

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

CLARA DECOL SENTANIN

Relatos de *hisaeng* (sacrifício): o corpo como articulador afetivo e intergeracional da agência política das mulheres zainichi

Uberlândia

2026

CLARA DECOL SENTANIN

Relatos de *hisaeng* (sacrifício):

o corpo como articulador afetivo e intergeracional da agência política das mulheres zainichi

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

Área de concentração: Política Externa e Instituições Internacionais

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

Uberlândia

2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S478 Sentanin, Clara Decol, 1999-
2026 Relatos de hisaeng (sacrifício) [recurso eletrônico] : o corpo
como articulador afetivo e intergeracional da agência política das
mulheres zainichi / Clara Decol Sentanin. - 2026.

Orientadora: Lara Martim Rodrigues Selis.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Relações Internacionais.

Modo de acesso: Internet.

DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2026.137>

Inclui bibliografia.

1. Relações Internacionais. I. Selis, Lara Martim Rodrigues,
1986-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-
graduação em Relações Internacionais. III. Título.

CDU: 327

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Relações
Internacionais

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1J - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP
38400-902

Telefone: (34) 3239-4595 - www.ppgri.ie.ufu.br - secppgri@ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Relações Internacional - PPGRi				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 112, PPGRi				
Data:	20 de fevereiro de 2026	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:00
Matrícula do Discente:	12412RIT005				
Nome do Discente:	Clara Decol Sentanin				
Título do Trabalho:	Relatos de hisaeng (sacrifício): o corpo como articulador afetivo e intergeracional da agência política das mulheres zainichi				
Área de concentração:	Política Internacional				
Linha de pesquisa:	Política Externa e Instituições Internacionais				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Feminismos, Gênero e Política Internacional				

Reuniu-se por meio de tecnologia de webconferência do Instituto de Economia e Relações Internacionais, em sessão pública, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, assim composta: Professores(as) Doutores(as): Tchella Maso - UNB ; Paula Sandrin - PUC-RIO e Lara Martim Rodrigues Selis - PPGRi/UFU orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Lara Martim Rodrigues Selis - PPGRi/UFU, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a)

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos,

conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora. A Banca examinadora solicitou registro que recomendam a publicação do trabalho.



Documento assinado eletronicamente por **Lara Martim Rodrigues Selis, Professor(a) do Magistério Superior**, em 20/02/2026, às 15:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paula Orrico Sandrin, Usuário Externo**, em 23/02/2026, às 10:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Tchella Fernandes Maso, Usuário Externo**, em 27/02/2026, às 08:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7015029** e o código CRC **B98E7CAF**.

Para Barbara, Josué e João Vitor.
Por transformarem uma cidade em um lar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Cláudia e Reginaldo, por encontrarem espaço em seus corações para entender a minha pesquisa e para abraçar os meus sonhos. Agradeço pelas partes de vocês que estão em mim e que me tornaram a pesquisadora que eu sou: Pai, obrigada por sua obstinada ética de trabalho. Mãe, obrigada por seu olhar sensível e afetivo perante o mundo.

Agradeço à professora Lara Selis por sua orientação e imensa generosidade. Obrigada pelo seu brilhantismo; suas ideias ajudaram a elevar meu trabalho a algo do qual eu me orgulho. Sinto que esses anos compartilhando minha pesquisa com você foram uma honra. Obrigada por me desafiar intelectualmente, sem deixar de me acolher quando precisei.

Agradeço às mulheres da minha família, especialmente à minha tia Luciane e à minha avó Alzira, por sua indulgência, carinho e cuidado inesgotáveis. Saibam que vocês, em sua coragem e persistência, me inspiram, e que há muito de vocês nesta pesquisa, caso um dia se interessem por lê-la.

Agradeço à minha irmã, Nathália, por me abraçar em meus mais diversos estados. Obrigada por sua inteligência ao reconhecer tanto minhas forças quanto minhas fraquezas de forma inteira, sem deixar nada para trás, sem me menosprezar, sem me engrandecer. Obrigada pela leveza e pelo apoio que você me trouxe nos momentos finais da escrita deste trabalho.

Agradeço ao meu companheiro Lucas por ser sempre meu apoio mais sólido e seguro. Obrigada por ser a pessoa que mais me faz rir e que consegue afastar todos os meus medos com um gesto, uma palavra, um toque, um olhar. Obrigada por sua amizade, bondade e delicadeza.

Agradeço aos meus amigos Barbara, Josué e João Vitor por se tornarem minha segunda família em Uberlândia. Em momentos nos quais eu não sabia para onde ir, eu automaticamente seguia o caminho até vocês. Nesse lar afetivo que criamos juntos, encontrei entendimento e acolhimento profundos, mesmo em meio às nossas diferenças. E eu acho que é isso que famílias devem ser.

Agradeço às minhas queridas amigas: Adrielli, por cultivar seus sonhos junto comigo e por me fazer acreditar em magia; Thayná, por ser tão hospitaleira ao me deixar entrar em sua vida; Joana D'arc, pelo companheirismo que eu nunca teria encontrado da mesma forma em outro lugar; Maria Antônia, por me iluminar com sua presença e parceria na pesquisa, na literatura e na vida.

Agradeço às professoras Tchella Maso e Paula Sandrin por terem contribuído tão grandemente para o que essa pesquisa foi e para o que se tornou hoje, por terem me dado o privilégio de seus investimentos intelectuais e afetivos.

Agradeço ao Instituto de Economia e Relações Internacionais e à Universidade Federal de Uberlândia, dos quais me despeço com carinho e imensa gratidão. Dentro desses muros, fui mais longe do que achei que era possível — mais longe do que nunca.

Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), que apoiou financeiramente esta pesquisa por dois anos. Sem seu suporte, esta pesquisa certamente não existiria.

*Stumbling and falling, you walk
This land.
Not one
But at a speed of two
Life within you
Disappears in space.
Eyes that gazed, Mother's eyes
Riyakā that you pulled as you walked
Sealed by the sound of the wheel.
Mother's eyes.
The drops from Mother's eyes
Have become a warm mist
Enshrouding the road.
That I, bedewed, want to try to walk*

*With Mother's soil and blood
While being choked by the unbreakable connection of blood and soil
To try to untangle the pain of the tangled thread.*

(Riyakā, Yi Myōng-Suk, 2005)

RESUMO

Zainichi significa “residindo no Japão”, termo que dá nome ao grupo étnico de coreanos que migraram para o Japão durante o período colonial (1910–1945) e seus descendentes. No âmbito dessa diáspora, jovens mulheres coreanas abandonaram sua terra para enfrentar duras condições de vida, em meio a processos de colonização, guerra, discriminação étnica e violência de gênero. Ainda assim, em meio a essas estruturas de poder, as mulheres zainichi encontraram brechas para agir, produzindo coletivamente formas alternativas de agência que garantiram a existência material e subjetiva das gerações seguintes. O objetivo deste trabalho é identificar essas formas de agência a partir de uma perspectiva teórica orientada por autoras como Judith Butler, Saba Mahmood, Mari Luz Esteban, Sara Ahmed e Cecília Macón, que enfatizam o papel do corpo e dos afetos nos processos político-sociais do cotidiano. A pesquisa dialoga com o feminismo pós-estrutural, a sociologia dos afetos e a antropologia feminista, propondo um olhar que reconhece a complexidade das existências situadas às margens das Relações Internacionais, em contraste com abordagens binárias, liberais e ocidentais predominantes na disciplina. O trabalho se debruça sobre a pesquisa etnográfica de Jackie J. Kim-Wachutka, analisada por meio da metodologia dos itinerários corporais de Esteban e dos estudos dos afetos. A hipótese central é que o sofrimento e o sacrifício das mulheres de primeira geração ressignificaram, de forma afetiva e discursiva, a subjetividade feminina zainichi de maneira coletiva, influenciando também as gerações seguintes. Esse processo articulou um corpo afetivo intergeracional capaz de operar diferentes formas de agência, subversivas ou não, frente a estruturas de poder nacionais e transnacionais. Ao evidenciar formas de agência frequentemente invisibilizadas por abordagens centradas na racionalidade e na ação institucional, a pesquisa contribui para ampliar o entendimento sobre participação política e transformação social em contextos marcados por desigualdades de gênero, migração e violência, dialogando criticamente com agendas voltadas à equidade de gênero e ao reconhecimento de experiências marginalizadas.

Palavras-chave: Mulheres zainichi, agência feminina, teoria dos afetos, estudos do corpo, Coreia.

ABSTRACT

Zainichi refers to Koreans residing in Japan, a term used to describe those who migrated during the colonial period (1910–1945) and their descendants. Within this diaspora, young Korean women left their homeland and faced harsh living conditions shaped by colonialism, war, ethnic discrimination, and gender-based violence. Despite these overlapping structures of power, zainichi women found openings to act, collectively producing alternative forms of agency that ensured the material and subjective continuity of subsequent generations. This study aims to identify such forms of agency through a theoretical framework informed by scholars such as Judith Butler, Saba Mahmood, Mari Luz Esteban, Sara Ahmed, and Cecilia Macón, who foreground the role of the body and affects in everyday socio-political processes. The research engages with post-structuralist feminism, the sociology of affects, and feminist anthropology, proposing an approach that recognizes the complexity of lives situated at the margins of International Relations, in contrast to the binary, liberal, and Western assumptions that shape the field. The analysis is based on Jackie J. Kim-Wachutka's ethnographic research, interpreted through Esteban's methodology of bodily itineraries and affect theory. The central hypothesis is that the suffering and sacrifice of first-generation women resignified zainichi female subjectivity in affective and discursive ways, shaping subsequent generations collectively. This process articulated an intergenerational affective body capable of enacting different forms of agency, whether subversive or not, within national and transnational power structures. By highlighting forms of agency often overlooked by approaches centered on rationality and institutional action, this research contributes to expanding understandings of political participation and social transformation in contexts marked by gender inequality, migration, and violence. In doing so, it engages critically with contemporary agendas on gender equity and the recognition of marginalized experiences.

Keywords: Zainichi women, female agency, theory of emotions, body studies, Korea.

SUMÁRIO

1 Introdução	11
1.1 Caminhos da pesquisa	16
1.2 Hipótese	17
1.3 Objetivos	20
1.4 Metodologia	20
2 Pachinko (Pachinko)	25
2.1 Os zainichi como objeto micropolítico das Relações Internacionais	27
2.2 Localizando os zainichi nas RI e abrindo caminho para diálogos interdisciplinares	31
2.3 Diálogos afetivos	35
2.4 Diálogos corporais	40
3 고생 (Kosaeng)	46
3.1 Itinerários corporais das mulheres zainichi issei	48
3.3.1 <i>Koda Sumi</i>	52
3.3.2 <i>Jung Bun-ki</i>	58
3.3.3 <i>Kang Yang-Ok</i>	63
3.3.4 <i>Park Hui-Sun</i>	68
3.2 Considerações a partir dos itinerários corporais das mulheres zainichi issei	72
4 히생 (Hisaeng)	74
4.1 Os diferentes significados do sacrifício das mulheres zainichi issei	76
4.2 A resignificação como agência feminina nos termos de Mahmood	85
4.3 A agência na resignificação do hisaeng como afetiva, coletiva e temporal	92
5 鳳仙花 (Hōsenka)	97
5.1 A sociabilidade temporal da dor	100
5.2 A literatura feminina zainichi como contra-arquivo afetivo	107
5.3 O corpo afetivo intergeracional das mulheres zainichi	113
6 Considerações finais	120
Referências Bibliográficas	124

1 Introdução

*To tell the truth, in this **body** of your mother
 a thing called **Chōsen** チョウセン,
 there is no proof that it exists
 The thing that is there is merely
 close to sixty years
 living as a **Zainichi** サイニチ
 Stubborn **willpower**
 Good for nothing
pride¹*

(To My Son Who Has Become Japanese, Cho Yōng-Sun, 2013)

A palavra *zainichi* significa “residindo no Japão”, e, embora seja empregada para o designio de migrantes de vários países como China, Taiwan e Filipinas, notadamente antigas colônias japonesas, o termo, quando usado sozinho, geralmente se refere à diáspora coreana durante o período em que a Coreia foi anexada ao território japonês pelo Império (1910-1945). Após o final da Segunda Guerra Mundial, com a derrota japonesa a Coreia se vê dividida entre uma independência comunista e tutela estadunidense, período de tensões políticas que culmina na Guerra da Coreia (1950-1953) e subsequente divisão do território coreano em Norte e Sul, configuração que permanece até os dias de hoje.

A história dos *zainichi* coreanos no Japão compreende uma trajetória violenta de colonização, racismo, assimilação cultural, trabalho forçado e extermínio, mas também de luta anticolonial e resistências das mais diversas. Apesar da memória e discurso oficial étnico dos *zainichi* enquadrarem binarismos característicos das lutas anticoloniais do Sul Global nos séculos XIX e XX (Visweswaran, 1996) como colonizador/colonizado, eu/outro, Japão/Coreia, outras experiências de resistência fizeram parte desse episódio da Política Internacional, embora essas tenham sido produzidas às margens e ali deixadas.

Dentre essas vivências se encontram as vidas das mulheres *zainichi* de primeira geração, grupo composto por jovens coreanas que migraram para o Japão durante sua infância ou adolescência, a fim de acompanhar seus pais ou maridos. Essas jovens abandonaram uma sociedade rural e aristocrática, embora já tocada pela colonização, para a metrópole estrangeira em processo de industrialização e urbanização. Saídas de uma realidade social de rígido controle sobre seus corpos, a maioria delas não sabia ler ou escrever mesmo em seu próprio idioma e se depararam com realidades de pobreza, racismo e guerra.

¹ Poema citado por Kim-Wachutka (2019, p. 316), intitulado *To My Son Who Has Become Japanese* (Nihon-jin ni natta musukoe), publicado na revista *Hōsenka*.

Mesmo perante tais dificuldades, essas mulheres foram capazes de persistir e garantir vidas melhores para seus filhos e netos. Essas, como entenderemos, foram vidas de sacrifício que carregaram a continuidade da existência cultural e étnica dos zainichi no Japão, desde os anos de política de assimilação cultural até o pós-guerra, momento em que os zainichi se tornam pessoas sem Estado. Em meio às experiências de migração, discriminação, pobreza e violência doméstica que sofreram, as mulheres zainichi criaram suas próprias formas de resistir.

O que é exclusivo dessas mulheres é sua participação em tempos tumultuados na 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).

A partir de sua participação nesses momentos tumultuados, as mulheres zainichi tiveram seus corpos e subjetividades atravessados por diferentes estruturas de poder, como as regras do patriarcado neoconfucionista, a violência proveniente do colonialismo e racismo japoneses, o fatalismo inerente às formações discursivas religiosas do budismo e xamanismo.

A ideia de uma vida que já foi escrita antes do nascimento é parte da crença popular-religiosa coreana: "*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 em sua cultura. De acordo com Lee Jeyseon (2005, p. 80), 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, 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.

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. Ao tornar o olhar para as experiências vividas por essas mulheres, especialmente as mulheres de primeira geração, aquelas que foram as primeiras a migrar para o Japão, os significados colados à ideia de destino são atravessados por vivências ligadas ao gênero e, mais significativamente, à 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).

Para as mulheres zainichi, isso significou realidades moldadas socialmente desde seu nascimento de forma que elas entendessem que nada havia a ser feito em relação ao sofrimento que viveriam durante suas vidas, pelo fato de terem nascido mulheres. Entendimento esse que, de acordo com Kim-Wachutka (2019), foi acentuado no momento em que as mulheres zainichi se entenderam como corpos diaspóricos:

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 pesquisadora coreano-americana afirma que "muitas das mulheres sentiram que seu sofrimento começou no momento em que nasceram do sexo inferior" (Kim-Wachutka, 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 partir de seus estudos antropológicos entrevistando essas mulheres e suas famílias, Kim-Wachutka (2019) 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).

O sofrimento advindo do sacrifício era, para essas mulheres, uma realidade inevitável. Pode-se dizer que sua situação na Coreia como mulheres pobres, ruralizadas e submetidas a um rígido regime neoconfucionista de hierarquização e segregação de gênero foi agravada com os percalços resultantes de seu deslocamento para o Japão e sua nova realidade social e econômica.

Em sua pesquisa, Jackie J. Kim-Wachutka (2019) argumenta que "para essas mulheres, o sofrimento foi incorporado em uma experiência coletiva de gênero e cultural" e essa experiência coletiva é recuperada, através de suas falas, na palavra *kosaeng*. O termo pode ser definido simplesmente como a tradução de "dificuldade, sofrimento, dor, labuta" para o coreano, sendo "escrito com os caracteres chineses para ‘amargura’ e ‘vida’: 苦 e 生" (Kim-Wachutka, 2019, p. 21). A jornalista coreano-americana, ainda aponta que, ao contar suas histórias de vidas, as mulheres zainichi foram capazes de racionalizar suas experiências de sofrimento e elevar suas identidades:

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).

A partir dos estudos de Kim-Wachutka (2019), interpretei em minha monografia (Sentanin, 2023) a experiência de sofrimento das mulheres zainichi de primeira geração como um afeto coletivo de resistência, me apoiando nas proposições de pesquisadoras do campo dos estudos dos corpos e dos afetos como Sara Ahmed (2014), Veena Das (1997) e Emma Hutchison (2016).

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 (Sentanin, 2023, p. 121).

O entendimento compartilhado do *kosaeng* criou um espaço representativo de reintegração do *self* para as mulheres zainichi de primeira geração, no qual elas puderam justificar sua vida e existência, encontrando propósito e força para superar o próprio sofrimento, num movimento ambíguo que é cíclico, porém efetivo e produtor de resiliência.

Entretanto, esse movimento de reintegração de suas identidades através da lamentação não foi a única forma com a qual as mulheres zainichi encontraram pontos de escape nas estruturas de poder que constrangiam seus corpos e subjetividades. Mesmo em meio às amarras sociais patriarcais e coloniais, as mulheres de primeira geração colocaram em prática ações das mais variadas e em diversas esferas, mesmo que parte desses movimentos não sejam tradicionalmente entendidos como resistência política.

Nesse sentido, o presente trabalho mobilizará o conceito de agência/resistências do cotidiano a partir de uma perspectiva ampla, buscando fugir dos binarismos próprios das epistemologias ocidentais, mesmo dentro dos campos mais críticos, que envolvem esse debate nas Relações Internacionais. Ackerly *et al.* (2020) argumentam sobre a existência de “amarras epistemológicas da homogeneização” nas políticas de resistência. De acordo com as autoras, os característicos modos binários de resistência nas RI podem “ofuscar alguns dos desafios mais urgentes para a justiça global, que muitas vezes são tratados como particulares e não globais, como a opressão das pessoas queer, das castas e dos indígenas” (2020, p. 621).

Sendo assim, a resistência das mulheres zainichi será trabalhada a partir dos espaços do cotidiano. Quando Kim-Wachutka intitula sua pesquisa como “*Hidden Treasures*”², e Laurent e Robillard-Martel falam sobre “*Hidden acts of Zainichi Korean resistance in Japan*”³, eles se referem ao espaço epistêmico de construção das identidades nacionais. Dentro desse espaço de representação, algumas experiências foram priorizadas enquanto outras foram ativamente silenciadas.

No âmbito das Relações Internacionais, o debate que se ocupa da relação entre poder e resistência tem, tradicionalmente, se preocupado, valorizado e exaltado movimentos de resistência dos grandes domínios do “nacional” e “libertário” - atos de resistência preocupados com o domínio político tradicional das esferas de poder institucionais - principalmente os movimentos de resistência política organizados historicamente. Por isso, nesse trabalho, busco problematizar os entendimentos de resistência utilizados especificamente pelo campo crítico de estudos das RI, que privilegiam principalmente as investigações dos movimentos de resistência anticolonial, de classe e até mesmo os movimentos feministas, dentro de sua pluralidade de correntes. Entendimentos esses que não apenas deixam uma parcela de experiências abafadas nos “grandes debates”, mas não se preocupam em rastrear esses silêncios, que muito tem a contar - inclusive sobre modos alternativos de resistência: aqueles do domínio do cotidiano, do doméstico, do corpo, que não guarda compromisso com grandes atos de emancipação e que, por vezes, se manifesta subjetivamente através do corpo, da linguagem, do simbólico. Afinal, “vozes abafadas ainda emitem som, apesar dos esforços para abafar - às vezes, algumas pessoas conseguem ouvir esses sons” (May, 2021, p. 38). Logo, argumento pela necessidade de um olhar investigador para os silêncios, para o cotidiano e para as formas de resistência não convencionais nas Relações Internacionais.

Por esse motivo, o esforço analítico do presente trabalho, que pretende interpretar a agência das mulheres zainichi pela via do corpo e dos afetos, também se ocupará de um movimento de deslocamento e reconstrução do conceito de resistência/agência. Para fazê-lo, solicitei apoio de outros campos, para além das teorias críticas de RI, como o da Antropologia e da Sociologia dos Afetos.

Assim, inspirada principalmente pelos estudos de Saba Mahmood, sugiro que as histórias das mulheres zainichi revelam práticas de agência que criam novos modos de ser – esses que ecoam nos corpos das próximas gerações. As mulheres zainichi, mesmo dentro do funcionamento do complexo emaranhado de ordens vigentes, encontram maneiras de superar

² “Tesouros Ocultos” - tradução livre.

³ “Atos ocultos de resistência dos coreanos Zainichi no Japão” - tradução livre.

as dificuldades que se apresentavam cotidianamente a elas. Entende-se aqui a resistência para além de um campo de libertação e contestação, mas como produtora de subjetividades.

A partir desse entendimento, as experiências das mulheres zainichi é um fértil terreno para investigação, na qual me dedicarei no presente trabalho: entender o funcionamento por trás do que entendo como as formas de agência dessas mulheres, buscando nas inscrições de seus corpos diagnósticos sobre as formas de poder atuantes no seu cotidiano.

As mulheres zainichi têm sido mais amplamente estudadas nos últimos anos, através dos campos pós-coloniais e feministas. Entretanto, suas vivências, até então, não foram extensivamente lidas a partir do campo do corpo e dos afetos – movimento de releitura que aqui proponho. Isso será feito a partir de algumas perguntas impulsionadoras: quais são as formas por meio das quais as diferentes gerações de mulheres zainichi agem politicamente? Como suas experiências corporais, em especial as de dor e sofrimento, as articularam afetivamente, (re)integrando suas subjetividades?

O presente trabalho compõe-se, portanto, através da necessidade de olhar para os silêncios dentro das vivências e narrativas hegemônicas a fim de encontrar novas experiências de agência pertinentes para compreender as formas como os poderes agem sobre os corpos: os constrangendo mas também criando terreno para subversões e produções das subjetividades.

1.1 Caminhos da pesquisa

Me deparei com a história das mulheres zainichi pela primeira vez em meados de abril de 2022, perto do final da graduação em Relações Internacionais. Por meio da leitura do romance sul-coreano *Pachinko*, de Min Jin Lee, as particularidades históricas e sociais das vivências daquelas mulheres passaram a compor meu rol de interesses de pesquisa. Começar a pesquisar os zainichi como grupo étnico minoritário no Japão me levou até o trabalho etnográfico de Jackie J. Kim e, a partir das primeiras leituras dos relatos das mulheres de primeira geração, eu entendi que me debruçaria naquelas histórias por um bom tempo. Tantos eram os temas trazidos pelas histórias do cotidiano das mulheres que eu, no começo da pesquisa e da minha experiência como pesquisadora, mal sabia como dar conta de sistematizar o que parecia ser um mundo inteiro não desbravado. Essas histórias se tornaram então o tema do meu trabalho de conclusão de curso.

Na monografia, busquei desenvolver uma leitura dos relatos pessoais de mulheres coreanas zainichi à luz da política dos afetos, mais especificamente do afeto do sofrimento (Sentanin, 2023). Meu esforço analítico foi de mobilizar um olhar amplo na tentativa de

vincular as narrativas do cotidiano das mulheres zainichi com contextos e processos sociais maiores que as circunscreviam, trazendo "o conhecimento dessa micro-realidade à totalidade social, da conjuntura à estrutura" (Cassab e Ruscheinky, 2004).

Com o exercício analítico feito na monografia, consegui chegar a algumas conclusões, dentre elas, que as mulheres zainichi conseguiram mobilizar o sofrimento de maneira ambivalente, que eu sugeri como sendo uma espécie de movimento de agência.

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 (Sentanin, 2023, p. 125).

