma dor como essa não pode ser totalmente apreensível nem mesmo para quem a sente: "Mas a minha dor, mesmo quando eu a sinto, não é sempre tão apreensível. Então de alguma forma, ao passo que eu respondo à dor do outro, eu venho a sentir aquilo que eu não posso reconhecer" (Ahmed, 2004, p. 31). Dessa forma, Bun-Ki trazia sentido para sua dor ao imaginá-la habitando o corpo de sua mãe.

A inapreensibilidade da minha própria dor é trazida em face da inapreensibilidade da dor do outro. Tal resposta à dor do outro não é simplesmente um retorno para o eu (...). Ao contrário, diante da alteridade da minha própria dor, eu me desfaço, diante do outro e pelo outro (Ahmed, 2004, p.31).

Considera-se, assim, que as mulheres zainichi, através de sua gramática da dor, demonstram ter criado um entendimento compartilhado do sofrimento. Como aponta Hutchison (2016, p.3), "embora o trauma possa ser experimentado individualmente, como uma ruptura do tecido social do qual os indivíduos dependem, os eventos traumáticos também podem ajudar a formar os vínculos sociais necessários para constituir a comunidade". Após esse processo "há também um impulso para restaurar ou reconfigurar a identidade coletiva após tal fragmentação". A gramática da dor se tornou um impulso que reconfigurou a identidade coletiva das mulheres zainichi: de mulheres que nasceram destinadas a sofrer e se sacrificar, para sobreviventes, que foram fortes o suficiente para continuar vivendo e prover para suas famílias, mesmo que essas vidas não fossem reconhecidas como humanas e fossem atravessadas pelo sofrimento. Por meio dessa forma que encontraram de expressar sua dor, sua singular representação do sofrimento, essas mulheres foram capazes de ressoar através dos corpos umas das outras.

Ao dar voz ou retratar visualmente o que são experiências únicas e um tanto incomunicáveis de choque e dor, as práticas representacionais elaboram entendimentos do trauma que têm significado social. Em circunstâncias particulares,

tais práticas e os significados compartilhados que são produzidos ressoam com noções compartilhadas e culturalmente atribuídas de luto mútuo, perda e solidariedade (Hutchison, 2016, p.3).

O entendimento compartilhado do *kosaeng* é poderoso, pois ele criou um espaço representativo para essas mulheres, no qual elas puderam justificar sua vida e existência, encontrando propósito e força para superar o próprio sofrimento, num movimento ambíguo que é, de certa forma cíclico, porém efetivo e produtor de resiliência.

6. Considerações finais

*Even though my heart feels pain
To a point where I think I can no longer endure it
Because I am a woman, I can't say a word
I bear alone an inseparable sorrow
I continue to walk this tiring life's journey
Ahhh... I am told I have to endure it
So I spend it in tears, a woman's life*
“A Woman's Life”¹⁸

Em vários momentos de seus relatos, as entrevistadas concluíram que só foram capazes de sobreviver pois eram "pessoas daquela época". Quando se referem àquela época, provavelmente, muitas coisas passam por sua cabeça. Como foram capazes de deixar sua terra e suas famílias tão novas e com tão pouca experiência para encontrar na casa do colonizador o território no qual se transformariam em matriarcas independentes, garantidoras da sobrevivência e prosperidade de suas famílias, mas acima de tudo, de sua própria sobrevivência em meio ao que pareceu ser uma vivência fora dos limites da existência humana.

Esta monografia se propôs a mergulhar nas histórias dessas mulheres a fim de entender um pouco sobre como foram “aqueles tempos” e de como mulheres multiplamente marginalizadas puderam desenvolver em meio a processos de guerra, colonização, pobreza e violência doméstica, uma força capaz de mudar suas perspectivas de si mesmas e umas das outras. Alguns movimentos foram necessários ao longo do presente trabalho a fim de estabelecer esse entendimento.