O ponto de partida para essa dissertação, foi, portanto, me aprofundar mais nas experiências dessas mulheres, buscando elaborar seus processos de ressignificações como formas de agência. Com os anos, naturalmente, outras visões teóricas passaram a influenciar a pesquisa e, por isso, aqui minhas interrogações partem mais do campo corporal que discursivo, como explicarei ao longo do trabalho.

1.2 Hipótese

Nas histórias de vida das mulheres zainichi de primeira geração, o *kosaeng* aparece sempre acompanhado de relatos dos sacrifícios que foram necessários para a manutenção da vida e prosperidade de seus filhos. Dentro das configurações patriarcais neoconfucionistas da cultura e sociedade coreanas, as mulheres, assim que se casavam, passavam a fazer parte da família do marido, muitas vezes cortando laços com sua própria família e, assim, se tornando 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). A responsabilidade de criar, cuidar e educar os filhos era inteiramente delas. De acordo com Kim-Wachutka (2019, p. 22) a feminilidade considerada adequada exigia que essas mulheres se sacrificassem o tempo todo, sem ressentimentos e reclamações, suportando qualquer tipo de dor e desconforto inerentes à doação de si mesmas pelo bem da família.

O peso das incumbências da maternidade e do trabalho de cuidado das mulheres zainichi era agravado pela sua responsabilidade de “continuar” a cultura coreana como mulheres (Pak, 2000, p. 8), já que suas famílias viviam a realidade da assimilação cultural por parte do Estado

japonês. Mesmo quando as políticas de assimilação forçada se abrandaram, o processo de assimilação continuava por outros meios, agindo não sempre por meio de uma força bruta ou violenta mas sim através de um processo de constrangimento e disciplina dos corpos coreanos. Cabia às mulheres zainichi 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).

[...] 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 (Pak, 2000 *apud* Kim-Wachutka, 2019, p.122).

Em meio a jornadas duplas, ou até mesmo triplas de trabalho dentro e fora de casa, as mulheres zainichi de primeira geração foram capazes de garantir a sobrevivência de seus filhos, muitas vezes sendo as únicas responsáveis pela manutenção financeira dos lares. É possível ver como esses processos, entendidos culturalmente como um sacrifício natural socialmente relegado às mulheres, são ressignificados nas narrativas das mulheres de primeira geração, nas quais, para elas, a capacidade de resistir por si mesmas, mas principalmente por seus filhos durante "os tempos" em que viveram é o que trouxe sentido às suas vidas (Kim-Wachutka, 2005).

Seu sacrifício pode até ter sido silenciado pelo discurso oficial e nacionalista de seu grupo étnico, ou deixado de lado pela historiografia e literatura zainichi, mas ele persistiu nos seus corpos e ecoou para os corpos e subjetividades de suas filhas e netas. Kim-Wachutka (2019, p. 21) assinala como, ao começar a contar suas histórias de vida, as mulheres chamavam atenção para "o *kosaeng* que sofreram principalmente para o benefício de seus filhos e para ajudar a manter a unidade familiar".

Em sua pesquisa etnográfica, Jackie se aproximou e se relacionou com mães e filhas - mulheres zainichi e primeira e segunda geração. Com o tempo, a jornalista percebeu como o vínculo entre as duas gerações de 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). Para elas, suas histórias,

assim como suas vidas, têm sentido por conta desses sacrifícios em nome de seus filhos, uma geração que, em retorno, vivenciou um salto qualitativo em suas vidas em relação às de seus pais.

As semelhanças e diferenças, aproximações e distanciamentos, entendimentos e desentendimentos entre as gerações de mulheres zainichi formam uma complexa associação de histórias que muito tem a contar sobre a época em que viveram, assim como salienta Ryang (2005, p. xx) na introdução de *Hidden Treasures*: “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”.

Pensando nas diferentes formas e atos de agência das mulheres zainichi e observando as particularidades intersubjetivas e afetivas das suas relações intergeracionais, é possível perceber um eco das vivências e do sofrimento relativos aos sacrifícios das mulheres zainichi de primeira geração nas subjetividades e atos políticos das outras gerações, como expõe Kim-Wachutka (2023, p. 193):

No passado, as mulheres zainichi reuniram forças para o seu próprio bem, para a sua família e para a comunidade étnica contra o estado japonês, e o fizeram por meio de atos micro-subversivos porque não tinham outros meios para enfrentar os enormes poderes estruturais. No presente, uma geração mais jovem de mulheres utiliza o poder do conhecimento para contestar a estrutura, um terreno não mais escuro como breu, mas navegável.

Assim, a hipótese central é de que o sofrimento e sacrifício das mulheres de primeira geração ressignificou afetiva e discursivamente a subjetividade feminina zainichi de forma coletiva, afetando as mulheres de segunda e terceira geração. Esse processo articulou um corpo afetivo intergeracional que é capaz de operar diferentes formas de agência, subversivas ou não, frente às estruturas de poder nacionais e transnacionais nas quais está inserido.

Nesse sentido, a contribuição que o caso das mulheres zainichi traz para a discussão das agência está na sua dimensão corporal-afetiva, pois as formas com que as mulheres zainichi de primeira geração resistiram cotidianamente, mesmo que abafada, se fez presente por meio do seu sobreviver e dos novos significados afetivos emergentes desse processo. A dor e sofrimento inerentes a esse processo encontrou, então, eco nos corpos e afetos das mulheres de segunda e terceira geração. Suas lutas encontraram um campo simbólico de representação no afeto.

1.3 Objetivos

O objetivo geral do trabalho será analisar o funcionamento de formas de agência política alternativas pela via do corpo e dos afetos observando como caso as vivências do cotidiano das mulheres zainichi. Seus objetivos específicos, portanto, serão:

- a) Realizar os itinerários corporais de mulheres zainichi de 1ª geração, olhando para a narração de suas experiências de dor e sofrimento.
- b) Entender como as mulheres zainichi ressignificaram afetiva e discursivamente a ideia de sacrifício e de sofrimento.
- c) Demonstrar as formas como essa ressignificação do sacrifício foi cooptada afetivamente pelas mulheres zainichi de segunda e terceira geração.
- d) Propor o entendimento de um corpo afetivo intergeracional das mulheres zainichi como articulador de memória e agência política.

1.4 Metodologia

O presente trabalho se posiciona como um estudo teórico a partir de fontes etnográficas, que busca partir das experiências pessoais das mulheres zainichi a fim de gerar reflexões conceituais para o campo de estudos da agência nas Relações Internacionais. Para alcançar o objetivo central de entender como o sofrimento afetou politicamente a agência das mulheres zainichi ao longo das gerações, o trabalho se apoiará metodologicamente numa análise e leitura orientada das histórias de vida das mulheres zainichi.

O olhar e recorte analítico das fontes será, num primeiro momento, orientado por duas perguntas preexistentes: *Como os afetos da dor e do sofrimento articularam politicamente as mulheres zainichi, (re)integrando suas subjetividades?* e *Como se dá a agência colocada em prática pelas diferentes gerações de mulheres zainichi?*

Já que o trabalho busca entender o funcionamento do eco dos afetos das mulheres zainichi de primeira geração em suas filhas e netas, optou-se por um recorte geracional centrado nas experiências de sofrimento, que refletem o “sacrifício” narrado pelas mulheres. Esse olhar analítico será colocado em prática em todos os capítulos da dissertação, aliado a contribuições de autores de diferentes campos do conhecimento que, interligados e mobilizados de acordo com a necessidade da investigação, me ajudarão a compor as reflexões teóricas pretendidas.

Nesse sentido serão mobilizados, além da obra da jornalista Jackie J. Kim-Wachutka, autores do pós-estruturalismo, que me ajudam a iniciar o diálogo da dinâmica entre poder e

resistência: Michel Foucault e Judith Butler. Me ajudam a sustentar o argumento do trabalho principalmente as obras de duas antropólogas feministas: Saba Mahmood e Mari Luz Esteban, que possuem trabalhos de campo relevantes e referentes à temática do corpo e das formas alternativas de agência feminina do cotidiano. A fim de compor o diálogo da agência com o campo das emoções, teóricas feministas e dos estudos de política das emoções como Sara Ahmed e Cecilia Macón também entrarão na conversa. A inteireza do debate teórico será apoiada também, em menor instância, em autores dos estudos zainichi como John Lie, David Chapman e Sonia Ryang; assim como outras autoras feministas e pensadores do giro crítico das Relações Internacionais de forma geral.

Como sua fonte de conhecimento, o trabalho empregará principalmente as histórias de vida das mulheres zainichi, empregando os dados coletados pela pesquisadora Jackie J. Kim-Wachutka em sua pesquisa etnográfica a fim de, em sua análise apoiada por uma literatura de estudos zainichi, dos afetos e dos poderes/resistências, gerar reflexões teóricas para o campo de estudos da agência.

As vivências das mulheres zainichi aqui mobilizadas advém, em grande parte, da pesquisa de Jackie J. Kim-Wachutka. A acadêmica coreana nasceu em Seoul, cresceu na Flórida e 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, ela 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*) é uma das principais fontes de conhecimento neste trabalho, principalmente no presente capítulo, no qual analisarei recortes dos relatos de vida coletados pela pesquisadora.

Os relatos das mulheres não estão reproduzidos integralmente na pesquisa de Kim-Wachutka, mas recortados por ela partir de temas que, na maioria das histórias se coincidem como “Infância”, “Casamento”, “Família”, “Educação”, “Filhos”, “Indo para o Japão”. Entretanto, alguns dos recortes também atendem às especificidades das histórias contadas pelas mulheres. Algumas, por exemplo, vivenciaram a Segunda Guerra Mundial de perto, outras se envolveram com o partido político comunista da Coreia do Norte após a independência e divisão do país. A maioria das mulheres contam sobre com o que trabalhavam, mas, para outras, esse é um tópico que tem mais fôlego – assim como as atividades religiosas. As memórias

selecionadas para análise são aquelas que trazem momentos proeminentes de experiências corporais, como orienta a metodologia de Esteban; por isso, são recortes dos relatos mais ligados à maternidade, trabalho (doméstico e não doméstico) e violência.

Grande parte dos relatos de *Hidden Treasures* se iniciam com memórias da infância em uma Coreia colonizada, já que as mulheres entrevistadas nasceram num período que varia entre 1909 e 1932, datando do fim da Dinastia Joseon (1392-1910), a última e mais longa dinastia coreana e início da dominação japonesa na Coreia (1910-1945). 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, no qual a Coreia foi dividida em Sul e Norte. 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 colonizador, um lugar que se transformaria de uma terra que prometia oportunidades para o cenário de suas piores experiências de vida (Kim-Wachutka, 2005).

O trabalho de Kim-Wachutka é considerado valioso, também, por romper barreiras culturais entre os zainichi, já que as histórias de lamentação das mulheres são estigmatizadas dentro de sua própria comunidade. “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” (Kim-Wachutka, 2023, n.p.). A pesquisadora 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 tenham passado por tal vivência (Kim-Wachutka, 2019). Ela evidencia como as narrativas coletivas de um grupo legitimam um senso de direito e desejo de ação que o beneficia 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).

Portanto, considera-se que há, neste material, uma potencialidade para encontrar aspectos antes não observados pelas vertentes tradicionais tanto dos estudos zainichi, quanto do que há de produções concernentes às relações entre o Japão e as Coreias. 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 e guardam feridas concernentes ao contexto histórico aqui abordado até os dias de hoje.

De acordo com Ken Plummer (2001), as histórias de vida são um dos métodos etnográficos que existem na disciplina da Antropologia e podem ser coletadas e analisadas a partir de diferentes abordagens e perspectivas. Uma dessas perspectivas é a da história de vida como *recurso*, que ajuda a lançarmos luz sobre algo importante, contribuindo para que possamos “entender alguma coisa - uma vida, um ciclo de vida, uma cultura” (2001, p. 399). Outra é a da história de vida como *tópico*, abordagem que se preocupa menos “com o que a história nos conta do que com a compreensão dos processos pelos quais a vida é composta, construída, criada”. Essa perspectiva analisa como as pessoas “compõem significados em suas vidas, interpretando os mecanismos pelos quais fazem isso. Aqui, as histórias de vida se tornam “uma compreensão construída do ponto de vista construído do nativo construído” (2001, p. 399).

O presente trabalho pretende se apoiar metodologicamente nas duas abordagens, de forma que elas se complementem e tragam tanto um maior entendimento sobre as vidas das mulheres zainichi como nos contem sobre os porquês elas são contadas da forma como são contadas. As duas perspectivas se provam importantes quando lidamos com o material das histórias de vida das mulheres zainichi pois o que é contado traz um ponto de vista único sobre o momento, contexto e eventos que as mulheres viveram: o modo como as mulheres contam suas histórias diz sobre sua cultura, assim como o fato de que essas histórias nunca antes foram contadas também o faz.

As histórias de vida também podem ser vistas como formas de “ler culturas”. Esse valor pode estar nas maneiras pelas quais elas refletem a cultura, mas também mostram como a cultura fala sobre si mesma, como ela permite que certos tipos de histórias de vida sejam contadas - e, implicitamente, não outras. E muitas vezes, como veremos, isso nos leva a mundos morais. A história de vida está na cultura e é dela (Plummer, 2001, p. 401).

No capítulo *Pachinko*, buscarei delinear o itinerário teórico-metodológico do trabalho, explicitando a genealogia do meu pensamento e a forma como os autores me ajudam a compô-la. Nesse momento, apresentarei melhor meu objeto e o localizarei na disciplina das Relações Internacionais. Além disso, explicarei a necessidade dos diálogos interdisciplinares que faço com a Antropologia feminista e Sociologia dos afetos.

No capítulo *Kosaeng*, me debruçarei nos relatos de vida das mulheres zainichi de primeira geração, fruto da pesquisa de mestrado de Kim-Wachutka (2005), a partir da metodologia dos itinerários corporais de Mari Luz Esteban (2013). Os itinerários me ajudarão a identificar momentos específicos de experiências corporais das mulheres que afetaram e começaram a ressignificar seu entendimento sobre si mesmas.

Em *Hisaeng*, discutirei os resultados dos itinerários corporais em termos teóricos, em busca de desenvolver uma conversa analítica sobre agência feminina a partir do corpo e dos afetos. A partir da identificação de um movimento específico de ressignificação que as histórias das mulheres me trazem, eu buscarei elencar suas características e começar a pensar em como esses novos significados atravessam o tempo.

Por fim, no capítulo *Hōsenka*, investigarei os processos até então identificados e teoricamente analisados, pensando em como eles sugerem um eco dos afetos das mulheres de primeira geração na agência de suas filhas e netas. Dessa forma, será feito um esforço teórico e analítico para compor o entendimento de um corpo afetivo intergeracional das mulheres zainichi.

2 パチンコ (Pachinko)

No Japão, ou você é um coreano rico, ou um coreano pobre, e, se é um coreano rico, há um salão de pachinko em algum lugar do seu passado.

(Pachinko, Min Jin Lee)

Pachinko é um jogo fliperama bastante popular e próprio do Japão, uma combinação de pinball e caça-níquel, em que a vitória depende da sorte do jogador. De acordo com Manzenreiter (2013, p. 291), a imagem do jogo esteve, durante a maior parte de sua história moderna, “assombrada por suas estreitas associações com a yakuza⁴, por um lado, e seu papel central na economia étnica dos coreanos zainichi (que vivem no Japão), por outro”. Apesar de seus status de ilegalidade no país, graças a lacunas na lei, os pachinkos são autorizados a funcionar – entretanto, em sua maioria, o trabalho de operar as máquinas e conduzir o negócio não fica com os cidadãos japoneses. Tablizo (2022, p. 119) caracteriza os salões de pachinko como um refúgio: para os jogadores que buscam diversão, “mas também para os seus funcionários coreanos que não conseguem encontrar emprego noutro lugar devido à sua etnia”.

Kaoru Ueda, especialista em diáspora japonesa, explica como o prefixo *zai* (在), de Zainichi (在日), representa um marcador de localização; seu significado literal é “estar em”, entretanto, quando vinculado a um local, como no caso de zainichi (estar no Japão), “o marcador muitas vezes carrega conotações de impermanência e alteridade que sugerem que as pessoas assim rotuladas estão fora de lugar no espaço que ocupam” (2023, p. 27). O uso do *zai* torna-se um marcador de identidade comunitária que sugere um não pertencimento ou uma impermanência no local, “sinalizando um sujeito que é ao mesmo tempo definido pela localização e, ainda assim, ‘deslocado’ dentro de um determinado espaço”. No caso dos zainichi, portanto, sua própria identidade como residentes japoneses remonta à sua diáspora e colonização como um povo durante a era do Japão imperial até os dias de hoje. E os salões de pachinko fazem parte dessa história, como uma das principais atividades econômicas que garantiam sua subsistência e até mesmo ascensão econômica no Japão. De acordo com o professor Toshio Miyatsuka, estima-se que três quartos dos salões de pachinko sejam operados pelos Zainichi (Plotz, n.d.).

⁴ Máfia japonesa que surgiu no século XVII.

Acredito que o Internacional, para os zainichi, esteja em sua própria condição de existência. Mas essas pessoas são pertencentes simultaneamente a duas nações, ou, na realidade, a nenhuma delas? Segundo John Lie (2008, p. 10), sociólogo coreano, "ontologicamente falando, os Zainichi de alguma forma não deveriam existir". As relações de poder entre os dois países atravessou a condição de existência dessas pessoas, através dos discursos nacionalistas centrados nas respectivas homogeneidades populacionais, principalmente a partir do chamado mito de homogeneidade étnica e cultural japonesa (Lie, 2008), de acordo com o qual se torna impossível "a plausibilidade no Japão do termo coreano-japonês (Lie, 2008, p. xi). É impossível não reiterar como para os zainichi, essa impossibilidade de existência simultânea nos dois espaços nacionais foi marcada pelo racismo, pobreza e outras mazelas intrínsecas a sua condição de sujeitos coloniais vivendo às margens do território da metrópole. O Internacional, portanto, foi parte do princípio que produziu os zainichi como cidadãos de um espaço cinzento que não está aqui e nem ali, ou, como teoriza Homi K. Bhabha (2003), um terceiro espaço.

Considero, assim, que o internacional toca todo o cenário que envolve a existência dessas pessoas – desde a invasão do seu país, anexação do seu território ao Império, do seu movimento de diáspora (forçada e/ou não), de suas vivências cotidianas no Japão, seus salões de pachinko, sua existência material e subjetiva como coreanos étnicos residentes (mas nunca pertencentes) àquele país. Como consequência dessa linha de pensamento, essas vivências se tornaram para mim um possível objeto de estudo de Relações Internacionais.

Pachinko também é o título do romance sul-coreano de Min Jin Lee, que, em 2017, colocou os Zainichi no mapa, apresentando ao mundo "uma saga histórica" desse povo. É dizer que antes da publicação dessa obra, os Zainichi eram um assunto pouquíssimo conhecido, observado e estudado fora do Japão (Chapman, 2007). Por meio da publicação de Pachinko para mais de 27 idiomas, sua adaptação para a televisão e sucesso massivo como best-seller do *New York Times*, os Zainichi se tornaram conhecidos pelo mundo. O título do romance pode servir como uma analogia para a vida, na qual muitas vezes não podemos mudar o nosso destino, assim como os Zainichi não puderam resistir a migrar para o Japão na época – o fatalismo é uma noção bastante presente no imaginário social e popular coreano.

Entretanto, Lee também alimentou sua história com um certo tom de esperança, ao depositar nas entrelinhas do enredo a resiliência dos Zainichi – principalmente das mulheres, através da onisciência das protagonistas femininas na prosa. Em meio ao jogo de sorte e azar de se encontrar em meio a duas nações, os coreanos no Japão não foram e não são apenas vítimas históricas, como constata Lee. A ascensão econômica e, por vezes, social que o negócio do pachinko garantiu aos zainichi, foi responsável por proporcionar uma condição de vida

melhor de seus filhos e netos, que, instruídos do saber – que também é, de acordo com Michel Foucault, uma forma de poder – hoje lutam pelos seus direitos políticos no Japão.

A publicação e a popularização do romance Pachinko permitiram também, através do aumento da visibilidade para as histórias de uma minoria étnica, que os estudos e a produção de conhecimento sobre os zainichi se multiplicassem ao redor do mundo, como é o caso do presente estudo. Por isso parto do pachinko para iniciar minhas discussões: ele coloca os zainichi no mapa – no Internacional – e possibilita, em parte, tanto a existência do meu objeto (a agência das mulheres zainichi) quanto a ponte entre mim e a inspiração inicial que deu pontapé para a minha pesquisa (o romance). Acredito, dessa forma, que desse cenário – que é um lugar, uma ideia e também um símbolo, eu posso conduzir minha discussão inicial nesse primeiro momento do trabalho. O pachinko me ajudou a encontrar meu objeto e a localizá-lo na disciplina. Esse lugar que eu nunca conheci ainda me fez questionar formas de pensar o Internacional e buscar caminhos alternativos para responder a perguntas sobre poder e agência.

2.1 Os zainichi como objeto micropolítico das Relações Internacionais

Conhecer e estudar a história dos zainichi me fez questionar as formas como a resistência pode nascer mesmo em meio às estruturas de poder que regiam a vida dessas pessoas. Meu objeto me trouxe questionamentos sobre poder, agência e resistência, que os pensamentos tradicionais e predominantemente centrados nas análises macrossociais de Relações Internacionais não puderam responder. Senti, como apontam Solomon e Steele (2016, p. 1), uma insatisfação com o valor dado às teorias “grandiosas e estruturais”, que não “descem os níveis inferiores da análise”, justamente o lugar onde as estruturas de poder são implementadas e contestadas. Pois parecia que era justamente nesses níveis inferiores que o meu objeto se encontrava. Mais que isso, eu percebi que era precisamente dali que ele estava agindo politicamente.

Para os Zainichi, os salões de pachinko foram uma forma de resistir à sociedade japonesa na época, mesmo que a partir de um lugar marginal e visto como vergonhoso – afinal, era um dos meios mais certos de garantir sua subsistência física ou até mesmo, no caso dos empreendedores que obtinham sucesso – como o personagem Mosazu – uma condição econômica superior. Mesmo sendo caracterizado como um jogo de sorte, os jogadores de pachinko também jogavam contra as possibilidades, já que as máquinas eram manipuladas pelos donos dos salões todos os dias. Da mesma forma, os Zainichi jogaram contra as

possibilidades ao continuar existindo, mesmo “na presença daqueles que se recusam a reconhecer sua humanidade [...]” (p. 215).

Todas as manhãs, Mosazu e seus homens mexiam nas máquinas para manipular os resultados — só podia haver alguns vencedores e muitos perdedores. E mesmo assim continuávamos jogando, porque tínhamos esperança de sermos os sortudos. Como você poderia ficar com raiva daqueles que queriam participar do jogo? ... acreditar na possibilidade talvez absurda de que eles poderiam ganhar. O pachinko era um jogo tolo, mas a vida não era (Lee, 2017, p. 406).

Durante a graduação em RI, estudei muito sobre jogos de poder: como os Estados supostamente se equilibram num sistema cheio de regras e probabilidades. O romance de Min Jin Lee é um belo retrato de como esses jogos alcançam os lugares mais remotos e mais comuns, como salões de pachinko, mercados de peixe, mesas de reuniões corporativas, bairros periféricos, quartos de hospital. Em *Power and Knowledge*, Foucault se refere à forma capilar de existência dos mecanismos de poder, “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.

Apesar de afirmar que o objetivo do seu trabalho não se tratou de analisar os fenômenos do poder ou de elaborar os fundamentos para essa análise (Foucault, 1982), o pensamento do estudioso foi essencial para a incorporação de uma perspectiva de poder que não estivesse centrada nos Estados. Afinal, mesmo que os jogos de poder das grandes potências afetem a vida das “pessoas comuns”, por que isso deveria influenciar o estudo das Relações Internacionais? O pensamento canônico das teorias clássicas de RI, principalmente a realista e a neorrealista, entende o poder de forma fundamentalmente diferente – medido em termos de capacidade material/militar, como algo que uns têm e outros não. Foucault (1988, p. 98-99) e sua noção relacional e difusa do poder, “como algo que circula” e se exerce, brandou novas vertentes teóricas das RI com ferramentas que permitiram o estudo de outras formas de poder – aquelas que se manifestam de forma sutil, cotidiana, através de mecanismos como o discurso, práticas e instituições; deslocando a ideia fixa de que o poder está apenas contido na soberania, recursos materiais ou mesmo na dominação de uns Estados sobre outros. Para ele, o poder “Jamais está localizado aqui ou ali, jamais está nas mãos de alguns, jamais é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede” (Foucault, 1988, p. 98–99).