Primeiramente, entender quais discursos ditavam o que significava ser um coreano zainichi no período colonial e quais contradiscursos significaram a resistência desse povo no Japão. E, sobretudo, compreender que nos discursos hegemônicos tanto do colonizador quanto do colonizado, havia uma ausência: a da mulher zainichi. Essa ausência, portanto, foi investigada e descobriu-se que esse silêncio foi constitutivo de parte da identidade dessas mulheres que, mesmo anos após a independência da Coreia, entendiam que trazer suas vozes à tona não teria qualquer utilidade ou significado. Como questiona Homi K. Bhabha em sua obra *Anxious Nations, Nervous States*, "E se o 'quadro geral' da cultura nacional sempre

¹⁸ "Uma canção folclórica coreana frequentemente cantada por um grupo de mulheres em um campo em Kawasaki" (Kim-Wachutka, 2005, p.xxxiii).

dominou e silenciou as verdades ansiosas e divididas e os destinos duplos daqueles que são minorizados e marginalizados pelas desigualdades da sociedade moderna?" (1994).

Aqui, portanto, pretendeu-se fazer com que as vozes das mulheres zainichi issei se manifestassem para contar um pouco sobre quais vivências seu silêncio guardou. Esse processo de descortinamento se deu por meio da leitura e análise situada dos relatos de vidas de dez mulheres entrevistadas pela pesquisadora coreana Jackie J. Kim, sendo elas: Jun Bun-Ki, Koda Sumi, Pak Sam-Yang, Tanaka Kimiko, Kim Ch'ae-Yun, Kang Yang-Ok, Kim Song-Yun, So Meng-Sun, Pak Hui-Sun e Park Sun-Hui.

O que se descobriu em suas narrativas foram visões únicas de experiências, tradicionalmente vistas como no nível individual, pessoal, do cotidiano... aparentemente desconectadas do âmbito das Relações Internacionais. Representações que antes foram dispensadas, aqui foram trazidas ao centro. Veena Das afirma que os terrenos do cotidiano no qual se localizam experiências de sofrimento social “atravessavam várias instituições, passando pela família, comunidade, burocracia, tribunais, profissão médica, estado e corporações multinacionais” (Das, 1996, p.6). A antropóloga afirma que uma descrição desses eventos “ajuda a formar uma etnografia que faz uma incisão sobre todas essas instituições juntas, de modo que suas implicações mútuas nos eventos sejam destacadas durante a análise” (Das, 1996, p.6). Essa monografia se propôs a descrever um pouco dos eventos críticos que atravessaram a vida das mulheres zainichi.

Mesmo no contexto social como o que viveram, em que suas existências eram reduzidas a estritos papéis de gênero e sobre o olhar sempre vigilante de um destino inevitável de dor - o destino do ser mulher - elas foram capazes de criar uma própria linguagem feminina de resistência que compartilharam entre si. Ou talvez, precisamente por serem alguém “daqueles tempos”, que essa gramática de resistência foi passível de ser criada e possibilitar a elevação de suas identidades, de garotas analfabetas do campo, para mulheres fortes e provedoras. Afinal, suas existências compreenderam um contexto internacional intrincado em que diversas forças específicas atuaram em conjunto para produzir e disciplinar seus corpos.

O que é exclusivo dessas mulheres é sua participação em tempos tumultuados na a história moderna da Coreia e do Japão, envolvendo múltiplos deslocamentos físicos e psicológicos, geográficos e culturais. De sujeito colonial a sujeito diaspórico, de jovem e ingênua noiva virgem a matriarca autodidata, essas mulheres se transformaram de múltiplas maneiras. Cada transformação envolvia risco, determinação e dor, enquanto as mulheres lutavam com estruturas multifacetadas de relações de poder de gênero, coloniais, étnicas e socioeconômicas (Ryang, 2005, p.xiii).

Essa luta diária que as mulheres zainichi travaram contra tais mecanismos de poder não foi uma luta que foi romantizada ou mesmo reconhecida pelo discurso nacional, não teve muito a ver com bandeiras ou estandartes pelo qual homens morreriam. Seu campo de guerra eram as ruas, as fábricas, os campos e, principalmente, suas casas. Nesse campo, sua maior conquista foi simplesmente se manter em pé, suportar a dor que elas entendiam como inerentes e imutáveis em suas vidas. O que significa morrer por uma nação quando foi muito mais difícil viver por ela?