Em *Vigiar e Punir* (1987), Foucault nos discute a relação entre corpos e poder e nos pede para considerar como o poder age e determina um corpo. Entretanto, por volta de 1978, ele torna seu olhar novamente para o sujeito, e reconsidera o corpo no seu modo como criado e, de fato, a serviço de uma certa autocriação. Em *The Subject and Power* (1981), e nos volumes de *A história da sexualidade* (1988), Foucault desvia seu olhar do poder como tema central. Butler (1997) afirma que isso não se deve a ele parar de pensar sobre o poder, pois ele então pensa no poder de uma nova forma. Como a agência emerge em meio às restrições (do poder)? Como a condição de ser afetado pelo poder produz uma ação que excede a passividade do alvo?

As teorizações de Foucault não apenas colocam poder e resistência como algo contínuo, mas o poder como estando vinculado às esferas de subjetivação e produção de sujeitos. Por isso ele atravessa o corpo e as microesferas da vida social: esses níveis “inferiores” são onde o poder acontece, circulando entre corpos e subjetividades. E, por essa razão, segundo Foucault, o poder é produtivo – ele age induzindo os sujeitos a partir das relações que afetam/atravessam seus corpos. A partir daí, surgem as condições de possibilidade das resistências por parte dos sujeitos. O alvo do poder é o corpo dos indivíduos, mas esse mesmo corpo também representa o seu início, de onde ele se cria. Assim, o poder precisa dos corpos para existir e circular e constranger esses corpos por meio da disciplina e normatização também é seu objetivo final. Por isso, ele é sempre imanente.

Dessa forma, Foucault me dá uma definição analítica-ontológica para começar a pensar meu objeto. Parto de seus conceitos de corpo e poder, e sua teorização também define a direção do meu olhar: assim eu deixo de olhar as macroesferas das RI (Estado, território, população) e torno minha análise para as microesferas (corpo, subjetividade, discurso, imanência). O autor situa agência, resistência e poder como fenômenos que acontecem dentro de um mesmo campo, a partir, principalmente, do discurso.

A partir do momento em que comecei a recortar meu objeto e entender para qual caminho da pesquisa eu queria ir, comecei a entender, ao olhar mais de perto para essas pessoas, que as dinâmicas de poder e resistência trabalham de forma mais delicada e complexa. Em meio aos discursos, as estruturas de poder e os corpos que resistem se subdividem, se misturam, se separaram e se sobrepõem. Muito rapidamente compreendi que o que mais me chamava a atenção eram as mulheres zainichi, sua capacidade de resistir e as formas criativas com que elas o fizeram. Por isso, como pesquisadora feminista, meu olhar buscou autoras que traziam sua própria interpretação e contribuições para Foucault; eu precisava de perspectivas que olhassem mais cuidadosamente para as engrenagens do gênero como categoria analítica, como marcador de diferença social.

Judith Butler (1990, 1993), portanto, entra na minha jornada, à medida que sua contribuição representa um passo além de Foucault, interpretando o discurso pela teoria da performatividade. Para ela, o gênero não faz parte de uma essência interior e anterior às pessoas, mas sim se constitui como norma social através da repetição. O corpo aqui existe de uma forma diferente, demonstrando como as normas se manifestam não numa subjetividade, mas na materialidade dessa existência. Por meio, por exemplo, de práticas corporais, comportamentos, vestimentas, modos de ocupar um espaço. Esses atos, por meio desse discurso performativo, criam uma aparente identidade estável.

Essa estabilidade é aparente: as normas de gênero precedem e formam o sujeito, mas não se realizam de forma perfeita. A repetição das normas, para Butler, nunca será perfeita, pois ela sempre ocorrerá em diferentes condições (espaciais, históricas, subjetivas). Para a autora é a partir daí que surgem as brechas para deslocamento e subversão do poder. Portanto, para Butler, a agência política tem a ver com dimensões possíveis de fratura e precariedade da dominação que ocorre sobre e entre os sujeitos – afinal, para ela, o poder não é onipresente. Enquanto para Foucault o poder está em cada centímetro das superfícies corporais, e, a partir dessa imanência, produz dominação, mas também resistência, para Butler existem frestas nesse poder, a partir de onde se torna passível a criação das subversões e resistências.

As noções de Foucault e Butler sobre poder descentralizado são uma das correntes teóricas que permitem que os movimentos de resistência política sejam analisados em seu nível micropolítico nas Relações Internacionais. Na presente pesquisa, portanto, buscarei investigar uma forma alternativa de agência política dentro da comunidade zainichi, trazendo o corpo e os afetos como enfoque analítico. Em seu artigo *Micro-moves in International Relations theory*, Ty Solomon e Brent Steele argumentam que a atenção a questões teóricas alternativas como tempo, afeto e espaço é promissora para pensar perspectivas micropolíticas nas RI, especialmente quando queremos investigar questões de poder e identidade.

Os autores partem da filosofia e dos conceitos de Deleuze e Guattari para defender seu argumento, e, baseando-se nos mesmos, sugerem que a análise micropolítica pede duas ações por parte de quem deseja estudá-la: “primeiro, é preciso identificar o que foi esquecido ou perdido pela análise macropolítica e defender por que essa ‘massa’ que até agora escapou ao nosso foco conceitual merece ser investigada” (Solomon; Steele, 2016, p. 14). Pretendo observar a comunidade étnica dos zainichi como terreno micropolítico, a partir de experiências contidas no cotidiano – mais especificamente no corpo. Entendo que eles se constituem como um exemplo de objeto de estudo que foi “esquecido” pelas análises macropolíticas e, a partir do seu corpo, podemos encontrar o porquê.

2.2 Localizando os zainichi nas RI e abrindo caminho para diálogos interdisciplinares

Nas Relações Internacionais, essas perspectivas, junto de outras, têm inspirado pesquisas que olham para a arena do micropolítico. As noções foucaultianas de poder, em especial, nutriram parte das perspectivas críticas no campo teórico das RI, como as teorias pós-estruturalistas, pós-coloniais e feministas – perspectivas essas que inspiraram grande parte do presente trabalho, assim como da minha formação como pesquisadora. Um ponto que essas correntes teóricas compartilham é que elas compõem parte do giro ontológico e epistemológico das Relações Internacionais; é dizer, da necessidade da diversificação das perspectivas e objetos da disciplina, principalmente a partir de uma visão crítica – ponto do qual parto aqui.

Nesse sentido, esforços teóricos foram feitos para olhar para esse tipo de objeto, situado no terreno do micropolítico e com um olhar para as resistências do cotidiano, a partir de processos centrados no corpo e no afeto. Entendo que, nesse sentido, minha pesquisa conversa, encontra eco e justificativa nas contribuições da Sociologia Política Internacional (SPI) e dos feminismos nas Relações Internacionais.

As iniciativas da SPI, assim como giro crítico das RI – onde podemos situar o debate feminista da disciplina, tinham por objetivo “dar vida a um projeto intelectual aberto, transdisciplinar e capaz de atrair uma diversidade de abordagens que iam desde as novas pesquisas em sociologia histórica, o feminismo nas Relações Internacionais, o pensamento pós-colonial, a sociologia crítica ou a análise do poder ” (Nogueira; Huysmans, 2022, p. 88). Da mesma forma, os acadêmicos da SPI se caracterizam por sua ampla recepção de recursos analíticos de diversos campos do conhecimento, como da “etnografia, sociologia, teoria política, estudos culturais, geografia humana ou estudos literários, entre outras áreas das ciências sociais e humanas ” (Nogueira; Huysmans, 2022, p. 88).

Como apontam Nogueira e Huysmans (2022), os limites do internacional foram borrados a partir do giro crítico, pois esses estudiosos buscavam pensar a Política Internacional a partir de uma noção descentralizada de poder – o que colocava em questão os pressupostos base das teorias clássicas de RI acerca da localização da política. Essa noção é importante para o presente trabalho, pois pretendo investigar formas de agência que nascem no cotidiano e a partir de movimentos dos indivíduos. Minha análise bebe, portanto, das inovações trazidas pelo pós-estruturalismo nas RI: a possibilidade de uma analítica do poder “formada por redes descentralizadas de conhecimentos, práticas e instituições” (Nogueira; Huysmans, 2022, p. 89). Caracterizar os atos das mulheres zainichi como movimentos políticos em meio às estruturas

internacionais que as constroem, como a colonial e patriarcal, é desafiar a “integridade da separação clássica entre a esfera interna e externa” que caracterizou a disciplina de RI desde sua origem.

Os *zainichi*, em sua própria dimensão ontológica, representam uma fratura do internacional – eles não são nem isso nem aquilo, estão em um entrelugar particular em meio às nacionalidades japonesa e coreana. Investigar esses lugares se tornou uma agenda das teorias críticas de Relações Internacionais e da SPI. Olhar para os interstícios, “que, por meio de tecnologias e práticas de controle, transformam as fronteiras em dispositivos de produção de sujeitos e de governança da vida social e política e, ao mesmo tempo, em espaços de luta” (p. 91). Explorar as fraturas do internacional, sem perder de vista suas dimensões estruturais – mas sim entendendo que o poder se esgueira por entre as frestas do interno/externo, local/internacional, compreendendo-o a partir de sua faceta produtiva, perceber suas dimensões de criação não apenas na figura centralizada do Estado mas dos mais diversos lugares em que ele toca.

Nogueira e Huysmans (2022), ainda, salientam o esforço teórico da SPI em privilegiar a investigação de práticas e relações de atores em contextos situados – adotando um “pragmatismo metodológico que a permite emprestar da Sociologia, da Antropologia e de outras ciências sociais modos de observação empírica reflexiva para poder mapear os encontros, conexões, rotinas, afetos e modos de fazer atores e processos em lugares onde o internacional se expressa e concretiza” (p. 96). Nesse sentido, alguns axiomas são abandonados em favor da desconstrução de totalidades como estado, nação, sociedade e sistema internacional, a fim de se analisar um mundo que está em constante transformação. Analisar os *zainichi* como objeto de estudo é um esforço que não pode ser feito separado da noção de que esse grupo de pessoas não poderia ter existido em qualquer outro território, período histórico e conjuntura social, política e econômica. Os *zainichi* até poderiam ser enquadrados em categorias de estudo maiores ou em comum com outras comunidades, como ao grande grupo dos migrantes internacionais ou, mais adequadamente, comunidades diaspóricas. Os coreanos, afinal, não foram os únicos migrantes advindos das colônias do Império Japonês – que era vasto; a própria palavra *zainichi* é usada para designar pessoas chinesas, taiwanesas ou filipinas que residiam no Japão naquela época.

Entretanto, as particularidades da relação entre japoneses e coreanos, como, por exemplo, o racismo étnico e as feridas coloniais, como a memória das Meninas-Mulheres de Conforto, do Grande Terremoto de Kantō de 1923 e do *kyōsei renkō* (trabalho forçado), colocam em perspectiva como a própria identidade étnica *zainichi* é intimamente conectada a

um sentimento de alteridade em relação ao colonizador japonês (Chapman, 2007). Não à toa o tema da identidade é uma das grandes questões envolvendo as gerações mais novas de zainichi, aqueles que nasceram em território japonês, mas a quem era negada a nacionalidade e a cidadania (Lie, 2008). A divisão de sua pátria também é uma fratura que constitui a identidade zainichi, afinal, essas pessoas deixaram um país que, eventualmente, se transformou em dois – nesse processo, no qual muitas famílias foram separadas, os zainichi tiveram que escolher a qual lado se filiar, mesmo residindo no Japão.

Assim como a presente pesquisa, a SPI também incorpora contribuições do pensamento feminista ao se orientar pelo “distanciamento das macrosociologias que conformam muitas abordagens críticas e direcionar seu olhar para o cotidiano, para o situacional e para as dinâmicas das pequenas coisas, dos gestos e hábitos mundanos que estabelecem as conexões que constituem práticas, culturas institucionais e assimetrias de poder” (p. 96). Ao citar Enloe (2007), o texto de Nogueira e Huysmans toca na agenda que a SPI possui de investigação dos microprocessos do cotidiano – que, como apontam os autores, não é exclusiva do feminismo, mesmo que este tenha sido determinante no desenvolvimento da discussão.

No presente estudo, faço uma escolha metodológica de investigar a política do cotidiano dos zainichi, mais especificamente das mulheres zainichi. Autoras feministas das RI como Cynthia Enloe (1990) e Christine Sylvester (1994) defendem que “o pessoal é internacional”, e que os elementos constituintes do cotidiano feminino, como o gênero, o corpo e as emoções, não apenas são campo da política, como centrais para se entender relações de poder globais. As mulheres zainichi são um elemento central para a história do grupo étnico – elas foram as responsáveis pela continuidade material e subjetiva dos zainichi enquanto grupo de coreanos étnicos vivendo no território do colonizador.

Os estudos zainichi, assim como sua literatura, foram, por muito tempo, focados principalmente nas experiências e na visão de mundo masculinas. 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 (Ryang, 2005). Hoje, há uma literatura feminina zainichi que busca não apenas descortinar as experiências femininas das primeiras gerações de mulheres coreanas no Japão como fonte de conhecimento relevante para entender temas como colonização, etnicidade, violência de gênero e guerra (Ryang, 2000, 2009; Kim-Wachutka, 2005, 2019; Haengri, 2014; Sō, 2017). Essa literatura, que inspira e informa grandemente a presente pesquisa, tem chamado a atenção para as diferentes formas de agência dessas mulheres, localizadas, em grande parte, num cotidiano fora dos registros dos grandes acontecimentos históricos – no nível micropolítico do cotidiano; e para como essa resistência,

das primeiras gerações de mulheres zainichi, reverbera ainda hoje na luta das gerações atuais por seus direitos políticos no Japão (Kim-Wachutka, 2023).

Ryang (2005) destaca o caráter situacional exclusivo da condição das mulheres zainichi como “tempos tumultuados na história moderna da Coreia e do Japão”, chamando atenção tanto para níveis microsociológicos, citando os processos de deslocamentos físicos, geográficos e culturais e transformações na subjetividade das mulheres, quanto para os níveis macrosociológicos que englobaram essas experiências – ressaltando o caráter resiliente das vivências femininas zainichi em meio às estruturas de poder presentes no seu cotidiano:

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, grifo meu).

A SPI e os feminismos nas RI, portanto, me ajudam a localizar meu objeto no campo disciplinar. Essas linhas abraçam novas formas de pensar o internacional, seja por meio da sua fratura, ou do pessoal, que orientam minha análise. Mais que isso, seus autores admitem e se apoiam em outros campos do conhecimento para dar conta da complexidade de seus objetos. Assim, me alinho em meio a essa discussão, buscando pensar a micropolítica do cotidiano, partindo das fraturas e formas descentralizadas de poder no internacional.

À medida que passei a me aprofundar no meu objeto, percebi que a disciplina de RI, mesmo em suas vertentes críticas, responderia apenas parcialmente aos meus questionamentos. O movimento de rastrear e entender a agência feminina a partir dos corpos e dos afetos das mulheres zainichi, e abraçar esse objeto em sua complexidade, inclusive como sendo essa uma realidade cultural tão distante da minha, passou a me direcionar teórica e metodologicamente para outros campos disciplinares.

Essa camada do meu esforço analítico, portanto, encontrou fecundidade e inspiração nos estudos do corpo, mais especificamente em linhas derivadas do giro somático e afetivo das Ciências Sociais. Assim, me movo em consonância com a SPI e com as teorias feministas de RI no sentido de que busco diferentes locus e espaços onde encontrar e investigar o poder e as resistências políticas – principalmente no cotidiano. Considero que a presente pesquisa, ao buscar parte de seu embasamento teórico e metodológico em outros campos, como a Sociologia e a Antropologia, pode trazer contribuições para as RI ao centralizar os corpos e afetos como via das agências políticas.

Para além disso, as autoras que encontrei nesses campos me atendem no sentido de que meu objeto me pede mais que uma outra ontologia do corpo, mas clama por uma outra epistemologia, que se localize além dos entendimentos ocidentais e liberais, que têm guiado os estudos das RI a partir de um pensamento calcado nos binarismos – não só entre poder/resistência, mas Ocidente/Oriente, e, metodologicamente, entre mente e corpo. Por isso, me movo analiticamente em consonância com a Antropologia feminista e Sociologia dos afetos, encontrando um caminho fértil e possível para a minha pesquisa em autoras que trabalham desde epistemologias e metodologias não ocidentais.

No trabalho de Saba Mahmood, Mari Luz Esteban, Sara Ahmed e Cecilia Macón eu encontrei ferramentas teóricas, conceituais e metodológicas que me permitiram abraçar a diferença e complexidade das mulheres zainichi na minha pesquisa, sem sair da disciplina do Internacional. Já que considero que a própria fundamentação do meu trabalho está colocando o alcance e limites do internacional em disputa.

2.3 Diálogos afetivos

O principal desafio que estudar as histórias de vidas das mulheres zainichi me trouxe foi entender e investigar processos que pareciam fugir da minha compreensão e, ao mesmo tempo, desafiar os limites do meu conhecimento enquanto pesquisadora feminista. O feminismo pós-estrutural passou a não ser mais capaz de me apoiar na leitura dessas experiências à medida que entendi que existiam outros resultados da relação entre os indivíduos e o poder que não a díade da dominação/libertação. Para Butler (1990), por exemplo, mesmo que existam falhas na repetição capazes de gerar resistência por parte dos sujeitos, essa resistência ainda habita um imaginário de possível libertação do poder dominante.

Da mesma forma percebi que os processos narrados pelas mulheres zainichi não poderiam se basear numa noção de corpo separada do afeto. A forma como elas falavam sobre seus afetos desafiava até mesmo noções de algumas das vertentes clássicas dos estudos das emoções nas Ciências Sociais que consideram, por exemplo, afetos e emoções como dimensões separadas, no qual a instância afetiva é entendida como “inconsciente e não nomeada das experiências do corpo”, se tratando “de uma espécie de reservatório ou inventário amorfo, opaco, sem objeto fixo e ligado à ação transformadora” (Macón, 2013, p. 14). A orientação teórica que defende Cecilia Macón em seu artigo *SENTIMUS ERGO SUMUS*, é bastante próxima do que considero o esforço que faço no presente trabalho:

Trata-se de compreender que a lógica dos afetos – questionadora dos dualismos e substancialmente performativa – implica sustentar elementos-chave do pós-estruturalismo – tais como, precisamente, a contestação da estabilidade das identidades, a dissolução dos binarismos e uma atitude desconstrutiva perante uma lógica estruturalista que se entende como inevitavelmente hierárquica –, mas, ao mesmo tempo, mostrar que essa tradição não é incompatível com um pensamento atento ao material. Pelo contrário, a virada afetiva nos obriga a enfrentar as consequências de transferir essa lógica desestabilizadora para além da linguagem, a fim de referi-la à dimensão corporal (Macón, 2013, p. 12-13).

Transferir a lógica desestabilizadora da formação das identidades do pós-estruturalismo para além do discursivo, para além dos processos da linguagem, mas aterrá-las numa dimensão corporal. Me alinho com Macón (2013, p. 11), portanto, quando ela argumenta em favor “de uma versão alternativa do material – paradigmaticamente do corpo envolvido nas emoções, compatível com as premissas desestabilizadoras do pós-estruturalismo”. Nesse sentido, minha perspectiva se apoia em Butler em alguns momentos da análise, mas se afasta dela em outros; principalmente no que tange às particularidades que entendo da relação entre corpo/afeto/agência.

Portanto, me apoio nas contribuições da sociologia das emoções também com o objetivo de pensar a partir das premissas do feminismo pós-estrutural, mas centrando-me nas experiências corpóreas. Como assinala Cecilia Macón, o giro afetivo nas ciências políticas e sociais, especificamente no feminismo, abraça essa proposta, não se tratando “de uma perspectiva que busca invalidar o pós-estruturalismo, que marcou tão fortemente a teoria de gênero e a teoria política em geral, mas de levar algumas de suas premissas para o terreno do corporal ” (2013, p. 4).

Uma contribuição especialmente valiosa por parte do que Macón chama de giro afetivo crítico para meu trabalho é a ideia de que a análise a partir dos afetos “implica uma dissolução da distinção entre um polo ativo e outro passivo: o sofrimento não implica mais passividade; o trauma não resulta mais no exclusivo ensimesmamento do ego” (2013, p. 10). Portanto, há a possibilidade de se investigar, por exemplo, experiências traumáticas por meio da dimensão afetiva que habilita a agência sem essencializar a qualidade de vítima. O giro afetivo crítico, dentro do qual Macón posiciona Ahmed, já aqui mobilizada, mas também Lauren Berlant (2011), dessa forma, coloca em dúvida a dicotomia vítima/agência, o que, para Macón, obriga que as teorias de gênero revisem uma questão que é fundamental.

Macón (2013, 2022), como estudiosa dos afetos, contribui para o presente trabalho para além de suas reflexões sobre o giro afetivo. A teórica argentina traz para a discussão dos afetos o elemento da temporalidade, propondo a potencialidade da dimensão temporal das emoções a partir do movimento feminista. Dessa forma, temporalidade e corporeidade se unem para

caracterizar abordagens alternativas consistentes com agências atravessadas pela dimensão afetiva que também são alternativas. Além disso, Macón (2022b) traz suas contribuições para pensar agência através dos afetos, mesmo que suas ideias estejam baseadas num modelo de agência que busca a libertação. Para ela, os afetos são normativos e produzem os corpos ao reafirmar as normas, e, por isso, são capazes de criar resistência – num pensamento que caminha junto ao de Butler.

Considero sua contribuição a respeito da temporalidade bastante frutífera para pensarmos os estudos de agência feminina nas Relações Internacionais, pois essa ideia desafia as noções teleológicas do campo, ou mesmo outros tipos de dinâmicas como a temporalização da diferença (Chakrabarty, 2000). A filósofa mobiliza a análise de Chamberlain (2016) para demonstrar como a ideia da temporalidade afetiva quebra a clássica narrativa da progressividade dos movimentos feministas, na qual o contraste com o passado permite que se meça um progresso. Essa percepção é substituída por uma lógica na qual as diferentes fases do movimento se associam a diferentes momentos de intensidade afetiva. A dimensão do afeto entra em questão, e o que resta é uma "temporalidade háptica na qual o passado, o presente e o futuro entram em contato" (2022a, p. 358). Essa perspectiva é útil, por exemplo, para pensar na existência situacional específica em que as mulheres zainichi de primeira geração se encontravam em termos de suas possibilidades de agir em relação à opressão que sofriam na época:

A estudiosa Song Yŏn-Ok, membro da segunda geração, argumenta que o passado e o presente das mulheres Zainichi devem ser considerados em contraste com os dos homens Zainichi e das mulheres japonesas. Quando o feminismo japonês começou a ganhar terreno na década de 1970 com o slogan “liberação feminina”, as oportunidades para as mulheres Zainichi se “libertarem” eram inexistentes. Na maioria dos casos, essas mulheres estavam envolvidas em negócios familiares e não podiam se desligar de suas famílias (Kim-Wachutka, 2019, p. 117).

Os afetos são uma das dimensões da existência corporal e da vida cotidiana para a qual os estudos feministas do corpo chamam a atenção e na qual minha análise encontra grande fecundidade, na medida em que penso nas experiências e agência das mulheres zainichi como manifestadas pela via da relação entre a corporeidade e as afetividades.

Nas Relações internacionais, abriu-se um espaço para a chamada virada ou giro afetivo, na qual os estudiosos têm prestado cada vez mais atenção às emoções para observar e compreender fenômenos da política internacional (Åhäll, 2018). Os efeitos da guerra contínua, da tortura, do trauma e do terrorismo são exemplos de temas observados nesse ínterim, frente a uma lacuna analítica de epistemologias já existentes do campo (Clough, 2007). Se reconhece

que as emoções, sendo constitutivas dos sujeitos, estão presentes nas dimensões de política, poder e cooperação e, portanto, no fazer de Relações Internacionais.

Entretanto, como aponta Linda Åhäll em seu artigo *Affect as Methodology: Feminism and the Politics of Emotion*, “o que muitas vezes falta nessas conversas é o conhecimento feminista sobre o afeto, bem como discussões sobre metodologia” (2018, p. 36). A pesquisadora argumenta que os estudos feministas já estão insistindo no tema da relação entre afetos, corpo e política há um tempo e, mesmo assim, essas considerações são deixadas de lado no campo das Relações Internacionais.