Em meio às batalhas diárias por sobrevivência material e social, no nível subjetivo, as identidades das mulheres zainichi foram desfeitas e refeitas. Foi a partir dessa metamorfose que a dor e o sofrimento, muitas vezes paralisantes, puderam ser ressignificados e empunhados como símbolo da vida, da sobrevivência e, assim sendo, da força dessas mulheres. As mulheres zainichi conseguiram fazer caber um mundo inteiro em uma palavra. E mesmo que, durante este trabalho, o objetivo tenha sido tentar entender um pouco sobre esse processo, o *kosaeng* representa um afeto que nunca poderá ser totalmente traduzido ou entendido por quem observa essas histórias do lado de fora. O que é passível de ser feito plenamente é a abertura desse espaço, a exposição de uma lacuna no campo de estudos das Relações Internacionais, para fazer caber nele vozes que têm mais a dizer sobre o mundo do que se imagina.

7. Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio; SACER, Homer. Sovereign power and bare life. Homo sacer, v. 1. Stanford: Stanford. University. Press, 1998.
- AHMED, Sara. **Cultural politics of emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- AKIKO, Niwa; YODA, Tomiko. **The Formation of the Myth of Motherhood in Japan**. Honolulu: U.S. -Japan Women's Journal, no. 4, p. (70-82), 1993, Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/42772053>>.
- ALBERTI, Verena. **Indivíduo e biografia na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000.
- ANGELO, R. de C.; HASHIGUTI, S. T. **Entre o videogame e o jogo da vida** – o afeto no episódio “STRIKING VIPERS”, da série Black Mirror. Revista do Sell, [S. l.], v. 9, n. 1, p. (01–18), jun, 2020. Disponível em: <<https://seer.uftm.edu.br/revistaeletronica/index.php/sell/article/view/4037>>.
- BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero** [recurso eletrônico]: feminismo e subversão da identidade / Judith P. Butler; tradução: Renato Aguiar. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARDOSO, Hélio. **Para que serve uma subjetividade?** Foucault, tempo e corpo. Psicologia: reflexão e crítica. vol. 18, n. 3, p. 343–349, dez, 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/prc/a/mgDJP8Myg7ZgxnmWGq8fcSQ/abstract/?lang=pt>>.
- CASSAB, L. A.; RUSCHEINSKY, A. **Indivíduo e ambiente**: a metodologia de pesquisa da história oral. BIBLOS, [S. l.], v. 16, p. 7–24, dez, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/biblos/article/view/125>>.
- CHA, Jae-Ho; CHUNG, Bom-Mo; LEE, Sung-Jin. **Boy Preference Reflected in Korean Folklore**. p. (113-126) in Virtues in Conflict: Tradition and the Korean Woman Today, edited by Sandra Mattielli. Seoul: Royal Asiatic Society Korea Branch, Samhwa Publ, 1977.
- CHAPMAN, David. **The third way and beyond**: Zainichi Korean identity and the politics of belonging', Japanese Studies, vol. 24, n.1, p.(29 - 44). jan, 2007. Disponível em:<<https://doi.org/10.1080/10371390410001684697>>.
- CHAPMAN, David. **Zainichi Korean identity and ethnicity**. Abindon: Routledge, 2007.
- CHOI, Chungmoo. **Nationalism and construction of gender in Korea**. In: Dangerous women. p. (17-40). Nova Iorque: Routledge, 1998.
- CHOI, Kyeong-Hee. **Neither Colonial nor National**: The Making of the “New Woman” in Pak Wansō’s “Motherls Stake 1”. In: Colonial Modernity in Korea. Harvard University Asia Center, 2000. p. (221-247).
- CHUNG, Hyejeong. **Effects of conflict with mothers-in-law on psychological well-being and marital adjustment among Korean daughters-in-law**. Tese (PhD) - Texas Tech University, Lubbock, 1992.

CLOUGH, Patricia Ticineto. Introduction. **The Affective Turn: Theorizing the Social**. In: *The affective turn: Theorizing the social*, HARDT, Michael. Duke University Press, p. (1-3), 2007.

DAS NEVES, C. R.; ALMEIDA, A. C. **O papel da mulher intelectual na libertação da subalternidade de gênero no mundo pós-colonial**. Em *Tempo de Histórias*, [S. l.], n. 25, fev, 2015. DOI: 10.26512/emtempos.v0i25.14813. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/14813>>.

DAS, Veena. **Critical events: an anthropological perspective on contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1996.

DAS, Veena. **Language and body: transactions in the construction of pain**. In: KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. (Ed.). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. (67-91).

DOHBIT, Julius; PASCAL, Foumane; JOEL, Tochie,; et al. **Maternal and neonatal outcomes of vaginal breech delivery for singleton term pregnancies in a carefully selected Cameroonian population: a cohort study**. *BMJ Journals*, v. 7, n. 11, p. e017198–e017198, 2017. Disponível em: <<https://bmjopen.bmj.com/content/7/11/e017198>>.

EBREY, Patricia Buckley; WALTHALL, Anne. **East Asia: A cultural, social, and political history**. Boston: Cengage Learning, 2013.

FAIZULLAEV, Alisher. **Individual experiencing of states**. *Review of International Studies*, v. 33, n. 3, p. 531-554, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0260210507007644>>.

GAZZANIGA, Michael S.; HEATHERTON, Todd F. **Psychological science: Mind, brain, and behavior**, 2003. Disponível em: <<https://cir.nii.ac.jp/crid/1130000795724794880>>.

GLUCK, Carol. **Japan's modern myths: ideology in the late Meiji period**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

HOFFMAN, Diane M. **Blurred Genders: The Cultural Construction of Male and Female in South Korea**. *Korean Studies*, 1995, Vol. 19 (1995), pp. (112-138) Published by: University of Hawai'i Press Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/23719143>>.

HOOKS, Bell. **Aint I A Woman**. Londres: Pluto Press, 1999.

HUTCHISON, Emma. **Affective communities in World Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

ITAGAKI, Ryuta. **The anatomy of Korea-phobia in Japan**. *Japanese Studies*, v. 35, n. 1, p. (49-66), julho de 2015. Disponível em <<https://doi.org/10.1080/10371397.2015.1007496>>.

IWABUCHI, Koichi; TAKEZAWA, Yasuko. **Rethinking Race and Racism in and from Japan**. *Japanese Studies*, v. 35, n. 1, p. 1-3, maio de 2015. Disponível em <<https://doi.org/10.1080/10371397.2015.1044153>>.

JIRONG, Shao. **The Family Status of Chinese Women: the Past and the Present**, 2006. Disponível em:

<<https://www.semanticscholar.org/paper/The-Family-Status-of-Chinese-Women-the-Past-and-the-Jirong/bb5e301792aee59fd78ecf0c525bb0cffc234d38>>.

KANG, Sang-jung '**Zainichi no genzai to mirai no aida [Between the Korean resident's present and future]**', in J. Iinuma (ed.), *Zainichi kankoku chōsenjin: sono Nihon ni okeru sonzaikachi* [Resident Koreans in Japan: the value in their existence in Japan], p. (249–61), Tokyo: Kaifūsha, 1988.

KANG, Shin-Pyo. **Fatalism in Korea**. *Korea Journal*, Gyeonggi-do vol. 15, n.11, p. (14-16), nov, 1975. Disponível em:
<<https://www.dbpia.co.kr/Journal/articleDetail?nodeId=NODE09378408>>.

KIM, Elaine H. **Men's Talk: A Korean American View of South Korean Constructions of Women, Gender, and Masculinity**, In: *Dangerous women: Gender and Korean nationalism*. Nova Iorque: Routledge, 1998.

KIM, Jackie J. **Hidden treasures: Lives of first-generation Korean women in Japan**. Cidade: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.",

KIM, Jackie J. **Zainichi Korean Women in Japan: Voices**. Abindon: Routledge, 2019.

KIM, T. **Neo-Confucian Body Techniques: Women's Bodies in Korea's Consumer Society**. *Body & Society*, vol. 9 n.2, p. (97–113), jun, 2003 Disponível em:
<<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1357034X030092005>>.

KOH, Eunkang. **Gender issues and Confucian scriptures: Is Confucianism incompatible with gender equality in South Korea?**, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, v. 71, n. 2, p. (345–362), jun, 2008. Disponível em:
<<https://doi.org/10.1017/S0041977X08000578>>.

LEE, Min Jin. **Pachinko**. São Paulo: Editora Intrínseca, 2020.

LEE, Yeoun-suk. '**Dōka to wa nani ka [What is assimilation?]**', *Gendai Shisō*, 6: p. (148–57), 1996.