Segundo ela, isso pode ser ilustrado a partir, por exemplo, do esforço teórico que há em separar afeto de emoção nesse movimento. No qual o afeto é frequentemente visto como algo que precede as emoções, considerado “um fluxo de ressonâncias, uma forma de comunicação emocional entre o corpo e a mente que nos influencia” (2018, p. 39). Nesse entendimento, o afeto é entendido como algo inconsciente, não-subjetivo e pré-pessoal – é colocado em contraste com as experiências emocionais que são conscientes e pessoais, identificadas como “sentimentos” (Åhäll, 2018). A autora também aponta como o foco no corpo que vem com o interesse no estudo dos afetos tem sido inspirado pela neurociência, “enquanto a história muito mais longa da teorização feminista sobre corpos e incorporação, sobre o pessoal, o emocional e o afetivo, muitas vezes permanece ignorada ou é abordada apenas superficialmente” (2018, p. 39). Esse foco nas “evidências concretas” que a neurociência pode trazer para o estudo das emoções, de acordo com Åhäll, advém de um pensamento que divide o emocional/racional e o ideacional/material; posição da qual ela se afasta teoricamente, posicionando seu entendimento junto de estudiosas feministas que criticam modelos de afeto que tentam ir “além da emoção”.

A insistência no afeto como algo diferente da emoção dessa forma corre o risco de reforçar uma lógica binária e de gênero entre um afeto móvel, impessoal e masculinizado e uma emoção contida, feminizada e pessoal [...]. Em outras palavras, a ênfase no afeto como algo pré-pessoal e “transumano” está universalizando, mas também masculinizando o afeto (Åhäll, 2018, p. 40).

Uma das teóricas que rejeitam a separação entre afeto e emoção, na Åhäll se baseia em Sara Ahmed, estudiosa feminista que é referência no estudo das emoções como políticas. Ahmed (2014) argumenta que os afetos não são pré-existentes aos sujeitos ou impessoais, mas sim parciais e contextuais, pois mesmo quando sentimos o mesmo sentimento, não o fazemos de forma igual – mas sim de acordo com nossa posição e contato com o mundo e com outros corpos e objetos. Essa perspectiva ajuda a entendermos “como somos afetados desta ou daquela maneira, por isto ou aquilo, mas também como esses julgamentos se mantêm ou se tornam

consensuais como percepções compartilhadas” (Ahmed, 2014, p. 208). Assim, a autora desafia a distinção entre afeto e emoção discutindo as emoções como “impressões”, evitando fazer distinguir categorias analíticas como sensação corporal, emoção e pensamento (Åhäll, 2018).

A partir dessas noções, se torna possível analisar por que certos corpos, com determinados marcadores sociais de diferença (gênero, raça, sexo), geram respostas afetivas diferentes em um determinado contexto em comparação com outros. Åhäll mobiliza as noções de Ahmed para argumentar como os afetos devem ser investigados a partir da perspectiva feminista: “O fato de os processos afetivos — tanto entre os corpos quanto dentro deles — já serem sociais significa, além disso, que isso tem tudo a ver com gênero” (Åhäll, 2018, p. 41).

Ela então argumenta que a hierarquia entre razão e emoção e subvalorização do feminino e dos feminismos nos estudos dos afetos também estão conectadas à ausência das experiências e representações femininas no campo científico – incluindo o das RI – e à sua opressão na sociedade de forma geral.

Because “emotion” is a term that has long been associated with the personal, the body, the feminine. As the constitutive other of “reason” (as well as the objective, the mind, the masculine) in Western, binary modes of thinking, “emotion” has been (and still is) a political strategy keeping women and the feminine out of politics and political spheres. As a result, much of feminist scholarship has worked to problematize binaries such as emotion/reason, mind/body, and domestic/international (Åhäll, 2018, p. 37).

Para Åhäll (2018), a exclusão da teoria, metodologia e/ou epistemologia feminista de qualquer engajamento com a virada afetiva e/ou o estudo dos corpos na política global é um movimento político. Ela procura argumentar que o conhecimento do feminismo para o estudo dos afetos, particularmente quando se trata de um viés metodológico, ainda é pouco estudado. Além de discorrer sobre a crítica feminista à teoria dos afetos, a autora apresenta uma abordagem metodológica feminista para se analisar a política dos afetos, na qual a discussão envolve tanto a representação dos sentimentos quanto os movimentos corporais identificados como afetivos. Apesar de não ser uma das autoras nas quais sustento meu trabalho, as contribuições de Åhäll me ajudam a justificar a mobilização da metodologia dos afetos pensando as experiências femininas.

2.4 Diálogos corporais

Priorizar as perspectivas do corpo e dos afetos para analisar um objeto nas Ciências Sociais é concordar teoricamente com a ruptura das principais dualidades do pensamento ocidental: “mente/corpo, sujeito/objeto, objetivo/subjetivo, objetivo/pré-objetivo,

passivo/ativo, racional/emocional, linguagem/experiência”, mais importante que isso, como salienta Esteban, é colocar essas separações em discussão (Esteban, 2013, p. 25-26). Pensar o corpo como entidade que encarna as regras sociais é superar a perspectiva de que essas normas se inscrevem no corpo, é sublinhar a dimensão das potencialidades desse corpo, é atribuir a ele sua própria capacidade de agir. Dessa forma,

El cuerpo es, así, considerado “un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social; asimismo, el cuerpo es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora (...) La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado más amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado” (Lyon y Barbalet, 1994 *apud* Esteban, 2013, p. 25).

Nesse sentido, o pensamento de Esteban reflete uma característica em comum entre as autoras que elenquei como o terreno no qual sustento minha pesquisa: a negação dessas separações. Para Ahmed (2014), por exemplo, o afeto e o corpo existem numa lógica de continuum, em que o corpo representa a dimensão sensorial ressonante dos significados e expressão. Nesse sentido, o corpo passa a ser uma reverberação dos afetos – a antropóloga defende uma visão de circulação das emoções, na qual elas apenas se concretizam no contato com o outro; tecendo, assim, um argumento que será central para o presente estudo: de que os afetos moldam as “superfícies” dos corpos individuais e coletivos. Sua lógica e a de Esteban, especificamente, recolocam a separação entre macro e microsocial, entendendo os dois como dimensões co-constitutivas, nas quais as experiências dos indivíduos são simultaneamente micro e macrosociais.

Por sua vez, Esteban (2013) defende que “os mandatos culturais sobre o corpo devem ser analisados nos seus contextos históricos e geográficos, no nível micro da experiência, mas também no nível dos macroprocessos sociais, políticos e econômicos” (p. 231). Ela argumenta que uma contribuição fundamental que a antropologia do corpo pode dar é a de demonstrar empiricamente que em meio às instâncias macrosociais como discursos e instituições, “vivem e agem corpos múltiplos e diversos que não é possível esquecer” (p. 30).

O trabalho de ambas as autoras coloca a discussão do corpo e dos afetos no nível do coletivo, do social, pensando a partir de uma lógica de singularização, que desloca a compreensão da experiência para além da díade universal/particular. O singular, diferentemente do particular, não remete a uma instância do universal, mas emerge como efeito de processos temporais de repetição que produzem diferença (Deleuze, 1968). Para Ahmed (2014), toda emoção que sentimos, além de ter como sua condição de existência a circulação entre eu e

outros, atravessa um processo de mediação que está ligado ao macrosocial. Nossos sentimentos, antes de serem sentidos efetivamente, são nomeados e mediados pela nossa sociabilização.

Um dos desafios que a presente pesquisa me trouxe foi o de me aprofundar no aspecto corpóreo da experiência das mulheres, deslocando, mas não me afastando totalmente do meu foco analítico anterior – o discursivo (Sentanin, 2023). Nesse sentido, percorri um caminho até entender a forma como eu queria tomar e analisar o corpo. Inicialmente, o entendimento de corpo no qual minha pesquisa se sustenta é, seguindo Foucault, do corpo como espaço em que o poder e a resistência se manifestam. Entretanto, busquei ir um pouco mais além dessa compreensão, percebendo que, para chegar às respostas que meu objeto pedia, seria necessário esticar um pouco mais a noção do que é e o que *pode ser* um corpo – a partir de suas capacidades. Ou seja, o corpo o qual eu busco investigar como agente, que é afetivo e performático – em consonância com os entendimentos de Butler e Esteban –, se diferencia do corpo de Foucault.

Mahmood (2005) parte das noções foucaultianas e de Butler, concordando principalmente com o aspecto da imanência do poder e na forma como ele age sobre os corpos, entretanto, se diferencia ao argumentar que a agência não precisa subverter esse mesmo poder. É nesse sentido que a autora se torna central para o presente trabalho: ao abrir o leque de possibilidades de agência para corpos que não partem de nenhum tipo de telos de liberação da dominação. Alio a essa perspectiva o pensamento de Esteban, no qual a autora, assim como Butler e Mahmood, faz vínculos com a ideia do corpo entendido como prática. Por outro lado, ela se envolve mais na discussão das afetividades que Mahmood, entendendo os afetos como indissociáveis da experiência corporal – tal qual Ahmed. Assim, Esteban me traz uma perspectiva mais íntima, oferecendo uma metodologia que pensa nas técnicas do corpo, também, como já salientei, considerando o corpo em meio às esferas micro e macrosociais simultaneamente.

Por isso, trago suas contribuições, pensando-as dentro da Antropologia Feminista. Esteban olha para o corpo como centro da reflexão social e antropológica, e o faz a partir de um recorte situado de gênero, dentro do entendimento de que um corpo sempre é generificado (Esteban, 2013). As noções de Saba Mahmood (2011) e sua conversa com Judith Butler (1993) sobre comportamento e expressão corporal também informam grandemente as reflexões aqui feitas, já que um dos meus objetivos é entender como processos de agência se dão amparados pelos afetos e através do tempo, reconstituindo identidades a partir de atos corporais.

Parto, portanto, de um certo entendimento de corpo para meu exercício teórico-analítico – a fim de entender como a agência das mulheres zainichi de primeira geração se constrói num terreno simultaneamente corporal e afetivo, ideia que desenvolverei ao longo do trabalho. Esse entendimento parte de algumas premissas – apoiadas pelas noções dos estudos de Butler (1993), Mahmood (2011), Esteban (2013), entre outras – que devem ser apontadas.

Primeiramente, o corpo é uma matéria que é *socialmente construída*, pois é atravessado, de diferentes formas, por normas, discursos e relações de poder. Depois, é importante salientar que me baseio numa noção de corpo *relacional*: que se constitui na relação com o outro e com seu ambiente e cultura. E, por último, o corpo também é *político* – pois ele é espaço onde a luta política acontece, principalmente quando falamos de gênero, poder e sexualidade. Como argumenta Esteban (2013), os sujeitos se constroem a partir de uma experiência corpórea situada, e, em consonância a isso, “a identidade de gênero é sempre uma identidade corporal” (2013, p. 15).

Em *Antropología del cuerpo*, Mari Luz Esteban (2013) desenha um arcabouço teórico do estudo do corpo nas Ciências Sociais e nos Feminismos e a trajetória de sua produção acadêmica até chegar no aporte teórico e metodológico dos itinerários corporais.

Defino os percursos corporais como processos vitais individuais, mas que sempre nos remetem a um coletivo, que ocorrem dentro de estruturas sociais concretas e nos quais atribuímos total centralidade às ações sociais dos sujeitos, entendidas como práticas corporais. O corpo é assim entendido como o lugar da vivência, do desejo, da reflexão, da resistência, da contestação e da mudança social, em diferentes encruzilhadas econômicas, políticas, sexuais, estéticas e intelectuais (Esteban, 2013, p. 58).

Esteban empresta e adapta o conceito de itinerário corporal de Francisco Ferrándiz (1995)⁵. Dentro dessa perspectiva, Esteban considera o corpo como “um nó de estrutura e ação” (2008, p. 136), no qual o corpo é prisioneiro dos dispositivos de dominação (Foucault), mas também é livre dos mesmos, “um corpo agente, sujeito”. A autora caracteriza essa abordagem como uma tentativa menos sociológica de se entender o ser humano, de forma menos cognitiva e robótica, “o que nos obriga a prestar atenção a aspectos da própria experiência (sensações físicas, esquemas sensoriais, emoções...) que permaneceram à margem das ciências sociais” (Esteban, 2008, p. 138) e, além disso, ajudam a integrar dimensões que são aparentemente contraditórias dos estudos das humanidades, como a estrutura social e a prática humana.

⁵ Especificamente da investigação na qual Ferrándiz detalha os processos de aprendizagem sensorial dos médiuns que participam do culto a Maria Lionza, na Venezuela.

Esteban (2008) propõe, assim, entendermos o gênero mais como o que fazemos (práticas corporais) do que com o que somos (identidades fixas culturalmente). Ela aglutina às contribuições teóricas de gênero de autoras como Judith Butler (1993) e Joan Scott (1986) um nível em que a materialidade está em interação íntima com os níveis institucionais, normativos, discursivos, ideológicos e simbólicos, no qual a experiência de ser mulher se produz por meio de atos corporais em interação contínua com outros corpos, atos que, segundo ela, “vão se modificando no tempo e no espaço” (p. 139).

Segundo Esteban (2008), ainda, o aporte teórico metodológico permite aprofundar o estudo das subjetividades do indivíduo, o que a autora descreve como um desafio para as Ciências Sociais (incluindo a Antropologia), que sempre colocaram ênfase nos grupos sociais e no cultural – mais no corpo social e político que no corpo individual. Aspecto que eu posiciono aqui também, como uma contribuição para as RI e perspectiva fundamental para essa pesquisa, que pretende investigar formas alternativas de compreender a agência política dos sujeitos. Por isso, os itinerários corporais farão parte da escolha teórico-metodológica do presente trabalho: a partir das experiências e atos corporais das mulheres zainichi, pensaremos como se dá sua agência e resistência política através do tempo.

Os itinerários corporais permitem observar a mudança e as transformações sociais advindas das margens do poder de uma forma alternativa, aplicando e aprofundando as contribuições de autores como Foucault e Gramsci, pois os itinerários têm como objetivo transcender “uma visão dual e restritiva [...] a partir da qual os atores sociais ou projetam as mudanças de forma estratégica, intencional, ‘racional’, ou são meros fantoches, seguidores acríticos dos mandatos culturais” (Esteban, 2008, p. 141). Para isso, Esteban se apoia na abordagem de Dolores Juliano (1992, 1998), que ela chama de uma visão “não vitimista”, na qual a antropóloga argentina estuda as subculturas de resistência femininas e sua capacidade de criar propostas alternativas para compensar sua situação de desvantagem social – “estratégias que muitas vezes permanecem invisíveis, mesmo para as próprias feministas” (2013, p. 39).

De forma parecida, Saba Mahmood (2011), em *Politics of Piety*, sugere “formas alternativas de pensar sobre a agência, especialmente no que se refere às capacidades *incorporadas* e aos meios de formação do sujeito” (2011, p. 17, grifo meu). Seu estudo se concentra no movimento *da'wa* de mulheres egípcias muçulmanas, no qual elas se engajam nos estudos do Alcorão e em levar a filosofia da devoção para seu dia a dia. Mahmood enquadra este como um movimento de agência feminina que se caracteriza como um dos projetos políticos que “não são apenas o resultado da organização da coalizão, da mobilização ideológica e da deliberação crítica”. Eles se baseiam em capacidades afetivas, éticas e sensíveis que muitas

vezes são ignoradas como consequentes para a análise da política” (2011, p. xiii). A autora conversa com Foucault e Butler para pensar nas microrresistências como instâncias produtivas do poder, e, especificamente nos mecanismos produtores de subjetividades: “Se o poder não funciona apenas para dominar ou oprimir os sujeitos existentes, mas também forma sujeitos, o que é essa formação?” (Butler, 1997 *apud* Mahmood, 2011, p. 18).

As formulações de Mahmood inspiram teoricamente as discussões do presente trabalho, principalmente sua noção de agência, que ela posiciona como alternativa aos entendimentos de resistência política da tradição e do pensamento liberal – incluindo os feminismos (Mahmood, 2011). Para a antropóloga, atos, práticas e capacidades corporais fazem parte desses processos de agência alternativos, que exigem essas manifestações. Em sua pesquisa, Mahmood investiga atos corporais das mulheres *da'wa*, como o uso do véu, como atos simbólicos a partir de um problema analítico e político que questiona “as concepções do corpo, da personalidade e da política que essas capacidades pressupõem, possibilitam e constroem” (2011, p. x). Ela explica que a preocupação do seu trabalho com a agência feminina tem menos a ver com descrevê-la, ou com o significado dessas práticas em si, e mais com pensar em como esses movimentos formam sujeitos, criam mundos e capacidades incorporadas.

Para Mahmood, assim como para Butler, o corpo possui a capacidade de realizar ações e práticas que refletem sua agência política. Butler (1993), entretanto, chama atenção para o poder subversivo que há nessas capacidades, quando os corpos invertem as normas que aprenderam a performar. Já Mahmood busca se afastar do sujeito político normativo calcado no binário resistência/subordinação que ela identifica no feminismo pós-estruturalista de Butler: “[...] essa linha de pesquisa omite dimensões da ação humana cujo status ético e político não se encaixa na lógica da repressão e da resistência” (2011, p. 14). Para Mahmood, a agência não pode ser um conceito fixo, mas deve ser situacional, e emergir por meio de uma “análise dos conceitos particulares que possibilitam modos específicos de ser, responsabilidade e efetividade” (2011, p. 14-15) – movimento este, que buscarei realizar no presente trabalho, tomando as experiências da mulheres zainichi como objeto de investigação.

Tomarei o entendimento de Mahmood de agência como parte da minha análise, entretanto, pensando a relação do corpo com o poder de uma forma um tanto diferente – que busco aterrar tanto nos entendimentos pós-estruturais e nas normas discursivas quanto nas experiências vividas pelas mulheres, numa noção de seu corpo como materialidade concreta e sensível, focando, principalmente, em suas afetividades. Nessa abordagem, informada pela Antropologia Feminista e, aqui, principalmente pelo trabalho de Esteban (2008, 2013), a ideia é de um sujeito que também é construído por sua experiência corpórea, além das normas

discursivas. Entendo que essa escolha se aproxima mais do que proponho metodologicamente e faz mais sentido para que eu alcance o objetivo central do meu trabalho.

A noção da performatividade é importante para Mahmood, pois ela analisa o uso do véu como ato corporal necessário para a agência política das mulheres egípcias. Entretanto, me baseio na noção de corpo a partir da experiência corporal, sensível e afetiva das mulheres zainichi – o ato corporal que analisarei a seguir está mais conectado ao seu próprio entendimento de existência e à resignificação, mesmo que inconsciente, do que as normas dizem sobre o seu corpo; às novas subjetividades que surgem a partir disso. Considero que o movimento de agência das mulheres zainichi não está tão evidente nas suas superfícies corporais, mas na persistência do seu espírito por meio da resiliência em um processo de sobrevivência material e subjetiva que é inerente às normas. Retomarei a discussão sobre agência, orientada pela abordagem de Mahmood e Butler, após o exercício dos itinerários, com o objetivo de que essa visão metodológica nutra a argumentação teórica que a seguirá.

3 고생 (Kosaeng)

— 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?

(Pachinko, Min Jin Lee)

O sofrimento é o tema principal das histórias de vida das mulheres zainichi de primeira geração, de acordo com Kim-Wachutka. Ao contar sobre essas experiências, as mulheres fazem uso da palavra *kosaeng*, que 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) afirma que a primeira evidência escrita da palavra coreana parece vir do texto de cânticos budista *Yōmbul pogwōn mun* de 1704: “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, abrigando 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). Isso pois, para essas mulheres, o sofrimento é uma experiência inerente às condições nas quais elas nasceram ou com as quais se depararam ao longo da vida. Em meio a isso, a crença de que sofrer é, simplesmente, o destino de alguém que nasceu mulher.

Esses são alguns dos apontamentos trazidos na pesquisa da jornalista coreana Jackie J. Kim-Wachutka (2005, 2019, 2023). A partir de entrevistas em profundidade que são parte de um trabalho acadêmico de anos, ela traça conclusões sobre aspectos definidores da identidade dessas mulheres, apontando como o sofrimento é central para suas histórias de vida – narrativas essas que refletem a forma como as mulheres se enxergam como indivíduos, no que vou me referir aqui como *self*⁶. A visão que essas mulheres possuem de si mesmas é o que interessa a este trabalho e o que irei descrever neste capítulo, pois é na mudança de parte dessa auto-

⁶ Conceito 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 e Heatherton, 2002). 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.

imagem – mesmo que sutil – que eu localizarei um movimento de agência política das mulheres zainichi.

Entretanto, esse processo de transformação do *self* das mulheres está longe de ser simples ou unidimensional. Para entendê-lo melhor, é necessário olhar para as configurações sociais e subjetivas que formaram a identidade das mulheres zainichi. Em minha monografia (Sentanin, 2023), eu analiso principalmente o papel do patriarcado neoconfucionista nesse processo, e cuidarei de alguns conceitos desse sistema filosófico mais tarde. Contudo, devemos entender, num primeiro momento, que o Neoconfucionismo deriva do Confucionismo – filosofia que posicionou, desde muitos séculos atrás, as mulheres como seres secundários e que devem viver completamente em função da família, abdicando de suas próprias necessidades – físicas e/ou subjetivas – em razão da manutenção e cuidado daqueles que estão hierarquicamente posicionados acima delas na sociedade: os homens e os mais velhos. Outro fator é importante nessa inflexão: O fatalismo cultural, tradicional da cultura coreana também influencia nesse processo, principalmente as crenças popular-religiosas coreanas de que a vida já foi escrita antes do nascimento e de que seu destino não pode ser evitado; ideias expressas pelas mulheres em seus relatos principalmente na palavra coreana para destino (*P'alcha*), mas contidas em provérbios populares como "*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).

Kim-Wachutka afirma que junto dessas perspectivas tradicionais de sua cultura sobre o papel das mulheres na sociedade, suas circunstâncias como migrantes analfabetas e não-educadas no Japão resultou na apresentação de dois *selves* 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*⁷" (Kim-Wachutka, 2019, p. 21). 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* é passar a vida sofrendo e se sacrificando. Kim-Wachutka (2019, p. 22) chama atenção para a cosmologia que as forma como mulheres e envolve suas falas: a crença de estarem fadadas a vivenciar algo pré-determinado pelo destino se dá em razão do fato de simplesmente terem nascido mulheres. Para essas mulheres, os significados colados à ideia de destino são atravessados por vivências ligadas ao gênero e, mais significativamente que tudo, a vivências ligadas ao sofrimento.

⁷ *Kuro*: (Jp) problemas, dificuldades; a palavra em japonês para *kosaeng*.

A pesquisadora chegou a uma conclusão importante para a presente pesquisa quando, em seu trabalho, afirmou que o processo de verbalização de seus relatos de vida 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” (Kim-Wachutka, 2019, p. 23). É nessa elevação da autoimagem que pretendo me deter analiticamente, ao buscar nos relatos das mulheres descrições de memórias específicas que indiquem momentos de inflexão da sua subjetividade.

O ponto de partida para identificar e analisar esse movimento de agência será o próprio corpo das mulheres, revisto a partir de cenas de suas memórias por meio de suas próprias palavras. Mais especificamente, as experiências corporais de dor e sofrimento relatadas pelas mulheres zainichi de 1ª geração em parte das entrevistas que formam a dissertação de Kim-Wachutka: *Hidden Treasures: Lives of First-Generation Korean Women in Japan*⁸. Esses relatos foram objeto de análise na minha monografia (Sentanin, 2023), na qual analisei como o sofrimento se tornou parte constituinte de uma identidade coletiva que as mulheres trazem à tona em suas narrativas. Aqui, entretanto, parte dessas histórias serão relidas sob a égide de novos objetivos de pesquisa, com o apoio de outras referências da literatura feminista, principalmente Saba Mahmood e Mari Luz Esteban; recortados e analisados seguindo a metodologia específica do itinerário corporal, na busca por identificar processos de resignificação subjetiva a partir das experiências corporais relatadas.

3.1 Itinerários corporais das mulheres zainichi issei

Em *Antropologia del Cuerpo*, Esteban faz itinerários corporais de homens e mulheres que trabalham com seu corpo, como atletas e modelos. Ela analisa o processo por meio do qual fatores como a performatividade e o trabalho corporal dessas pessoas realizaram uma autotransformação na maneira em como elas enxergam suas identidades de gênero.

Os itinerários como feitos por Esteban são individuais e acompanham as pessoas de perto, a partir de uma perspectiva íntima e voltada para os sentidos e práticas corporais a fim de identificar os processos de mudança a partir desses corpos, tendo em vista as micro e macro estruturas sociais nas quais aquele corpo está inserido. Aqui, eu farei esse exercício com um recorte de relatos de vida de 5 mulheres zainichi de primeira geração, entretanto, de forma mais

⁸ Tesouros Ocultos: Vidas de mulheres coreanas de primeira geração no Japão (tradução livre).

reduzida do que os itinerários como propostos por Esteban. Primeiramente, por uma questão de espaço, mas também pensando nos objetivos do presente trabalho.

Trago os itinerários corporais individuais dessas mulheres aqui como um recurso analítico para entender um processo maior e coletivo, principalmente para apoiar o entendimento de um movimento de formação de um corpo feminino que é formado e alimentado pelos afetos de diferentes gerações. Nesse sentido, as experiências corporais das mulheres zainichi de primeira geração representam um primeiro momento de transformação e agência, que alimentará uma consciência coletiva que é simultaneamente afetiva e corporal, manifestada nas mulheres das próximas gerações – suas filhas e netas. Assim, preferi manter os itinerários relativamente breves, para abranger uma diversidade de experiências maior a fim de ilustrar a hipótese na qual esse trabalho se centra.

Interpreto que a metodologia de Esteban abre espaço para essa adaptação, como ela mesmo aponta, o itinerário corporal comporta diferentes formas de elaboração; desde que se leve em conta três elementos: “[...] *quem o escreve* - narrador(a) em primeira ou terceira pessoa -, *com que finalidade e qual(is) é(são) o(s) tema(s)* em torno do(s) qual(is) se articula; aspectos que iremos analisar e relacionar ao longo desta seção” (Esteban, 2008, p. 146, grifo meu). Assim, *quem* está escrevendo esses itinerários em terceira pessoa sou eu, pesquisadora feminista das Relações Internacionais, em contato com o material etnográfico mobilizado há pelo menos quatro anos, interessada em observar, dessa vez, as transformações na subjetividade das mulheres e a agência que surge nesse processo por meio da lente da teoria dos afetos. O *tema* sob o qual organizo a análise é, inicialmente, a agência política nascente nas mulheres a partir de suas experiências corporais de dor e sofrimento. E, como já explicado, me empenho em fazer esses itinerários *para* alcançar objetivos específicos da presente investigação.

Cada itinerário se concentrará em um aspecto específico de entendimento e transformação da subjetividade por meio da experiência corporal de cada mulher. Devemos ter em mente, entretanto, que mesmo partindo de experiências individuais diferentes essas mulheres vêm de um cenário cultural e étnico semelhante. Apesar das eventuais disparidades econômicas e sociais em seus passados na Coreia – ao chegarem no Japão e serem colocadas na posição de mulheres diaspóricas e não-pertencentes, suas dificuldades se encontram num campo comum. Esse campo abrange principalmente as condições de pobreza, trabalho manual e violência doméstica e étnica.

Como orienta Esteban, ao fazer um itinerário corporal, o pesquisador deve se esforçar para integrar os conteúdos individuais, que são totalmente pessoais e intransferíveis, com as características do contexto em que se dão. Para a estudiosa, os estudos etnográficos precisam

nos mostrar os elementos macro e microssociais das vidas que são comentadas (Esteban, 2008, p. 148). Por isso,

Uma vez identificados esses e outros eixos de análise, seria necessário organizá-los e situá-los em “cenas” concretas que possam ser descritas de forma detalhada; ou seja, selecionam-se situações que sejam significativas para o que se pretende mostrar, mas priorizando na descrição as sensações e práticas corporais/físicas possíveis; por exemplo, formas de se vestir, de andar, de se enfeitar, de se mover, de desfrutar, de sentir medo, vulnerabilidade [...] (Esteban, 2008, p. 148).

O que une os relatos das mulheres não é apenas o fato de dividirem esse espaço entre os dois países, mas as experiências de sofrimento que essa mudança trouxe para suas vidas. Segundo Jackie J. Kim, sofrer é, para essas mulheres, uma experiência inerente às condições nas quais elas nasceram ou condições com as quais se depararam ao longo da vida. Como já expliquei, isso se dá por conta de sua cosmologia como mulheres numa cultura fatalista e neoconfucionista e, mais tarde, diaspóricas. Jackie afirma que, ao perguntar para as mulheres sobre sua vida, elas começavam os relatos descrevendo o *kosaeng* que suportaram principalmente para o benefício de seus filhos e para manter a família unida.

Dessa forma, de acordo com as observações de Kim-Wachutka, posiciono o sofrimento, corporal e afetivo, como o elo temático das vivências das mulheres zainichi de primeira geração. Mas não apenas ele será o tema por meio do qual farei os itinerários, como o momento de inflexão no *self* que Kim-Wachutka igualmente observou nas entrevistas. A pesquisadora, em contato pessoal com essas mulheres e com suas histórias, notou o uso de um vocabulário específico utilizado para as narrações do passado das entrevistadas. Assim como o uso recorrente da palavra coreana para sofrimento (*kosaeng*) Kim-Wachutka aponta para o uso de “termos culturais específicos usados repetidamente nas narrativas das mulheres” (2019, p. 23), como a palavra para destino (*p'alcha*), sacrifício (*hisaeng*) e suportar (*gaman*). De acordo com a estudiosa, esses termos “tinham como objetivo validar a existência das mulheres e dar-lhe significado” (2019, p. 23).

Por exemplo, um pronunciamento comum dentre as mulheres é “*yoku yatte kita*” (“eu fiz o meu melhor”), declaração reflexiva que, para Kim-Wachutka, criou uma personalidade para essas mulheres através de suas histórias, já que “falar sobre sua capacidade de suportar dificuldades lhes deu uma sensação de poder e validação [...]” (2019, p. 23). Para a pesquisadora, essa personalidade – esse novo *self* que surge a partir das reflexões dessas mulheres, é o resultado da fusão de dois lados da existência dessas mulheres:

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, grifo da autora).

Por meio da mobilização desses relatos através da metodologia dos itinerários corporais, quero me ater a esse aspecto específico apontado por Kim-Wachutka (2019) – do movimento e mudança que tomou espaço nas identidades das mulheres *zainichi* de primeira geração (*issei*). De mulheres que são marginalizadas, mas que encontraram na sua força e capacidade de prover e cuidar da família uma forma de sua existência e validá-la subjetivamente. Contudo, mesmo apoiando-me nas conclusões e no olhar de Kim-Wachutka, minha análise se sustentará não tanto na observação do vocabulário das mulheres, mas das descrições de suas experiências corporais de dor e sofrimento.

Esse processo de mudança, mesmo apontado por Kim-Wachutka como algo em comum entre as mulheres de primeira geração, está longe de ser simples ou uma experiência homogênea – tanto entre as 10 entrevistadas por Kim-Wachutka, quanto entre as outras mulheres *zainichi* que não chegaram a ter sua história documentada. Elas nasceram em classes sociais diferentes na Coreia, se casaram com homens diferentes e migraram para lugares diferentes do Japão. Entretanto, a maneira como abordam os caminhos que suas vidas tomaram, as explicações por meio das quais elas relatam os horrores que viveram todos os dias e, principalmente, o propósito que elas identificam nas suas trajetórias são noções compartilhadas coletivamente, no que considero um nível intersubjetivo.

As mulheres verbalizam a palavra *kosaeng* de forma coletiva pois por meio dela há uma identificação das 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. Nas suas diferenças, portanto, elas se reconhecem entre si: como mulheres que, mesmo incapazes de escapar de uma vida de sofrimento, sobreviveram a esse processo e nele se reinventaram subjetivamente.

3.3.1 Koda Sumi

Sumi nasceu em 1916, na cidade de Jinju – as memórias de sua infância já povoadas pela invasão japonesa, que começou oficialmente em 1910. Ela se casou com 17 anos, se mudou para a vila do marido e, por volta de um pouco mais de um ano depois, eles migraram para o Japão. Sumi relata sobre a dor de não ter um relacionamento afetivo amoroso com seu marido, ressaltando como seu *kosaeng* se deu não por falta do que comer ou de onde morar, mas pela falta de afeto.

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. I would just cook and then whenever he thought the meal was ready, he would sit at the table. Whenever I brought out the bed sheets, if the blanket was too thin for him, he would just go and get another blanket. We said hardly a word to each other. Ha, ha... (she laughs quietly) (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 26).

Em seu relato, Sumi fala de diversos motivos de sofrimento na sua vida – a relação sem amor com o marido é uma delas, mas não a principal. Ela e o marido conseguiram manter negócios no Japão, como salões de pachinko, o que lhes permitiu ter uma vida material relativamente boa comparada a de outros zainichi, incluindo outras entrevistadas. Mas Sumi relata várias vezes o quanto ela trabalhou para cuidar das tarefas administrativas e de manutenção dos negócios, incluindo a limpeza dos locais e das roupas dos funcionários e sua alimentação, ao mesmo tempo em que cuidava da casa e das crianças. Assim como ela, todas as entrevistadas tinham rotinas pelo menos duplas de trabalho manual exaustivo, doméstico e não-doméstico.

After coming to Japan, I suffered quite a bit. We did have food and clothing, but I had to work so hard in order to survive. I had to work in all of our stores and factories, and especially I had to work hard to take care of all of our workers. We had to be able to read and write and take care of all the paperwork for our businesses, but I couldn't do that. I always had to ask others about everything, and that was one of the hardest things. When I was young in Japan, I was so busy trying to make a living that I had no time to study Japanese (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 25).

A condição de Sumi, entretanto, era agravada por fatores específicos como a barreira do idioma. A maioria das mulheres zainichi eram analfabetas, pois desde a infância na Coreia não lhes era permitido estudar. Ao chegar no Japão, muitas não tinham tempo para aprender o japonês, seu tempo era ocupado totalmente pelas jornadas de trabalho e pela criação dos filhos e outros membros da família, principalmente dos idosos. Assim eram os costumes tradicionais

coreanos, que seguiam a filosofia e valores neoconfucionistas. Seus corpos eram submetidos a uma grande quantidade de trabalho braçal, que não se equiparava com a vida que tinham antes na Coreia – ou por serem de uma classe social aristocrática, ou por viverem no campo. A mudança para os guetos nas cidades japonesas, onde crescia cada dia mais a indústria e urbanização, demandou dessas mulheres um esforço físico e emocional extenuante.

At that time there was no running water in places such as Mitsuke or Nagaoka. So every morning I carried big buckets and fetched water from the nearby river. I took the men's clothes down to the river, washed the whole load, and then dragged it back and hung it up to dry (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 25).

Apesar de sua história compor uma rede complexa de experiências corpóreas de sofrimento que poderiam ser dispostas aqui, sendo o trabalho manual apenas uma delas, existe uma passagem que se sobressai dentre as outras: seus relatos de parto. Logo ao iniciar sua história, Sumi conta: *“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 apud Kim-Wachutka, 2005, p. 20). Quando conta sobre a má relação amorosa que tinha com o marido, ela ressalta que isso nunca foi um problema para a concepção dos seus filhos.

But yeah, you're right, we still had eight children. 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 halmōni makes the children for you (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 26).

De acordo com a explicação de Kim-Wachutka (2019, p. 29), a *Samshin halmōni* (“velha senhora/avó Samshin”) é uma deidade doméstica, que incorpora o espírito da fertilidade e protege as crianças. Essa fala de Sumi demonstra um aspecto importante para a presente reflexão – o de que as subjetividades das mulheres zainichi advém de uma cosmologia particular, circunscrita na cultura coreana confucionista, de que seu destino como mulher não pode ser evitado, e, esse destino é, irrevogavelmente, viver uma vida de sofrimento (Kim-Wachutka, 2019; Sentanin, 2023).

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 parte de seu destino como mulher. Não apenas destino, mas seu mais importante dever dentro da nação coreana, sendo na Coreia ou no Japão – o dever de gerar e cuidar desses filhos, mais especificamente, gerar filhos homens. E, nesse sentido, um dever que era única e exclusivamente seu. Por isso, a maioria dos relatos de maternidade das

entrevistadas como Sumi trazem momentos de solidão e sobrecarga física e emocional do corpo. Os momentos de maior dor e sofrimento, como conta Sumi, eram os que ela dava a luz completamente sozinha no meio da noite.

Whenever I had children, I had them by myself. My children were all breeched⁹, 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. 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. 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 (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 27).

O Neoconfucionismo vigorou como ideologia oficial na Coreia por 500 anos, não tanto uma religião, mas um sistema filosófico com uma cartilha de valores morais e comportamentais estrita. Um aspecto de sua filosofia que aqui nos interessa é o do controle dos corpos. Em *Neo-Confucian Body Techniques: Women's Bodies in Korea's Consumer Society*, a filósofa Taeyon Kim explica que o corpo neoconfucionista 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). 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). Temos, a partir disso, um vislumbre de parte dos valores culturais que ainda vigoram em países do Leste Asiático, que tiveram suas sociedades e sistemas políticos formados sob a base dessa filosofia – que prescreve a priorização do coletivo acima do indivíduo.

Murphy e Stapleton (2012, p. 35), por exemplo, 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". Os estudiosos acrescentam que o Confucionismo, no geral, atinge um "equilíbrio interessante entre fornecer espaço para autodesenvolvimento ou cultivo individual e, portanto, realização,

⁹ Sumi se refere aos seus bebês como "pélvicos", por conta da 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.

por um lado, e por outro a sujeição do indivíduo ao bem maior da família e da sociedade" (Murphy; Stapleton, 2012, 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 cultivação 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 contexto, a mulher é mais corpo que sujeito – é um corpo impessoalizado (Kim, 2003).

Kim (2003) 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). De acordo com ela, "as mulheres eram principalmente corpos, mas esses corpos eram principalmente invisíveis" (Kim, 2003, p. 101).

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. Como aponta Kim (2003), as mulheres eram consideradas inferiores aos homens pois não carregavam a força doadora da vida (*Qi*). "Acreditava-se que as mulheres eram receptáculos passivos da vida que os homens neles implantaram; elas não tinham papel ativo na criação da vida" (Yoon, 1990 *apud* Kim, 2003, p. 100).

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 apud Kim-Wachutka, 2005, p. 27).

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... (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 27-28).

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 born upside down, and another daughter was bom upside down and died"* (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 27).

A experiência corporal de dor de Sumi passa a ser reinterpretada pela mulher, que, mesmo advinda de uma cultura cujo discurso dominante ensina que seu corpo é um agente passivo da criação da vida, um mero receptáculo da energia masculina, observa sua solidão naquele momento e entende que ela teve força para sobreviver, pois era “uma pessoa daqueles tempos”.

For me, in my life I have overcome so many en-counters with death. I would just do the only thing that I could, and that was to gaman¹⁰, 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. But now, my life is almost over. The time is coming soon. I think it's coming quite soon. You know, it's amazing that I have come to live so long (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 28).

Para ela, o sofrimento sempre fez parte da sua vida de forma inevitável, pensar nessa inevitabilidade a conforta, assim como às outras entrevistadas. Ela, entretanto, reconhece sua força e resiliência, interpretando sua capacidade de passar por essas experiências de sofrimento como podendo ser explicadas por essa mesma mentalidade, mas também pelo meio e contexto

¹⁰ “*Gaman*: (Jp) paciência, resistência, perseverança, abnegação” (Kim-Wachutka, 2005, p. 178).

histórico em que ela viveu. Suas palavras conectam isso também às experiências corporais de trabalho pesado.

When I think about it now, I wonder how I was able to survive... I wonder how I managed. Now when I watch TV, I think that people really lead an easy life these days. Young women now can't live in the times that I did—there is no way they can do that kind of work. There were so many things to do that even if I fell ill, there was absolutely no way I could lie down. Times have really changed (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 26).

I guess the hardest thing 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'ama¹¹? Whatever happens, you just have to ch'ama (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 28).

Em sua reflexão final, Sumi declara que sua única força foi conseguir suportar as condições e experiências as quais viveu, principalmente o trabalho de cuidado pelo qual ela era responsável. É importante apontar que quando as mulheres falam sobre suportar, elas estão se referindo à suportar as dificuldades que vieram tanto de seu destino como mulheres, quanto de seu destino como mulheres diaspóricas, tendo migrado para o Japão. Isso está refletido, por exemplo, no fato de que a palavra para suportar mais utilizada pelas mulheres é uma palavra do japonês (*gaman*), mesmo quando elas estão contando suas histórias em coreano. Sumi resgata a palavra em coreano (*ch'ama*), mas esta não é a primeira que escapa no contar da sua história de vida.

O sentido ligado ao ato de suportar que as mulheres zainichi evocam é o de renegar a si mesmo em favor do cuidado do outro. E essas mulheres fizeram isso principalmente por meio do seu corpo, ao usá-lo até a exaustão no trabalho que permitia sustentar a casa financeiramente, mas também no trabalho de cuidado; ou como Sumi, ao realizar seus partos, gestando, parindo e cuidando dos filhos completamente sozinha – tendo apenas na força do seu corpo, e, mais tarde, na resiliência da sua identidade, algo no que se apoiar física e mentalmente.

Essa mentalidade estava conectada à “feminilidade adequada” existente como norma social dentro da cultura coreana, que “exigia que a mulher se sacrificasse sem remorso e suportasse qualquer desconforto que acompanhasse a dedicação de si mesma ao bem dos outros” (Kim-Wachutka, 2019, p. 22). De acordo com Kim-Wachutka, desde crianças essas mulheres tinham consciência dos papéis e limites definidos para seu gênero: “Elas sabiam que,

¹¹ “Ch'ama: (Cor.) suportar, tolerar, aguentar” (Kim-Wachutka, 2005, p. 177).

como filhas e mulheres, não tinham direito à educação, à propriedade ou à herança. Suportar e superar o sofrimento tornou-se uma forma de aumentar seu senso de identidade" (2019, p. 22).

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 *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 29).

Sumi atribui, ao final de seu relato, que é por conta do sofrimento que ela viveu por tanto tempo. Ela reconhece sua resiliência, mesmo que não de uma forma orgulhosa – pois para ela, como já vimos, essas foram condições inevitáveis da sua vida. Entretanto, ela repete para si mesma que fez o seu melhor, que deu o máximo de si – mesmo passando por tempos difíceis, ela olha para seu sofrimento como principal força, como o que lhe competiu a capacidade de sobreviver.

3.3.2 Jung Bun-ki

Bun-ki nasceu em 1918 – “*At that time, Korea was a Japanese colony*” (Jung Bun-ki *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 5). Dentre as memórias da infância, ela relata como sua família perdeu as terras para os japoneses. Como explica Kim-Wachutka (2005), nos primeiros anos de dominação japonesa, a Coreia passou por reformas agrárias de grande alcance por meio da reorganização das terras agrícolas – terras como as da família de Bun-ki. Antes de se tornar território japonês em 1910, a península era essencialmente uma sociedade rural e aristocrática, enquanto o Japão passava por um período de modernização industrial. O controle das terras que eram posse da aristocracia coreana e dos trabalhadores rurais passou a ser administrado pelas políticas econômicas japonesas, que exigiam que os proprietários identificassem, codificassem e registrassem suas terras. Entretanto, como aponta Kim-Wachutka (2005, p. 17) os arrendatários coreanos eram ignorantes sobre as novas leis ou não tinham condição de pagar um aluguel que subia cada vez mais de preço e, por isso, muitos deles foram despejados – ou, como no caso do pai de Bun-ki, arbitrariamente presos.

Uma memória que parece assombrar a história de sua vida é a da morte do pai: “*Originally, my family owned a lot of farmland. My father took care of all of the properties, until he was taken away by the Japanese and put in prison for four years and eight months. Finally he was released, but soon afterward he passed away*” (Jung Bun-ki *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 5). Bun-ki guarda as memórias de um processo de colonização ao contar

não somente sobre suas experiências corporais, mas as de sua família; como na memória de seu avô chegando em casa com as roupas tradicionais coreanas sujas de tinta:

You know, in Ko-rea, 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 (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 6).

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*). A memória da discriminação ou proibição do uso das roupas tradicionais está presente em vários dos relatos das entrevistadas – tanto na Coreia colonizada, quanto no Japão. O uso das roupas tradicionais era um dos marcadores sociais para os coreanos, assim como o uso do idioma coreano, os bairros em que eles viviam, as escolas que seus filhos frequentavam e a comida que cozinhavam, consumiam e vendiam nos mercados japoneses, como o *kimchi*¹². Tudo isso configura um tipo de racismo que separa e hierarquiza pela etnia, cultura e nacionalidade, em vez de simplesmente pelas diferenças físicas entre os dois povos.

A questão da discriminação contra os coreanos no Japão é entendida majoritariamente dessa forma pois, segundo Itagaki (2015), na Coreia colonial, as características físicas não eram o que marcaram essa diferença social. 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).

¹² O *kimchi* é um prato tradicional coreano de vegetais fermentados e surgiu na Coreia por volta do século VII, 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. Kim-Wachutka (2019) o caracteriza como um alimento étnico, pois ele não apenas trazia memórias da Coreia para os zainichi, mas o cheiro forte que permanecia em suas roupas pelo contato com o alimento era algo pelo qual os japoneses diferenciavam e discriminavam os coreanos.

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.

Bun-ki conta que na época ela tinha apenas 6 anos e por isso não entendia bem o que estava acontecendo, mas ela detalha com clareza alguns aspectos da experiência, como o fato de que o corpo do pai tinha que ficar dentro de casa para os rituais de luto e, por isso, a família colocava um pote de feijão no fogo para disfarçar o cheiro. A criança Bun-ki não sabia bem o que se passava, mas em seu corpo ficaram sensações como o cheiro do corpo do pai e dos feijões – e, acima de tudo, a memória do sofrimento da mãe. *“When my father stopped breathing ... my mother said she wanted to die together with him. [...] At that time I didn’t know what was happening, I just remember hold-ing on to my mother and crying as she kept saying that she wanted to die, too”* (Jung Bun-ki *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 5).

Aos 16, Bun-ki se casa, mesmo contra sua vontade. Ela conta sobre a experiência de sair da casa dos pais e se tornar parte da família do marido para sempre – e que era assim que ditavam os costumes *yangban*, a classe social mais alta na sociedade da Dinastia Joseon (1392-1910). 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). Naquele tempo, na Coreia, as mulheres mais novas que se juntavam às famílias após o casamento se tornavam as responsáveis pelo cuidado de toda a casa e toda a família, de acordo com os costumes neoconfucionistas. Esse sistema de valores influenciou na vida de todas as mulheres entrevistadas por Kim-Wachutka, entretanto, no caso de Bun-Ki, que cresceram no âmbito de uma casa *yangban*, entende-se que sua família as submeteu a um ambiente com valores muito rígidos. Por ela vir de uma família nobre e ter se casado dentro da mesma classe social, os costumes eram seguidos ainda mais estritamente – sendo o maior dentre eles a forte separação dos papéis de gênero e hierarquização social por gênero e idade.

O sistema de valores neoconfucionista controlava os corpos femininos de forma a garantir a castidade e “devoção da esposa a um marido ou seja, a um grupo de descendência”, pois apenas por meio do legado de um sobrenome masculino geraria-se descendência, e seria possível haver continuidade dentro de uma família. Os aparatos para garantir o controle sobre os corpos femininos eram ideológicos, como o manual para jovens mulheres *Naehoon*,

inspirado em textos chineses e codificado pela rainha Han Sohyunwanghoo em 1475 (Han; Ling, 1998). Esses aparatos também eram legais e institucionais, desde a proibição de segundos casamentos até leis que recompensavam viúvas que não se casavam após a morte de seus maridos (Shim, 2001).

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 apud Deuchler, 1992). Assim, o conceito de mulher como sujeito não tem lugar no confucionismo (Shim, 2001, p. 137).

Como já trazido aqui, a partir do estudo de Kim (2003) entendemos que o corpo das mulheres no neoconfucionismo é um corpo que serve totalmente às necessidades da família, seja através do cuidado do corpo familiar ou pelo seu valor como corpo capaz de gerar filhos. A história de Bun-ki traz muito claramente momentos que ilustram como sua vida foi regida por essas condutas. Seu relato é cheio de momentos que ficaram gravados no seu corpo através dos sentidos, de ter sido a pessoa responsável pelo cuidado de uma família de estranhos – desde ter que lavar todas as roupas – *“I was the new daughter-in-law, and I was to do the laundry of his family and even of their distant relatives within the neighborhood — adults, children, and everyone, all brought their laundry”* – até cuidar dos doentes: *“Did I tell you that a few years before my father-in-law passed away, while my husband was in Japan, I cured his illness”* (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 8).