LIE, John et al. **Zainichi (Koreans in Japan): Diasporic nationalism and postcolonial identity**. Berkeley: University of California Press, 2008.

LIE, John. **Multiethnic Japan**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

LITTLEJOHN, Lauren J., "**Confucianism: How Analects Promoted Patriarchy and Influenced the Subordination of Women in East Asia**" (2017). *Young Historians Conference*. 9. Disponível em:<<https://pdxscholar.library.pdx.edu/younghistorians/2017/oralpres/9>>.

MARKELOVA, Katerina. **As haenyeo: lendas vivas de Jeju**. UNESCO, 2017. Disponível em:
<<https://pt.unesco.org/courier/april-june-2017/haenyeo-lendas-vivas-jeju>>.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; RIBEIRO, Suzano L. Salgado. **Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias**. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

MICHAEL, Foucault; COLIN, Gordon. **Power/knowledge**: Selected interviews and other writings 1972–1977. Pantheon: New York, 1980.

MORRIS-SUZUKI, T. **Re-inventing Japan**: Time, Space, Nation, New York: M. E. Sharpe, 1998.

MUELLER, Heather. **Women in Confucianism**. STUDY.COM, 2022. Disponível em: <<https://study.com/learn/lesson/confucianism-women-roles-sexism.html>>.

MUN, Kyōng-Su, “**Kazoku no shōzō**: Kawari-yuku kazoku to Zainichi Chōsen-jin.” [Family Portrait: Changing Family and Zainichi Koreans]. Horumon bunka 4: 86–94, 1993.

MURPHEY, Rhoads; STAPLETON, Kristin. **A History of Asia** – 8. ed – Nova Iorque: Routledge, 2019.

NA-YOUNG, Lee. **The Korean Women's Movement of Japanese Military 'Comfort Women'**: Navigating Between Nationalism and Feminism. Review of Korean Studies, Gyeonggi-do, v. 17, n. 1, p. (71-92), jun, 2014. Disponível em: <<https://rks.accesson.kr/v.17/1/71/7761>>.

NANCY, Jean-Luc. **The Inoperative Community**. Edited and translated by Peter Connor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

NETO, João Leite JL Ferreira. **A analítica da subjetivação em Michel Foucault**. Revista Polis e Psique, UFRGS, Porto Alegre, v. 7, n. 3, p. (7-25), jan, 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S2238-152X2017000300002&script=sci_abstract&tlng=en>.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental**, Transformações contemporâneas do desejo, São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1989.

RYANG, Sonia. **Inscribed (men's) bodies, silent (women's) words**: Rethinking colonial displacement of Koreans in Japan. Bulletin of Concerned Asian Scholars, v. 30, n. 4, p. (3-15), 1998. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14672715.1998.10411057>>.

RYANG, Sonia. **The great Kanto earthquake and the massacre of Koreans in 1923**: Notes on Japan's modern national sovereignty. Anthropological Quarterly, v. 76, n. 4, p. (731-748), set, 2003. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3318287>>.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

SHIM, Y.-H. **Feminism and the Discourse of Sexuality in Korea**: Continuities and Changes. Human Studies, 24(1-2), p.(133–148). mar, 2001. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1023/A:1010775332420>>.

SOHN, Ho-Min (Ed.). **Korean language in Culture and Society**. Honolulu: University of Hawaii press, 2005, cap.7.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TAKA, Fumiaki e AMEMIYA, Yuri. 在日コリアンに対する古典的 / 現代的レイシズムについての基礎的検討 (Um estudo básico do racismo clássico/moderno contra os coreanos no Japão). *Journal of Social Psychology*, Vol. 28, No. 2, 2013, p. (67-76).

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VISWESWARAN, K. **Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography** in Amin and Chakrabarty (eds) *Subaltern Studies IX*. Oxford: Oxford University press, 1996.

WANG, Qi. **The autobiographical self in time and culture**. Oxford University Press, 2013.

WENDT, Alexander. **The state as person in international theory**. *Review of international Studies*, v. 30, n. 2, p. 289-316, mar, 2004. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0260210504006084>>.

YOON, Keun-Cha. **Nihon kokuminron: kindai Nihon no aidentiti** [Theories on being a Japanese national: modern Japanese identity], Tokyo: Chikuma Shobō, 1997.