Nessa memória em específico, ela conta como o sogro foi picado por uma vespa e o ferimento infeccionou. Como eles viviam no campo, não havia médicos por perto e a própria Bun-ki se encarregou de cuidar da situação.

One day the pain in his foot seemed unbearable, so I took a small knife and made a cut in the infected area. As expected, yellow pus gorged out, and since it had to be removed in order for the infection to heal, I put my mouth on the infected area and sucked out the pus. I continued to suck out the yellow mucus until there was nothing but blood left in my spit. I did this for several days (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 8).

A experiência permaneceu inscrita em seu corpo por anos: *“Afterward, no matter how much I washed out my mouth, I couldn’t get rid of that taste for a long while. I can still smell that awful taste in my mouth as I tell you this now”* (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 8). Bun-ki se muda para o Japão para juntar-se ao marido apenas após alguns anos de casamento, em 1944. Então, ela já tinha duas filhas. Lá, ela tem outro filho e conta sobre passar o último ano da guerra nas montanhas produzindo e vendendo carvão. Com o fim da guerra,

Bun-ki conta sobre as dificuldades que passou, pois a comida era escassa e ela não tinha parentes no Japão para ajudá-la. Além disso, ela ainda tinha que enviar dinheiro para a sogra na Coreia. Por volta dos 30 anos, ela se estabelece em Niigata, não sem dificuldades financeiras. Por um tempo, ela vendeu álcool ilegal – um negócio que era comum dentre os zainichi no Japão, mas foi denunciada pelos vizinhos e a polícia japonesa levou seu marido, junto com todas as coisas que eles tinham em casa. Ela conta como se sentiu mal e envergonhada frente aos seus filhos por ter falido o negócio de sabão e mal ser capaz de sustentar a casa com o marido na prisão.

My children really tried so hard... But as for me, I was so embarrassed. Failing in our soap business and my husband in jail... Every time I left the house, our former employees would call me respectfully, "oku-san, oku-san, Mrs., Mrs." I was so embarrassed that I couldn't stand it. For me, I really thought countless times of ending it all and dying... Ahh... (she sighs quietly) (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 13).

A partir desse ponto, Bun-ki se aprofunda em seus sentimentos e descreve o sofrimento pelo qual passou durante esse período, incluindo as menções a seus pensamentos suicidas. *"It was too hard to take. It was so hard to endure. Often I went to the nearby sea and I thought about walking into it and never turning back. When I considered only myself, then I thought I should just go ahead and end this miserable life"* (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 13). Ela menciona, entretanto, que pensar sobre a dificuldade que os filhos viveriam a impedia de tirar sua própria vida:

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. I can't really say that there was one particular reason, but it was just so hard — trying to make ends meet and feeling so alone... (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 13).

Bun-ki conta que os filhos a fizeram mudar de perspectiva e suportar a dor e sofrimento pela qual ela passava. *"Then, one day I thought for a long time. Here was my child trying so hard to make ends meet, and I thought to myself, how ridiculous I was for feeling so embarrassed about our situation [...] I had to make a living, never mind what people thought."* Assim, ela recomeçou mais uma vez com a ajuda das filhas: *"After that, my two daughters and I went around to pick up scraps of metal and iron"* (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 13). Durante a Guerra da Coreia (1950-1953), pedaços de metal e ferro estavam em grande demanda para a produção de armas e equipamentos de guerra. Por isso, muitos coreanos coletavam e vendiam metal para reciclagem (Kim-Wachutka, 2005).

Later, whenever something was bothering me—I would think about that time. You know, you live your whole life and there can't only be good things, and there are so many regrets... I guess nothing good comes out of regret. 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... (Jung Bun-ki apud Kim-Wachutka, 2005, p. 5).

As lembranças de Bun-ki sobre sua infância na Coreia colonizada a acompanharam durante toda a vida que ela construiu no Japão. Nos momentos difíceis que ela enfrentou, as memórias do sofrimento da mãe a consolavam. E quando ela mesma pensou em tirar a própria vida, seu corpo se desdobra em algo a mais que apenas um indivíduo que começa e termina em si próprio – mas ele compartilha a dor das ideias suicidas de sua mãe e a resiliência e vontade de viver de seus filhos, que são por quem esse mesmo corpo continua vivo apesar de não aguentar mais.

3.3.3 Kang Yang-Ok

Yang-Ok nasceu em 1910, na ilha de Jeju – província autônoma ao sul do território coreano. Sua mãe se separou do pai quando Yang-Ok ainda era criança, e foi para o Japão trabalhar, por isso ela foi criada pelos avós maternos – especialmente pela avó. *“Although my mother separated from my father, she never remarried. She lived with me until she died, depending on me, her only child. Believing only in me...”* (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 79). Ela ressalta a solidão de não ter uma família completa com a qual contar em momento difíceis, mas relata também como isso aproximou ela tanto da mãe quanto da avó. As memórias com a avó são detalhadas e se destacam na história de Yang-Ok – é possível sentir, em suas palavras, o quanto o cuidado e amor da outra mulher permaneceram com ela durante toda a vida.

I was very close to them. My favorite person in the world was my halmang¹³. I used to sleep in the same room with her. Sometimes during winter, when I used to lie next to her and my feet felt really cold, my halmang would take off her vest and wrap it around my feet very tightly and then massage my feet and say softly, ‘pal shiri chi’... (your feet must be cold). I grew up in my halmang's hands. That is why even now at this age when I close my eyes, I can still see my halmang. We didn't have much, but she raised me with so much love (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 79).

¹³ “Halmang: (Cor.) Dialeto da Ilha de Jeju para avó” (Kim-Wachutka, 2005, p. 178).

Ela se casou com 15 anos e foi para o Japão com 16. Ela conta sobre a frustração do primeiro ano de casamento no Japão, ao perceber que o marido era viciado em apostar – um relato em comum com outras entrevistadas. Era normal que homens coreanos adquirissem vícios no Japão, como apostas e bebidas; o que prejudicava em muito a vida já difícil das mulheres e seus filhos. Yang-Ok volta para Jeju com 17 anos, deixando a mãe e o marido para trás no Japão e lá descobre que estava grávida.

Ela conta sobre não entender o que estava acontecendo, menciona sua menarca, aos 14: *“I had the bright red thing coming out for the first time when I was fourteen years old. It really shocked me terribly. I thought, maybe I had a disease, because I was bleeding so much. Nothing hurt, but I continued to bleed”* (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 80). Ela relata sobre como a avó estava com ela durante seu primeiro parto e como no mesmo dia ela trabalhou até meia-noite.

In Chejudo the women work, and we work hard until it gets quite dark. That night when I was to give birth, I worked until about midnight, weaving these things we call yangt’ae. I decided to go to sleep and got under my blanket. Suddenly, I felt like I wanted to go to the bathroom to urinate. Then when I squatted to urinate, my stomach started hurting all of a sudden. When I went back into the room, my stomach hurt more and more (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 80-81).

No momento que sentiu dor, Yang-Ok chamou pela avó, que dormia ao seu lado e que a auxiliou durante o parto.

“Halmang, halmang, my stomach is sore... halmang.” I called out to my grandmother who was sleeping next to me. She woke up with a start, and then told me to lie down. She started rubbing my stomach. “Aigu¹⁴, your body is splitting” my halmang whispered quietly to herself. I thought, body is splitting? What is that supposed to mean?” I was feeling very afraid, but still I remember wondering how my body could split. I know now that she was saying that the baby was going to come out. I didn’t have such a hard time having the baby. I just put a little pressure down there and then when I pushed down on my stomach, the baby soon came out. “Aigu, it’s a boy, it’s a boy” my grandmother said happily (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 81).

Yang-Ok foi criada por sua avó, e sua avó a ajudou a criar seu bebê. Ela conta que durante as primeiras interações com o filho, sentia um estranhamento muito grande e só foi se aproximar emocionalmente da bebê depois que uma doença quase a matou. Ela coloca a culpa de tais sentimentos de insegurança e estranheza em sua idade, inexperiência, falta de controle e conhecimento sobre o que acontecia com o seu corpo.

¹⁴ "Aigo (cor.): expressão que compreende uma variedade de emoções, como tristeza, surpresa, choque e/ou felicidade; também pronunciado aigü" (Kim-Wachutka, 2019, p. 357).

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 (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 81).

Ao contrário do que prescreve sua cultura em relação ao principal papel da mulher ser o da maternidade, da própria ideia da função da maternidade ser natural, biológica, e até mesmo espiritual e divina – regida pela divindade da fertilidade –, parte do destino imutável de uma mulher; Yang-Ok não compreendia nada disso em seu corpo. Suas palavras revelam a inocência de uma criança, uma que foi cuidada e amada por adultos e que ainda não se entende como alguém capaz de gerar, criar e cuidar de uma outra vida. Sua primeira experiência ao viver a maternidade é exclusivamente aquela que seu corpo compreende, através do medo, da dor, dos fluídos e do bebê que nasce, do seu “corpo se partindo”.

Yang-Ok discorre, entretanto, sobre como mais tarde pôde usar seu corpo e esforço em benefício do seu próprio povo, a partir do seu trabalho no 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). Com o fim da colonização em 1945, os coreanos que não retornaram para a Coreia tiveram que escolher se afiliar politicamente ao Sul ou ao Norte. Mesmo com o banimento temporário das organizações políticas norte-coreanas¹⁵, o Chongryun se estabeleceu no Japão de forma proeminente, construindo escolas para as crianças coreanas, mas também operando negócios como bancos e salões de pachinko (Bingham, 2025).

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 (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 83).

¹⁵ Embora o Japão tenha proibido a existência do Choren – primeira organização política norte-coreana – em seu território em 1952, essas instituições se reformaram sob nomes diferentes. O Chongryon se tornou rapidamente a organização norte-coreana mais forte no Japão e sua influência persiste até hoje, com cerca de 25% dos coreanos zainichi afiliados ao grupo (Bingham, 2025).

A partir de seu trabalho para a organização política dos norte-coreanos no Japão, os limites das capacidades do corpo de Yang-Ok e de sua agência sobre ele mudam: mesmo tendo o destino que teve, passado fome e sofrido o que sofreu, Yang-Ok não é mais uma garota assustada que não sabe o que está acontecendo com seu corpo ao menstruar ou dar a luz. Ela se tornou uma mulher que pode doar seu corpo e seu trabalho para uma causa.

So that was how I started working for the Jo-Chongryun (women's group) going from one neighborhood to another telling this person and that person, anyone who would listen, about the new Chongryun organization. It was part of my daily activity and I didn't see it as work. So I guess that is the reason why there was never a limit, or a feeling that I should just do this much or that much for the day. There was no limit to how many more people I could tell about the Chongryun organization (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 82).

Por conta de seu envolvimento com a organização política norte-coreana, o relato de Yang-Ok é um dos que mais abordam questões consideradas direta e tradicionalmente políticas. 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 muitos coreanos no Japão. A figura do líder político Kim Il-Sung, por exemplo, é de grande importância na história de Yang-Ok. Em suas palavras, é possível perceber a adoração da mulher em relação ao general – que foi o primeiro presidente da Coreia do Norte.

I guess when you start there is nothing too hard to accomplish, but it was a hard road, to build schools, offices... Of course with money we were able to build and get everything going, but what we most needed were people and everyone's strength. There was no way to get these things done with only one or two people (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 83).

O Chongryun parece ter dado à vida de Yang-Ok um senso de coletividade e um propósito ligado ao trabalho e à agência coletiva da organização. Outro momento marcante do relato de Yang-Ok é quando ela conta sobre a experiência de caminhar por Hiroshima depois do bombardeio, em 1945.

There were dead cows lying on the road, and people were dead here and there after getting hit by the bombs if they weren't fast enough to make it to the dug-out. They turned black, burned to death. During the war, this kind of thing becomes normal, and you no longer think that this is anything frightening. You get used to it... (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 87).

To describe the dead people covering the roads... Ai... I can't put it into words... Ai... I just walked right over their bodies... The dead people. ... I walked right over their bodies... Aigu. ... I still have that dead baby in my mind... I looked up at the train cable, and there it was hanging... frozen... On the road another child with the skin

blown off her knee... My own children were with me... Aigu... I can't think of that time... I just can't think of that time... (She shuts her eyes tightly and shakes her head.)
(Kang Yang-Ok *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 88).

Pela transcrição de Kim-Wachutka, que respeita as pausas e expressões que as entrevistadas usam, se torna possível imaginar o quanto algumas das memórias as afetam, como nesse caso – Yang-Ok parece não suportar as lembranças da visão que teve dos corpos mortos na estrada. Mesmo sendo a mais velha dentre as entrevistadas, com 89 anos na época, o relato de Yang-Ok traz alguns dos momentos mais detalhados e difíceis de ler. Ela afirma várias vezes que nunca pôde se esquecer dessas memórias.

I thought I would be able to forget what I saw in a few days, and I tried to reassure myself, but for months, whenever I would close my eyes, these sights would haunt me and... that voice asking for water... Aigu... all those dead bodies all stiff and hard... people lying face down... babies hanging on the cable lines (Kang Yang-Ok *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 89).

Durante essa época, Yang-Ok relata ter passado por um momentos de muita necessidade, no qual passou por experiências intensas de fome. No trecho a seguir, em específico, ela narra como sua existência física, seu corpo, era a única coisa a ancorando na realidade – era a única coisa que ela tinha.

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. I didn't have anything, but just when I needed something to cover myself, someone came to me with a blanket. When I needed a bowl to eat with, someone brought me a spare bowl and that is how I have come to live and survive up to now (Kang Yang-Ok *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 90).

Ela conta, então, como sua sobrevivência se calcou nesse estado mental e físico, no qual ela sentia que vivia uma experiência inumana, entretanto uma persistência do corpo – mesmo que descolada de sua humanidade. Entretanto, ao citar, em seguida, a ajuda que teve de outras pessoas e relegar a isso parte de sua sobrevivência não apenas naquele momento de extrema necessidade corpórea, mas trazendo isso até o momento atual, Yang-Ok demonstra como o nível coletivo da sua existência foi essencial para sua sobrevivência – não apenas física, mas subjetiva. Essa ideia ganha mais nitidez quando ela recupera, então, a memória da mãe e da avó em seu momento de reflexão final.

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 (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 79).

Yang-Ok pontua como a sua vida e a de sua mãe estiveram entrelaçadas até o ponto no qual ela entende essas vidas como uma só: *"After my grandmother passed away, it was just me and my mother. I lived for my mother and my mother lived for me. So that was how we came to live all of our lives together... always"* (Kang Yang-Ok apud Kim-Wachutka, 2005, p. 79). Em suas palavras, podemos perceber a importância que o sentimento de coletividade teve em sua vida.

3.3.4 Park Hui-Sun

Hui-Sun nasceu em 1927, na província de ou Gyeongsangbuk-do (Gyeongsang do Norte). Foi para o Japão com 12 anos. Como o pai de Hui-Sun foi para o Japão e passou cerca de 10 anos lá, Hui-Sun foi criada no campo pela mãe e pelos avós, junto de seus irmãos e primos. Uma das memórias mais marcantes da infância que ela relata é de um episódio em que o avô a repreendeu, pois flagrou ela e a prima indo para a escola às escondidas.

"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 (Park Hui-Sun apud Kim-Wachutka, 2005, p. 139).

De acordo com os costumes neoconfucionistas, meninas não devem receber educação escolar, 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, 1977 apud Kim-Wachutka, 2019, p. 38). Por isso, 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 – como na de Hui-Sun: *“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”* (Park Hui-Sun *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 138-139).

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... (Park Hui-Sun *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 139).

Mesmo em idade avançada, Hui-Sun se lembra do momento de sua infância e do que seu corpo sentiu, descrevendo o calor da urina que escorreu pela sua perna. Hui-Sun descreve como o momento da violência a impactou, fazendo com que ela não “ousasse” tentar estudar novamente: *“After that, I didn’t dare try studying again”*. Entretanto, ela tentou outras vezes durante sua infância, aos 12 quando chegou ao Japão, chegou a frequentar escolas noturnas organizadas pelo Mindan, mas ela descreve como algo acontecia sempre que ela começava a estudar, como quando sua professora foi levada pelos japoneses sob acusação de comunismo. *“I don’t know what it was, but every time I wanted to study, something bad like this happened”*. Depois disso, o Japão entra em Guerra (1941), e, quando a guerra acaba, Hui-Sun já tem 16 anos. *“When I was sixteen years old, 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”* (Park Hui-Sun *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 142).

Por ser uma jovem coreana trabalhando nas fábricas japonesas, Hui-Sun conta como sofria discriminação quase todos os dias – dos outros trabalhadores e da própria administração da fábrica, que, por exemplo, impedia as garotas de falarem coreano entre si. Ela conta uma memória de violência que igualmente se destaca em seu relato pelo tom das suas palavras e detalhes do ocorrido.

That day, after we all finished eating, I got up with my lunch box in hand, meaning to go back inside the factory, when I saw a Japanese worker sitting on the ground. I didn’t know that he was drunk. I was just minding my own business and walking toward the back entrance, when he abruptly got up. He started yelling that I didn’t say “excuse me” when I passed in front of him. 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 (Park Hui-Sun apud Kim-Wachutka, 2005, p. 143).

Um de seus colegas de trabalho, também coreano 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. *"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"* (Park Hui-Sun apud Kim-Wachutka, 2005, p. 143). "Chosen" é um antigo termo japonês para se referir à Coreia (Lie, 2001), e Chosenjin, palavra antiga em japonês para os coreanos étnicos, zainichi de 1ª geração que chegavam ao Japão.

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 se diferenciavam facilmente dos japoneses, por diversos motivos. 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 (Lie, 2008). "O idioma, a comida e as roupas (especialmente para mulheres) prontamente distinguiram a maioria dos coreanos étnicos dos japoneses étnicos" (Tonomura, 2004 apud Lie, 2008, p. 8).

Sua própria existência étnica revelada pela sua cultura e modo de viver resultava em uma facilidade de serem reconhecidos. Por conta dessas condições, os zainichi 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 período colonial até o período pós-guerra" (Chan, 1966; Nomura, 1996 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 Chosōn, 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). 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. Hui-Sun conta como ouviu o homem a chamar de *Chosen-jin* quando a agrediu, mas não entendeu nada – já que até então não entendia bem o japonês. “*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*” (Park Hui-Sun apud Kim-Wachutka, 2005, p. 143).

A partir do momento que ela absorveu a realidade do puro racismo que havia sofrido, ela se demitiu da fábrica. “*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*”. Entretanto, seu corpo havia absorvido aquela experiência de forma intrínseca: “*From that time on, every time I even passed by that factory, my legs shook*” (Park Hui-Sun apud Kim-Wachutka, 2005, p. 143).

Junto de outras experiências de sua vida, a negação de sua educação e a violência e racismo por parte dos japoneses marcaram a memória de Hui-Sun. Em sua reflexão final, entretanto, ela eleva a identidade étnica dos zainichi por meio da observação de que estes – coletivamente – trabalharam muito para sobreviver no Japão. Ela transforma o significado do que é ser etnicamente coreano no Japão, expressado através do xingamento racista *Chosen-jin* em um sinal de virtude – da virtude de trabalhar duro e sobreviver em meio às dificuldades.

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... (Park Hui-Sun apud Kim-Wachutka, 2005, p. 151).

Essa inflexão reflete a mudança na subjetividade de Hui-Sun, ao mesmo tempo que remonta à uma narrativa coletiva de deslocamento forçado da comunidade zainichi. Hui-Sun pôde rever suas condições subjetivas e concluir que ela, assim como seu povo, são resilientes. Um dia Hui-Sun era uma garota que mal tinha atingido a maioridade e sofreu uma violência, uma experiência corporal que ficou marcada detalhadamente em sua memória – um homem a agrediu enquanto a chamava de *Chosen-jin*, e ela ficou com tanto medo que toda vez que passava pela fábrica suas pernas tremiam. Mais tarde em sua vida, ela confrontou o racismo de um japonês e defendeu a si, a sua família e as suas respectivas identidades.

3.2 Considerações a partir dos itinerários corporais das mulheres zainichi issei

Neste capítulo, busquei identificar processos que refletissem a ressignificação das experiências de sofrimento das mulheres zainichi de primeira geração por meio da metodologia dos itinerários corporais de Mari Luz Esteban (2013). A partir da visão da antropóloga, pude analisar as experiências dessas mulheres a partir de uma visão não-vitimizadora, tendo-as como agentes de transformação de suas próprias vidas. Mobilizei esse olhar metodológico buscando especificamente o que a pesquisadora Kim-Wachutka (2019) identificou como um processo de elevação do *self* das mulheres zainichi – de garotas analfabetas com um destino marcado pelo sofrimento para mulheres que conseguiram sobreviver mesmo em meio às dificuldades, garantindo um caminho de menos sofrimento para seus filhos.

Meu objetivo ao realizar esse movimento foi de encontrar momentos de inflexão no discurso das mulheres que refletisse parte dessa mudança nas suas subjetividades a partir de suas experiências corporais de sofrimento, a fim de localizar aí um território de uma agência política. Não qualquer agência, mas aquela entendida nos termos de Mahmood (2011), baseada em capacidades corporais, afetivas, sensíveis e éticas, que são majoritariamente ignoradas como formas de agência por não possuírem um caráter de organização política tradicional. Nesse sentido, Mahmood se preocupa em entender a agência principalmente como as práticas dos grupos e indivíduos ao criar e recriar modos de ser, mundos, sujeitos e capacidades incorporadas.

A partir dos itinerários corporais de quatro das dez mulheres entrevistadas por Kim-Wachutka em sua dissertação *Hidden Treasures*, observamos que os significados colados às experiências corporais de sofrimento das mulheres zainichi estão ligados às suas condições cosmológicas, como sendo mulheres dentro de uma sociedade neoconfucionista e culturalmente fatalista. Elas entendem, desde criança, que seu destino como mulheres é sofrer, sempre se doando e se sacrificando pelo bem daqueles que realmente importam na sociedade: seus pais, maridos e filhos. Associado a esse *self*, da mulher tradicional, está o da mulher diaspórica, que sofrerá em sua vida pelo fato de ter que viver dificuldades em uma terra estrangeira (Kim-Wachutka, 2019). As mulheres descrevem o sentimento de impotência ao chegar no Japão e não entenderem o idioma, mal saberem escrever e terem que depender dos outros para simples tarefas.

Entretanto, ao relatar as dificuldades pelas quais passaram, como o excesso de trabalho físico extenuante, fome, violência, discriminação e solidão – as mulheres refletem sobre o que permitiu que elas suportassem essas condições. Apesar das reflexões de cada uma das

entrevistadas virem de histórias e vivências diferentes como indivíduos, elas conversam entre si num nível intersubjetivo, no qual as mulheres transmitem a ideia de que, paradoxalmente, o sofrimento foi o que lhes deu forças para sobreviver.

Por meio da resignificação dessas experiências corporais de sofrimento essas mulheres retomam parte do poder de controlar o entendimento que elas têm de si próprias, num movimento no qual elas suportam as imposições das normas em seus corpos mesmo sem subvertê-las. Ao se lembrar das memórias dolorosas, elas constatarem que foram pessoas capazes de passar por aquilo, mesmo ao narrar uma experiência de sofrimento tão intensa que foge da compreensão; e esse processo é coletivo entre as mulheres — elas reinterpretam seu corpo como algo que viveu e sobreviveu graças, também, a uma coletividade: sejam seus filhos, sua família ou as pessoas da comunidade.

Uma sensação, inclusive corporal, bastante narrada pelas mulheres nesse contexto é a de não saber o que está acontecendo ou de não ter controle de como as coisas vão acontecer na sua vida. Essa noção faz parte da cosmologia das mulheres zainichi, da forma como elas cresceram se entendendo como pessoa e esse entendimento é reinventado através do que estou apontando como a agência dessas mulheres, por meio da noção que elas guardam de que seu corpo foi capaz de passar por todas essas experiências, sobreviver, e ainda prover para a próxima geração.

No próximo capítulo do trabalho, retomarei Mahmood, assim como Butler, para refletir em um nível analítico e teórico sobre os pontos aqui descobertos por meio dos itinerários corporais das mulheres zainichi. Principalmente para pensar quais os efeitos e implicações políticas desse movimento de resignificação, se eles se encerram no corpo e nas histórias da primeira geração dessas mulheres ou dão lugar a novas possibilidades para pensar corpo, afeto e resistência.

4 히생 (Hisaeng)

O sacrifício é um tema trazido à tona nos relatos das mulheres zainichi junto do sofrimento, mesmo que não de forma tão direta e recorrente. Em sua tese, *Zainichi Korean Women in Japan: Voices* (2019), Kim-Wachutka discorre sobre como as histórias de sacrifício das mulheres de primeira geração ganharam uma dimensão cultural para os zainichi, pois foram passadas através das gerações.

O sacrifício sobre o qual as histórias dessas mulheres contam, se trata, principalmente, do sacrifício de suas individualidades, do seu *self*, em favor das vidas que importavam mais: de seus pais, sogros, maridos e filhos. Esse sacrifício, a que Kim-Wachutka se refere repetidas vezes ao longo do seu estudo, se refere principalmente ao trabalho de cuidado físico e mental dessas mulheres, que carregavam essa responsabilidade de uma forma muito diligente. A viagem para o Japão para acompanhar seus maridos, deixando a terra natal para trás, também faz parte desse sacrifício que, na verdade, compreende um conjunto de experiências. As jornadas de trabalho manual exaustivo para cuidar da sobrevivência dos filhos no Japão é outra dessas facetas. Permanecer em casamentos sem amor ou violentos em favor de manter a harmonia da família é outra vivência comum dentre essas mulheres, dentre muitos outros exemplos que não caberiam no espaço ao qual aqui me dedico.

Por isso, decido manter meu foco principalmente na dimensão do trabalho de cuidado e no aspecto de doação corpórea dessas mulheres para com sua família; no fato de que, por um entendimento cultural, o que é sacrificado, acima de tudo, eram elas mesmas. Esse sacrifício, portanto, possui dimensões físicas e corporais, como observamos nos itinerários. Entretanto, as práticas corporais que compõem esse processo sacrificial, da forma como ele é entendido culturalmente pelos zainichi, se originam nas normas que regem o comportamento dessas pessoas em sociedade – normas que produzem os sujeitos discursiva e corporalmente (Butler, 1993).

Como aponta Kim-Wachutka (2019, p. 22), as narrativas das mulheres expressam sua crença de que “por serem mulheres, seu inevitável *p'alcha* (destino) era sofrer e se sacrificar”. A forma como as mulheres contam suas histórias de vida transmitem essa ideia de forma coletiva, de que o sacrifício faz parte do destino delas, simplesmente porque seu lugar na sociedade sempre será secundário em relação aos homens – de acordo com a filosofia de vida regente na sua cultura. Filosofia essa que prescreveu normas específicas de comportamento para essas mulheres, materializando em seus corpos femininos uma série de sentidos diferentes, repetidos ao longo do tempo e pela tradição, até formar-se uma noção coletiva de tal forma que,

para elas, se sacrificar pela família e suportar as dores e sofrimentos pertencentes a esse processo era “uma experiência coletiva de gênero e cultural” (2019, p. 22).

De acordo com Kim-Wachutka (2019), o termo *hisaeng* (sacrifício) se tornou cultural para as mulheres zainichi, sendo usado repetidamente em suas narrativas como parte de um movimento no qual elas buscaram validar e dar significado a sua existência. Neste capítulo, argumentarei que a busca das mulheres zainichi pelo significado de sua vida, se dá, em realidade, a partir de um deslocamento do significado cultural tradicional de sacrifício da sua comunidade, partindo dos entendimentos de Butler (1993). Defenderei que esse movimento denota uma agência política de criação de novos entendimentos estruturantes da subjetividade por parte das mulheres zainichi de primeira geração, de acordo com os termos de Mahmood (2011) e Esteban (2013).

Wachutka (2019) argumenta que, para as mulheres zainichi, falar sobre o seu sofrimento e sacrifício é o mesmo que reconhecê-lo como parte da sua identidade, algo que, anteriormente, não lhes era permitido culturalmente. A autora coreana cita Joseph A. Amato para complementar sua ideia. Para o historiador, a cultura define o que possui propósito ou não, o que é enobrecedor ou degradante, sagrado ou profano, transitório ou permanente. Amato (1990) aponta que a cultura prescreve quais são as respostas próprias e impróprias ao sofrimento individual e coletivo dentro da sociedade. “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). Para Kim-Wachutka, o reconhecimento de seus sacrifícios fez parte dessa mudança nas subjetividades das mulheres zainichi *issei*: “À medida que essas mulheres descobriram sua voz por meio de suas narrativas, falando casualmente sobre as particularidades de seu passado e as dificuldades superadas, elas experimentaram o despertar de uma força interior” (2005, p. xxxiii).

Para a pesquisadora, a verbalização do sacrifício é a parte central desse processo transformador. O que quero argumentar, entretanto, é que por meio da observação dessas memórias, é possível notar um processo de inflexão que se inicia mesmo antes da enunciação dos novos significados que o sacrifício adquire. Essa mudança reflete um movimento que começa no passado, a partir dos sentidos e sentimentos do corpo, e se traduz linguisticamente, mais tarde, na forma em que as mulheres contam suas histórias de vida – numa nova enunciação que ajuda a recompor seu retrato subjetivo.

Levo em conta, afinal, que os afetos, assim como os corpos, não estão exteriores à norma – pelo contrário, eles participam da repetição normativa. E isso se torna claro quando, por meio

de suas palavras, podemos enxergar seu relacionamento com o sofrimento inerente aos processos sacrificiais do seu corpo: *kosaeng-do*, “o destino de uma mulher é sofrer”. Mais que o comportamento normativo do sacrifício no cotidiano, há uma forma específica de sentir-se que lhes é prescrita. Buscarei demonstrar, tendo em vista o exercício dos itinerários corporais no capítulo anterior, como o afeto do sofrimento (*kosaeng*) é remodelado pelas experiências das mulheres zainichi e, mais tarde, responsável pela ressignificação do sacrifício (*hisaeng*) em seus relatos de vida. A partir da observação dessa movimentação mais a fundo, quero demonstrar como essas histórias nos ajudam a refletir sobre formas alternativas de agência política, calcadas nas experiências afetivas do corpo, pensadas para além da soberania racional do sujeito.

4.1 Os diferentes significados do sacrifício das mulheres zainichi issei

O sacrifício (*hisaeng*) das mulheres zainichi de primeira geração, que é tão salientado e nomeado pelas estudiosas Kim-Wachutka (2005, 2019) e Ryang (2005) é expressado pelas mulheres em suas histórias principalmente por meio da ideia do suportar (*gaman*). Embora as entrevistadas não apontem e nomeiem diretamente seu sacrifício como tal, elas reiteram o quão difícil foi suportar as condições em que viveram, pelo bem de seus filhos. Isso pois, para elas, suportar as dificuldades envolve uma noção cultural de dever e destino: elas sempre souberam que sua vida seria sobre viver a dor e o sofrimento em benefício do outro, portanto, ter suportado esse processo não é uma noção que, num primeiro momento, vem acompanhada de um tom de orgulho – o sacrifício é algo que sempre foi esperado delas.

Jackie J. Kim escreve que sentia o sentimento de orgulho na palavra de algumas das mulheres ao contarem suas histórias, como com Koda 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: “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).

Embora as mulheres zainichi não proferem de forma direta o sentimento de orgulho de ter suportado as dificuldades, sua linguagem abre espaço para esse sentimento e se revela, por exemplo, por meio de expressões comuns em seus relatos como o “*yoku yatte kitta*” (eu fiz o

meu melhor). Ou pode ser que esse orgulho esteja, na realidade, bastante claro nesses relatos de vida, mas que não sejam totalmente inteligíveis de acordo com o que entendemos como orgulho na cultura ocidental e liberal; um sentimento que está tão ligado a um individualismo e autorrealização. Ao proferir todas as dificuldades pelas quais passaram com o objetivo de alimentar e cuidar de seus filhos, as mulheres zainichi (re)compõem coletivamente significados específicos para as palavras suportar (*gaman*), sacrifício (*hisaeng*) e sofrimento (*kosaeng*): o de que elas foram fortes o suficiente para suportar o sofrimento, ou, se sacrificar. Os significados colados a essas palavras são expressão do funcionamento das normas sociais de gênero em suas vidas, mas passam a ser também, expressão da sua autonomia e força como mulheres de primeira geração.

É no reconhecimento dessa força que o sacrifício se ressignifica: antes esperado e tomado parte de seu destino e dever – se torna um motivo para olhar para trás e se orgulhar de sua história. É nesse momento que a linguagem da sua dominação se torna a linguagem da sua agência, ou melhor: que a linguagem na qual se ancora a reprodução das normas passa a ser um instrumento para remodelá-las.

Para entender o significado desse sacrifício para as mulheres zainichi e, conseqüentemente, porque argumento que a mudança de sentido por trás desse significante se configura como agência, é necessário nos voltarmos para um momento anterior a esse. Pensemos analiticamente em como o sacrifício é constituído como norma formando seus corpos e regendo o sentido dos seus afetos. Mobilizarei as ideias de Butler (1993) para explicar tanto como esse processo sacrificial foi entendido, quanto desentendido posteriormente pelas mulheres – assim, a autora me ajudará a defender como as normas sociais neoconfucionistas permitem que exista uma ação das mulheres zainichi sem deixarem de operar como normas.

A leitura que faço aqui se apoia nas noções de Butler em *Bodies That Matter* (1993). Existem alguns pontos nessa obra da qual parto para compor minha interpretação. Primeiramente, Butler recusa a ideia de que a ação política pressupõe a existência de um sujeito que é anterior às normas que regulam sua vida. Ela concentra sua análise nas normas de gênero e sexualidade, o que conversa diretamente com o caso das mulheres zainichi, que, como veremos, vivem numa sociedade sob a égide de normas de gênero baseadas na manutenção da distinção entre os papéis sociais dos gêneros. Para ela, essas normas não agem sobre sujeitos já constituídos, mas produzem esses próprios sujeitos que acabam se reconhecendo na reprodução dessas normas. Dessa forma, não há como a agência ser pensada como exterior à normatividade, mas como nascente do seu interior.

Outra noção importante de Butler (1993), nesse sentido, é a de que as normas não funcionam de forma estática, ou seja, elas mudam com o passar do tempo por meio da repetição. Ao mesmo tempo que as práticas repetitivas reiteram a normatividade, elas abrem brecha para deslocamentos internos, já que essa repetição nunca é idêntica a si mesma, mas situacional. Ou seja, a repetição – ou citação, como se refere Butler – ocorre em certas conjunturas, por corpos e sob condições específicas. São essas instabilidades, “possibilidades para rematerialização abertas por esse processo, que marcam um domínio em que a força da lei regulatória pode voltar-se contra si própria, gerando rearticulações que ponham em causa sua força hegemônica” (Butler, 1993, p. 21).

É nesse cenário de funcionamento das normas que Butler insere a resignificação (*re-signification*), conceito central aqui para o entendimento do movimento discursivo e corporal das mulheres zainichi, ao qual chamo atenção. De acordo com Butler, a resignificação de uma norma é sua reiteração de modo deslocado, o que acaba por produzir efeitos distintos daqueles previstos na normatividade. Por que depende de atualização constante para ser reiterada, a norma se torna passível de falhar e é nesse instante que as transformações no seu significado ocorrem. Não por conta da vontade do sujeito de que assim seja, mas em decorrência da instabilidade constitutiva da normatividade que se inscreve no seu corpo (Butler, 1993).

Entretanto, antes de me deter precisamente na forma pela qual as mulheres zainichi de primeira geração resignificaram o sacrifício, é preciso olhar para como os significados originais de sacrifício as formaram como sujeitos por meio da normatividade prescrita pelas relações de poder da sua cultura. Nesse contexto, o sacrifício é uma experiência que está fortemente ligada e associada ao gênero feminino como norma. Ou seja, é prescrito, por essa cultura, que as mulheres sejam aquelas que devem performar as ações e comportamentos sacrificiais.

As mulheres zainichi de primeira geração viveram, historicamente, o fim da Dinastia Joseon (1392-1910) a partir do domínio japonês. O Estado-nação coreano que surgiu durante essa era foi modelado pela institucionalização do neoconfucionismo como sistema de valores, formando a base da sua política, instituindo normas de conduta e moral social do reino. De acordo com a historiadora feminista Suzana Veiga (2024, p. 14),

Nesse patriarcado que se constitui, o paternalismo vai ser uma das principais ferramentas a moldar as relações sociais e condicionar as mulheres à subalternidade. A visão paternalista confucionista enxerga a família como base da sociedade e o Estado como uma extensão da família. O rei é o pai/mãe dos seus súditos/filhos.

Um dos documentos mais importantes dessa época foi o *Samganghaengsildo*, ou o “Livro dos três vínculos”, que estabelecia as três regras das quais seriam fundamentadas a vida nessa sociedade: (1) Lealdade entre governantes e governados; (2) Piedade filial entre pais e filhos; (3) Devoção feminina entre esposa e marido (Veiga, 2024). A manutenção da diferença entre os sexos era fundamental não só para a ordem dentro de casa, mas para a administração pública do Estado. Diferentemente das ideias liberais do entendimento ocidental, as sociedades confucionistas se formaram orientadas para o coletivo, numa dinâmica de organização política na qual a família é a medida do lar e do espaço público (Han; Ling, 1998).

Junto do *Samganghaengsildo*, como já apontei, está o *Naehoon*, livro de instruções de conduta para jovens mulheres. O *Naehoon* descrevia as quatro responsabilidades da mulher confucionista adequada: “A virtude feminina [...] significa refrear os próprios talentos para que não ofusquem os outros (especialmente os homens). A fala feminina evita discutir ou debater com os outros. A aparência feminina é discreta e modesta. E o trabalho feminino exige diligência, sem brilhantismo” (Han; Ling, 1998, p. 6). Essa doutrina defendia que ser uma mulher virtuosa era aderir estritamente às diferenças entre homens e mulheres, masculinidade e feminilidade, *yang* e *yin*. Han e Ling (1998, p. 67) apontam como acreditava-se que o reconhecimento e reforço dessas diferenças assegura a harmonia e prosperidade sob o Céu: “Manter as diferenças entre homens e mulheres”, afirma o *Naehoon*, ‘garante a sinceridade entre maridos e esposas’.

Essa diferença, como explicam Han e Ling (1998), está longe de ser neutra. A manutenção dela reforça a liderança, autoridade e poder daqueles que superiores hierarquicamente na sociedade. “[...] o *Samganghaengsildo* está repleto de parábolas sobre subordinados virtuosos (súditos, filhos, esposas) ajudando superiores imperfeitos (governantes, pais, maridos) a retornar às suas posições de autoridade na vida” (p. 66).

A respeito dos deveres específicos da filha-esposa adequada, o *Naehoon* especificava três: (1) servir seus sogros, (2) obedecer ao marido e (3) cuidar e aconselhar seus filhos. Dentro dessa dinâmica, há uma hierarquia de cuidado, na qual o primeiro filho (homem) é o mais importante – os outros filhos sustentam a família e apoiam o futuro patriarca, e, nesse ínterim, “as filhas não contam, pois ‘pertencem’ às famílias de seus maridos depois de casadas. Até então, as filhas fornecem mão de obra gratuita para a família” (Han; Ling, 1998, p. 67). Na Coreia, a classe rural-aristocrática dos *yangban*, como a família da Bun-Ki, representavam os principais adeptos dessa cartilha de valores. Mesmo que as instruções dos textos clássicos fossem acessíveis e seguidas estritamente pela classe mais abastada, esses valores e costumes se expandiram por outras classes sociais, tornando uma cultura da elite na cultura de todos os

coreanos (Kim, 2003). Por isso, práticas culturais das classes mais altas, como a extrema proteção dos corpos e castidade das meninas, se popularizaram.

Em seu estudo já abordado aqui sobre as práticas e entendimentos sobre o corpo e o *self* no neoconfucionismo, Taeyon Kim (2003) chama atenção para o elemento da energia vital *Qi*, que está em todas as coisas, nos corpos e no universo e é especialmente compartilhada entre as pessoas de uma mesma família: "A família compõe um corpo unificado através do ki, e a identidade do *self* e da família é contínua e indiferenciada" (p. 99). Nesse sentido, Kim (2003) afirma que a força do ki constituía o sentido do corpo e do *self* das pessoas mais que seu próprio corpo físico. Portanto, o corpo familiar, aquele no qual flui o mesmo ki, era considerado o *self* essencial a ser cuidado e preservado – mais que o próprio corpo físico do indivíduo. Kim (2003, p. 99) ressalta que, a partir disso, “os textos neoconfucionistas estão repletos de inúmeras exortações para perder a consciência do *self* e entrar em um estado de altruísmo, no qual o *self* é subsumido à família, à comunidade e, finalmente, ao universo, alcançando assim o objetivo final da sabedoria”.

O entendimento de corpo no neoconfucionismo, portanto, não é dotado apenas do seu aspecto corpóreo, e, de acordo com Kim (2003), não servia como referência a um *self* individual. Dessa forma, a ênfase na não distinção entre o eu e o outro produziu nessa cultura um senso de identidade não individualizado e fluido, sem limites para determinar uma distinção entre a família e o *self* de cada pessoa. Essas recomendações, entretanto, não são exceção a despeito da importância da manutenção da diferença entre os sexos para a harmonia do espaço privado e público. Ou seja, mesmo a partir da noção de corpo familiar dotado de um mesmo *Qi*, as obrigações das mulheres eram diferentes das dos homens. Isso pois acreditava-se que o *Qi* feminino era tão inferior ao masculino, que ele nem poderia gerar uma vida. As vidas precisam dos corpos das mulheres, mas não de sua vida e sim como receptáculo da energia dos homens.

No neoconfucionismo, os homens eram encorajados a cultivar sua mente e corpo por meio do estudo dos clássicos e da manutenção da adoração aos ancestrais, enquanto as mulheres eram entendidas como incapazes de alcançar a sabedoria e, por isso, não era necessário que alcançassem a transcendência do corpo – na realidade, sua existência se tornava calcada na realidade corporal, como salienta Kim (2003): “[...] as mulheres se ocupavam em manter e reproduzir o corpo familiar através dos corpos físicos da família. [...] O neoconfucionismo enfatizava o aspecto corpóreo do corpo feminino, justamente o aspecto que os homens deveriam transcender” (p. 100). Kim (2003) ressalta como a ausência de subjetividade feminina era diferente da subjetividade altruísta masculina, nesse contexto. Os corpos femininos eram valiosos demais para serem transcendidos por seu valor reprodutivo, enquanto a mente e energia

de um homem eram considerados mais valiosos que o seu corpo. Por isso, esforços foram feitos para manter o controle exclusivo sobre os corpos das mulheres.

Dessa maneira, pensando a partir das contribuições de Kim (2003) ao analisar o regime dos corpos neoconfucionistas, entendemos que a existência corporal era o que garantia o status social das mulheres, pois era o que lhes trazia valor naquela estrutura familiar. As vidas das mulheres coreanas girava em torno do casamento, pois era por meio do matrimônio que elas poderiam garantir que seus papéis fossem cumpridos na 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” (Chǒng, 2003, p. 14–15).

Nesse sistema de valores, fora do casamento e dos seus papéis como esposas e mães, não há outras possibilidades de *self*, de identidade e de subjetividade para as mulheres zainichi. Um exemplo disso é o ritual xamanístico tradicional de condução de casamento de mulheres solteiras recém falecidas, como aponta Chǒng Yǒng-Hye (1993, p. 49), no qual, para ajudar a alma da mulher falecida passar para o além vida, é realizado um casamento póstumo com um homem, e o ritual fúnebre ocorre após a cerimônia matrimonial. 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), “o casamento tem sido, portanto, uma ferramenta para garantir sua posição neste mundo e no próximo. [...] Além disso, o casamento era a única forma de cumprir o esperado papel de boa esposa e mãe sábia”.

No Japão, o casamento tradicionalmente interétnico, por exemplo, se mostrou uma forma de resistir à assimilação cultural japonesa. Chǒng (1993) argumenta que 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). No contexto da diáspora, se somava às responsabilidades das mulheres coreanas continuar seguindo a cultura tradicional, mesmo que a manutenção dessas condições lhes trouxesse sofrimento individual.

Dessa maneira, é possível dizer que o corpo da mulher zainichi era controlado por meio de normas sociais que buscavam garantir que ele cumprisse seu único propósito: reproduzir e

cuidar do corpo familiar. Mais que isso é afirmar que seus corpos performavam essas práticas corporais, reforçando-as (Butler, 1993).

Essas mulheres foram constituídas como sujeitos sociais a partir de ideias como essas, que lhes atribuíam valor sobretudo pelas capacidades do corpo: gestar um filho homem, cuidar dele e zelar pelos demais corpos que compunham a família. Essa família, por sua vez, era uma entidade central para o funcionamento da sociedade, a ponto de exigir que os indivíduos submetessem suas identidades próprias em favor de sua preservação. Tal exigência recaía de modo particular sobre as mulheres. Consideradas corpos destituídos de subjetividade, delas se esperava obediência total, devoção irrestrita e a doação do próprio corpo sempre que necessário para manter íntegro o corpo familiar. Nesse contexto, tal entrega não era vista como escolha, mas como dever.

Para além das evidências presentes nos textos clássicos — cujos códigos eram inicialmente acessíveis às classes mais abastadas e que, com o tempo, foram popularizados e absorvidos como normas sociais, há também a influência cultural do folclore tradicionalmente coreano.

Christine Hong (2012) analisa as narrativas de mulheres coreano-americanas e as tradições folclóricas, dentre elas, a da mulher filial, para argumentar como o folclore coreano continua a disseminar valores confucionistas e patriarcais nas experiências dessas mulheres até os dias de hoje. De acordo com ela, A Mulher Filial é um arquétipo narrativo predominante no folclore coreano, no qual a vida da mulher segue a trajetória tradicional confucionista como propriedade – primeiro de seu pai, depois do seu marido e, por último, do filho, como viúva.

As histórias mais populares da mulher filial da Coreia refletem aspectos semelhantes da feminilidade confucionista: filial na morte, na vida após a morte e no renascimento. Essas histórias expõem o patrocínio da Coreia ao *auto-sacrifício feminino*, uma ideologia ainda submersa nas identidades das mulheres coreano-americanas (Hong, 2012, p. 3, grifo meu).

A teóloga afirma que as mulheres coreanas internalizam as histórias filiais de uma forma diferente dos homens. Ela cita a memória do folclorista coreano-americano Heinz Insu Fenkl, ao lembrar de como ele e a irmã percebiam de forma diferente as histórias que ouviam enquanto cresciam: “enquanto ele ouvia histórias de homens heróicos ajudados por esposas inteligentes ou mães dedicadas, ela ouvia histórias de mulheres que enfrentavam dificuldades insuperáveis para proporcionar um pouco de alegria aos pais, maridos e filhos” (2012, p. 3). Em sua pesquisa, Hong conduziu entrevistas com mulheres coreano-americanas, e ela afirma que muitas se lembraram de histórias exaltando mulheres filiais que se sacrificavam pelo bem da família ou

da nação. “Normalmente, a mulher filial morre nas mãos de um indivíduo perverso e seu sacrifício leva uma divindade, comunidade ou família a imortalizá-la” (2012, p. 3).

I heard this story quite often as a child... There were orders for the Chinju kisaeng (entertainment woman) to gather to entertain the Japanese officials. During the summer, the Chinju kisaeng met their customers on a large raft in the Nangang River. At the gathering, the kisaeng made them drink a lot. Afterward, one of the kisaeng strangled the top official, tied herself to him and then drowned the man as well as herself. I heard such stories... There is even an old song about that incident. Even now, that Chinju kisaeng is famous, and a beautiful house is dedicated to her name. At that time, I wasn't born yet. This is all talk of the old days (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 20).

Koda Sumi, uma das mulheres entrevistadas por Kim-Wachutka (2005), refere-se à história de Non'gae, uma *kisaeng*¹⁶ que se tornou uma figura mítica na Coreia ao sacrificar sua vida pela causa patriótica quando o Japão invadiu o Reino de Joseon (antiga Coreia) durante a Guerra Imjin, entre 1592 e 1598 (Rhee, 2022). Essa história aconteceu séculos antes na mesma cidade em que Sumi cresceu, mas ela a conta com certa naturalidade, afirmando como a ouviu diversas vezes mesmo enquanto era criança. Para ela, quão distante o significado dos seus próprios sacrifícios estiveram do de Non'gae? Sumi afirma que, nos momentos em que aproximou-se da morte ao parir filhos sozinha no meio da noite, ela fez a única coisa que podia: suportou. “*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)...*” (Koda Sumi apud Kim-Wachutka, 2005, p. 28).

Sumi entende que estava apenas cumprindo seu dever como mãe; que, naquela época, não havia nada que pudesse ser feito para que sua situação fosse diferente. “*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*”. Por isso, ela aponta como não poderia falar nada sobre a situação, sobre seu sofrimento. Ela compara esse sentimento à própria morte. Como poderia não ser esse um sacrifício que ela fez, de seu próprio corpo, sim, mas principalmente de uma parte intrinsecamente sua, de parte do seu *self*, da negação da sua própria pessoa. Chong Ch'u-Wöl, escritora zainichi de segunda geração, 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-Wachutka, 2019).

¹⁶ “*Kisaeng*: (Cor.) cortesã-artista; mulheres profissionais treinadas em música, dança, poesia e conversação” (Kim-Wachutka, 2005, p. 179).

Os códigos de conduta, valores filosóficos, histórias e mitos folclóricos fazem parte da construção das normas sociais que influenciaram a maneira como as mulheres zainichi enxergavam a si mesmas (*self*), e como levaram sua vida ao migrar para o Japão. De acordo com essa normatividade, vimos que as mulheres devem se sacrificar todo o tempo em benefício das outras pessoas da família, principalmente dos homens. A materialização dessas normas no corpo das mulheres se dá por meio da sua repetição, citação e reiteração (Butler, 1993), entretanto, esse mesmo processo abriu margem para que as mulheres criassem algo novo.

As palavras das mulheres zainichi deixam vaziar como elas foram capazes de criar uma ressignificação coletiva em cadeia de significados que também foram calcados em processos coletivos. O significante da palavra sofrimento (*kosaeng*) tem seu sentido alterado a partir do momento em que deixa de significar apenas um destino inevitável para tornar-se prova ou quase sinônimo de sobrevivência. O sacrifício (*hisaeng*), significante aqui em foco, abandona o posto de simples dever, conduta prescrita pela norma social, para ocupar um lugar de superação, prova, compondo-se novamente como uma reintegração de senso de força.

Quero, entretanto, defender que esse processo não se restringe ao nível discursivo, mas se inicia nos corpos das mulheres, nas diferentes formas pelas quais seus corpos são atravessados pelos afetos. Proponho, assim, um giro ontológico para a ressignificação como ato afetivo anterior ao, ainda existe e precedente ato de fala. Ligada a essa ideia está minha proposição de que, embora esse deslocamento afetivo se inicie no corpo das mulheres zainichi de forma singular e no passado, ele demanda uma enunciação a posteriori, um compartilhamento que se fundamenta na coletividade – e por isso o identifico nos seus relatos de vida.

Ainda que não articuladas em um movimento, as mulheres zainichi cumprem seu dever patriarcal por meio de um processo de representação e reconhecimento coletivo e individual, por meio do qual alcançam a identidade de mulheres. Elas se tornam novos sujeitos a partir da perda simbólica da sua vida.

A ressignificação que trago de Butler para interpretar o caso das mulheres zainichi, em sua própria raiz conceitual não pressupõe uma intenção emancipatória, justamente coexistindo com a adesão normativa por parte daquelas que se tornam sujeitos nesse processo. Minha intenção não é identificar uma resistência consciente, e é nesse entendimento que a conversa de Butler e Mahmood converge para assistir o meu argumento. A separação de agência e resistência de Mahmood me ajuda ainda, a dar um passo à frente e calcar a experiência de ressignificação das mulheres zainichi de primeira geração de uma forma diferente, que parta de uma dimensão afetiva e não emancipatória.

4.2 A resignificação como agência feminina nos termos de Mahmood

Antes de me voltar para o que apontarei como consequências do processo de resignificação do sacrifício das mulheres zainichi de primeira geração, entendo que seja importante me deter naquele que aponto como um de seus aspectos caracterizantes: o fato de que nele não há uma busca por autonomia individual, ou emancipação da normatividade. Nesse sentido, como já tratado aqui, me apoio no entendimento de agência de Saba Mahmood (2011), movimento que ocorre fora das esferas do desejo de libertação das mulheres das estruturas patriarcais nas quais elas vivem. Pretendo ler a experiência das mulheres zainichi de primeira geração a partir dessa noção, mas não encerrá-la definitivamente.

Primeiramente, cabe apontar que a autora elabora sua abordagem numa conversa com Butler e Foucault, principalmente para pensar o poder como relação estratégica de forças que influenciam a vida das pessoas, produzindo novos desejos, discursos e relações. A noção de subjetivação, de Foucault, é especialmente importante para Mahmood em seu trabalho – ela argumenta que a agência pode ser melhor entendida por meio do paradoxo que a subjetivação representa. Nessa noção, as condições e relações de poder que garantem a subordinação de um sujeito são, também, os meios por meio dos quais esse sujeito ganha autoconsciência, transformando sua identidade e agência (Foucault, 1978, 1980). A partir desse entendimento sobre poder e formação do sujeito, Mahmood (2019, p. 150) defende a conceitualização da agência “não só como sinônimo de resistência a relações de dominação, mas também como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações de subordinação específicas”.

Por meio dessa ideia, Mahmood desafia algumas noções anteriormente tidas como certas nos estudos feministas, principalmente o caráter normativo para o qual ela chama atenção nessa vertente de pesquisa. Em *Politics of Piety* ela toma por objetivo produzir um conhecimento que responda às suposições liberais normativas sobre a natureza humana

[...] como a crença de que todos os seres humanos têm um desejo inato de liberdade, que todos nós, de alguma forma, buscamos afirmar nossa autonomia quando nos é permitido fazê-lo, que a ação humana consiste principalmente em atos que desafiam as normas sociais e não aqueles que as defendem, e assim por diante (Mahmood, 2011, p. 5).

Mahmood questiona o caráter universal da suposição do desejo do sujeito de ser livre das relações de subordinação, e de que, no entendimento do feminismo, para as mulheres possuírem agência, necessariamente devem desejar liberdade das estruturas de dominação

masculinas. Por meio dessa provocação, ela argumenta que o feminismo possui um caráter dual de ser um projeto simultaneamente analítico e politicamente prescritivo (Mahmood, 2019). Mesmo com as diferenças entre os feminismos, de acordo com a autora, a tradição de coerência analítica e política feminista recai na premissa de que onde a sociedade for estruturada para servir os interesses dos homens, o resultado será uma negligência dos interesses das mulheres – “um diagnóstico do estatuto das mulheres nas diversas culturas e uma diretiva para a mudança da situação das mulheres, que são vistas como marginais/ subordinadas/oprimidas” (2019, p. 144).

Nesse ínterim, ela conclui que, tal como no liberalismo, a liberdade é normativa para o feminismo – mesmo que seja uma noção de liberdade negativa em questão, ou seja, quando há “ausência de obstáculos externos à ação autodirigida” (2019, p. 144), aspecto para o qual Mahmood identifica a direção de alguns estudos feministas, incluindo historiadoras e antropólogas do mundo árabe. Nesse campo de estudos, as feministas críticas à noção liberal de autonomia chamam atenção para situações “[...] nas quais as mulheres parecem articular o seu próprio discurso (poesia, tecelagem, posse cultural, etc.) de forma autônoma, por vezes conferindo significados potencialmente liberatórios a práticas de segregação sexual tradicionalmente vistas como marginalizadoras da mulher da arena da política convencional” (2019, p. 145). Por isso, de acordo com Mahmood, produziu-se no ínterim desses feminismos tentativas de redefinir o conceito de “autonomia”, de modo a abranger o caráter incorporado, afetivo e embebido na coletividade que caracterizava muitos movimentos de mulheres.

Mahmood, apesar de se posicionar junto a um feminismo pós-estrutural e de reconhecer o trabalho que muitas feministas vêm produzindo a fim de investigar as diferentes formas de agência feminina, traz um questionamento a ambos esses campos que é central para o presente trabalho. Ela contesta a conceitualização de agência do feminismo pós-estrutural em torno dos termos de subversão e ressignificação das normas sociais, em outras palavras, ela questiona o caráter liberatório do sujeito político normativo nessa corrente. Para a autora, essa agência é construída sob um modelo binário da subordinação e subversão, o que exclui formas de ação e existência de sujeitos que não se localizam numa realidade enquadrada na lógica da repressão/resistência. Portanto, Mahmood posiciona como fundamental descolar a noção de agência de ideais e objetivos progressistas da política.

Para ela, as vontades e desejos liberatórios de uma sociedade, assim como os de subversão, não são inatos aos sujeitos, mas construídos e mediados por condições históricas e culturais. Dessa forma, é necessário pensar outros arcabouços teóricos para investigar trajetórias que não seguem “a entelúquia das políticas liberatórias” (2019, p. 147), pois as formas

e entendimentos de “provocar a mudança no mundo e em si próprio” são historicamente e culturalmente definidas – ou seja, o que pode parecer um comportamento passivo para uma cultura e sociedade progressista, pode, na verdade ser uma forma de agência. Desde que não levemos em conta uma ideia fixa no tempo e na história do que a agência humana pode ser, desde que nos aproximemos o suficiente de uma outra cultura e de seus discursos e estruturas de subordinação, que são o que efetivamente criam as condições para o desenvolvimento da agência dos sujeitos. Por isso, para Mahmood, “ [...] a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (2019, p. 147).

Nesse sentido, sua contribuição veio a partir de seu trabalho etnográfico no Egito, com as mulheres muçulmanas do movimento *da'wa* nas mesquitas. Como Mahmood explica, ao se posicionarem em busca no pietismo nesse movimento, essas mulheres se encontraram em posição de tensão e conflitos com diferentes estruturas de autoridade existentes em suas vidas: estruturas assentadas em tradições ortodoxas islâmicas, estruturas baseadas em normas do discurso liberal, ou na própria autoridade masculina de suas famílias, ou mesmo do Estado egípcio. O movimento pietista não pode ser facilmente configurado e entendido dentro de um modelo binário de agência/subordinação pois ele, ao mesmo tempo que encontra tensionamento frente à algumas normas tradicionais que regiam a vida das mulheres participantes, reforçava outras.

Parte do Revivalismo Islâmico, movimento institucional, mas também social que varreu o mundo muçulmano a partir dos anos de 1970, o movimento pietista é composto por mulheres egípcias de diferentes classes sociais que se reúnem nas mesquistas para ensinar e aprender entre si sobre os escritos islâmicos. Mais que isso, elas buscam entender e aplicar práticas sociais e corporais de comportamento que são tidas como apropriadas para cultivar um ideal de virtude feminina (Mahmood, 2011), apoiando-se mutuamente de forma afetiva para se tornarem mais virtuosas no seu cotidiano (Velji, 2024).

O que Mahmood aponta como tensionamento é o fato de que esse movimento partiu de mulheres para mulheres, em um mundo e espaço religioso e intelectual dominado por homens.

O surgimento desse movimento marca a primeira vez na história do Egito que um número tão grande de mulheres realizou reuniões públicas em mesquistas para ensinar umas às outras a doutrina islâmica, alterando assim o caráter historicamente masculino das mesquistas, bem como a pedagogia islâmica (Mahmood, 2011, p. 2).

Dessa forma, as práticas das mulheres do movimento pietista não podem ser interpretadas exatamente como uma reinscrição de papéis tradicionais, já que seu movimento reconfigurou as práticas de gênero da pedagogia islâmica e a instituição social das mesquitas. Por isso, para Mahmood, mesmo que as ações dessas mulheres possam ser utilmente analisadas a partir do seu efeito prático em termos do seu papel no reforço ou combate às estruturas de dominação masculina, esse tipo de análise “permanece ainda ensombrado pelos termos binários da resistência e subordinação, ignorando projetos, discursos e vontades que não são captados por esta terminologia, tais como aqueles expressados pelas mulheres com quem trabalhei” (2019, p. 148).

De acordo com Muhammad Velji, a pesquisa de Mahmood se tornou uma provocação para o feminismo, pois descritivamente criticou suas “metodologias sobre como as mulheres devem ser estudadas no Sul Global” (2024, p. 773), para além disso, criticando os próprios objetivos normativos do feminismo em si. A autora, de fato, direciona seu argumento como “inteligível” para os antropólogos que entendem que as ideias de mundo que organizam as vidas das pessoas não são universalmente compartilhadas, mas constitutivas de diferentes formas de conhecimento e experiência.

De forma parecida como o entendimento ocidental do funcionamento da cultura no mundo islâmico, as tradições neoconfucionistas do Leste Asiático têm sido enquadradas pelos feminismos a partir de seu histórico modelo de organização da sociedade baseado na separação radical dos gêneros. Nesse contexto, as mulheres dessas sociedades são abordadas academicamente por meio de uma perspectiva binária de resistência/dominação, na qual elas são entendidas como subordinadas a não ser que empenhem-se em atividades, ações ou modos de ser necessariamente liberatórios.

Apesar de serem cenários culturalmente distintos entre si, ambos foram bastante transformados no seu contato com o mundo ocidental e com o liberalismo, tanto econômico quanto o que Mahmood se refere como “arquitetura filosófica e política do liberalismo clássico euro-americano” (2019, p. 137), ou seja, o movimento que serviu de referência para projetos emancipatórios ao longo do mundo. É preciso reconhecer, também, que as mulheres muçulmanas têm sido objeto desse escrutínio de forma mais abrangente e persistente pelo mundo e academicismo ocidental, principalmente após os eventos do 11 de setembro¹⁷. Entretanto, com os estudos acadêmicos e o mundo de forma geral voltando sua atenção para as

¹⁷ Segundo ela, “A desconfiança com que muitas feministas tendiam a ver os movimentos islâmicos só se intensificou após os ataques de 11 de setembro de 2001 contra os Estados Unidos e a imensa onda de sentimento anti-islâmico que se seguiu desde então” (Mahmood, 2011, p. 1).

Coreias como nos últimos anos, o sistema de valores no qual a cultura dessa sociedade foi formada também passa a ser significativamente observado através das lentes dos valores ocidentais. Esse processo tem se agravado, uma vez que a permanência desse sistema de valores ao longo do tempo vem produzindo crises sociais e econômicas, sobretudo na Coreia do Sul. Apesar dos estudos feministas ocidentais mirarem seu olhar crítico para a Coreia do Sul com mais fôlego na última década, a Península Coreana, como sendo uma sociedade oriental e, ainda, formada a partir da filosofia do Confucionismo, já foi posicionada ao lado do Islã por visões essencialistas e orientalistas de teóricos das RI bem antes disso¹⁸.

Considero que há consonância entre os mundos desses diferentes grupos de mulheres, principalmente na forma como sua agência política funciona ao mesmo tempo em que é deixada de lado – ou mesmo não conhecida, investigada ou reconhecida – pela maioria dos debates feministas, inclusive nas RI. Por isso, me apoio nos entendimentos de Mahmood para analisar o caso das mulheres *zainichi issei*, principalmente nas suas ideias de agência.

Ao estudar os relatos das mulheres entrevistadas por Kim-Wachutka (2005), cheguei à conclusão de que através do exercício da lamentação

[...] 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 (Sentanin, 2023, p. 114).

No presente trabalho, meu objetivo tem sido partir desse ponto para observar de perto esse movimento, e entender um pouco mais do que as mulheres *zainichi* querem dizer quando se referem ao seu sacrifício. Por meio do arcabouço teórico aqui apresentado, entendo que no ato de lamentação das mulheres, elas ressignificam parte das normas de gênero que as circunscrevem e lhes nomeiam como mulheres. A partir da ressignificação desses elementos centrais em suas histórias, elas estão se reconhecendo de outras formas, mesmo que esse não seja um movimento proposital. Se ser mulher significa sofrer e se sacrificar em determinados termos, a partir do momento que o sofrimento e o sacrifício são ressignificados, o ser mulher também o é.

¹⁸ L. H. M Ling (2014) chama atenção para a crítica de Hayward R. Alker à tese do “choque” de civilizações de Huntington, de que “o Ocidente precisa se proteger de duas civilizações não ocidentais em particular, que são a Confucionista e a Islâmica. Ao retratar as civilizações como fechadas, mutuamente exclusivas e com medo do Outro, Alker criticou que isso exclui a diversidade e a complexidade dentro do Ocidente” (p. 32-33).

Considero que o sofrimento e dor presentes nas experiências corporais que foram narradas se dão em parte por conta das formas como o poder age sobre a vida dessas pessoas, constringendo seus corpos. Isso, a partir de uma perspectiva não apenas discursiva, mas também material, na qual as mulheres zainichi viveram em condições materiais específicas que as posicionaram como um grupo vulnerável na sociedade.

Nesse caso, estou chamando atenção para as forças patriarcais neoconfucionistas que, desde muito cedo, regeram sua vida e parte de suas subjetividades, a partir de valores como a rígida separação dos papéis de gênero. Elas cresceram, foram nomeadas como mulheres e se reconheceram nesse processo, identificando-se com o que essa sociedade lhes dizia que significava ser uma mulher, por fim, repetindo esse processo e reiterando-o. Nesse ínterim, alguns entendimentos tiveram um papel basilar, como a crença de que o nascimento de uma filha menina é má sorte e de que, como mulheres, elas deveriam doar seus corpos para a manutenção do cuidado de sua família sempre antes de si mesmas (Kim-Wachutka, 2019).

Por sua vez, ao migrar para o Japão, as forças colonizadoras as submeteram a uma realidade material de pobreza, insegurança alimentar e discriminação. Se o patriarcado coreano as constringia em sua terra natal a partir da extrema desigualdade de gênero, as estruturas que se sobrepõem em suas vidas com a diáspora as submeteram diariamente ao racismo, violência e abuso daqueles que se consideravam hierarquicamente superiores a elas – em gênero, classe e raça – e, portanto, no direito de controlar e abusar dos seus corpos. Esse controle e violência que as atingiam ocorria em diversos níveis, alguns mais diretos como a partir de um nível físico por razões de racismo ou violência doméstica, ou a partir de instâncias macrossociais como a pobreza e a fome por conta do funcionamento da economia e sociedade japonesa, que posicionava as pessoas zainichi a beira do sistema.

É importante ter em mente que para essas mulheres, o sofrimento conectado a esses processos é inerente e inevitável ao seu destino, de acordo com as crenças culturais e valores sociais a partir do qual elas nasceram, cresceram e viveram. Entretanto, é possível notar na leitura de seus relatos que elas culpam a sua falta de experiência e de conhecimento pelo seu sofrimento durante a vida — várias vezes, elas diretamente culpam sua falta de educação formal, o que pode refletir como elas têm certa consciência de que esse destino poderia, de fato, ter sido evitado. Ou seja, elas entendiam, à sua própria forma, que eram oprimidas dentro de um sistema patriarcal de separação entre os sexos.

Em alguns momentos de suas falas, elas apontam para a ação das estruturas de poder diretamente sobre sua vida, como quando Yang-Ok fala do Japão. É necessário ter em conta, entretanto, que Yang-Ok esteve ligada à atividade política norte-coreana no Japão desde sua

juventude – diferentemente das outras entrevistadas, que não mencionaram envolvimento diretamente político em suas histórias. Por isso, consideramos que sua consciência política se diferencia quando ela reflete sobre os temas de colonização – ela atribui parte de seu sofrimento diretamente às ações do Estado japonês: "*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 *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 83). Mesmo assim, Yang-Ok também refere-se, diversas vezes, à inevitabilidade do seu destino; as duas realidades, para ela e para outras entrevistadas, parecem coexistir – o seu destino de sofrer se sobrepõe ao destino da sua nação de ser colonizada, e, a partir do momento em que elas migram para o Japão, ele é selado.

Mesmo entendendo sua posição como mulheres nessa sociedade regida normativamente pela hierarquia de gênero e idade, suas palavras não revelam um desejo liberatório – pelo menos não nos moldes liberais e ocidentais. Ao refletir sobre seu passado, há um sentimento de injustiça e ressentimento direcionado a questões pontuais, principalmente a da educação que lhes foi negada por serem mulheres. Mas seu ressentimento não é direcionado, não se traduz num desejo de emancipação da ordem a qual viviam; ele se volta, por vezes, para elas mesmas. Como se sua falta de educação fosse sua própria culpa, por terem nascido como mulheres, tal qual podemos observar nessa reflexão de Yang-Ok:

*I was born into this life, and my whole life has been about kosaeng. So I don't have the ability to think that maybe if I were to have done this, then things would have turned out better... Maybe it is because I am not smart, or I lack the ability to think. I guess I could be too stupid to even be able to regret. I guess when it comes to kosaeng, I have endured as much as I could. I think I have tried to live the right way... I can't resent my parents, I can't resent anyone, I can't resent my husbands... When I was created as a human life, I was born into this fate... (Yang-Ok *apud* Kim-Wachutka, 2005, p. 91).*

O que quero demonstrar a partir dessa reflexão é que o que interpreto como agência dessas mulheres nasce a partir de um processo de releitura das experiências de gênero, a partir do reconhecimento de que suas capacidades corporais foram suficientes para a sobrevivência – e a prova disso são suas memórias de sofrimento e dor, tanto corporal como afetiva. Essa releitura é parte de um processo de identificação que é sempre necessário ao sujeito. A partir do momento em que há uma ruptura com uma norma, que gerava um tipo específico de identificação, o corpo do sujeito precisa se reconhecer de outra forma, e, portanto, por meio da agência, buscará novos processos de identificação. Para Butler (1993), quando isso ocorre, o sujeito dá outro nome, que gera um outro reconhecimento para essa mesma norma. Vemos que isso ocorre quando as mulheres zainichi relatam, no presente, o orgulho por terem sobrevivido.

Dessa forma, desloca-se tanto a cadeia de significação imposta pelo neoconfucionismo, do que é ser mulher – quanto aquela colocada pela materialidade colonial japonesa. Essa cadeia anterior só existia porque era reproduzida por essas mulheres, e, por isso, sua agência muda de sentido: se antes ela reiterava as normativas da subordinação, agora ela vocaliza sua própria autonomia. Nesse cenário, os corpos das mulheres ainda reproduzem as tarefas e a materialidade do sofrimento previsto, mas há uma mudança na percepção dessa experiência, que então permite deslocamento do seu processo de representação-reconhecimento-identificação como mulheres.

Nesse deslocamento, elas deixam de ser meninas sem conhecimento e sem experiência, para se tornarem mulheres que superaram as condições/dificuldades inerentes ao seu destino das mais diferentes formas, mas, principalmente, sobrevivendo e garantindo a sobrevivência física dos filhos. As mulheres olham para esses momentos, entendem eles como inevitáveis, como o seu destino – assim como sua cultura as ensinou e poderes políticos e sociais agentes em suas vidas disseram ser, por isso, no movimento da ressignificação dos sentidos do que é ser mulher (sofrer, se sacrificar) não há uma quebra nas normas sociais.

Entretanto, dentro desse entendimento elas encontram uma brecha, momento no qual sua subjetividade passa a ser composta também por novas cadeias de significado dadas as suas experiências, num reconhecimento de sua força mesmo em meio às circunstâncias entendidas como destino. De ser um corpo que passou por tudo aquilo, e permaneceu, mesmo em meio à fome, à violência, à dor, à solidão, ao luto e à morte. A partir disso, sua agência também pode ser interpretada como simplesmente sua sobrevivência, e o reconhecimento desse processo é feito a partir de uma coletividade.

4.3 A agência na ressignificação do *hisaeng* como afetiva, coletiva e temporal

Essas memórias de experiências corporais mostram como esse processo de ressignificação começa no passado, mas reflete o entendimento presente das mulheres, já idosas, quando elas se relembram tão claramente de momentos corporais específicos; não exatamente com orgulho, mas com consciência de que aquelas foram experiências difíceis, foram momentos inumanos de dor, que “as pessoas de hoje em dia” não saberiam como atravessar. Esse processo, portanto, se operacionaliza não simplesmente como um ato discursivo isolado – tanto no tempo quanto nos corpos das mulheres da primeira geração.

Apesar dos elementos do coletivo e temporal constarem em Butler, quando ela afirma, por exemplo, que “o performativo não é um ato singular, mas uma repetição e um ritual, que

produz seus efeitos por meio de sua naturalização no contexto de um corpo, entendido, em parte, como uma duração temporal culturalmente sustentada” (1993, p. x), e, portanto, a ressignificação das normas é uma outra forma de performatividade que se dá no terreno da mesma cultura e necessidade de repetição e reiteração; sua elaboração está mais ancorada na linguagem e na performance que na dimensão corpórea e afetiva. Nesse sentido, é necessário me deslocar teoricamente de Butler, apesar de sustentada fundamentalmente por suas ideias, assim como as autoras que nesse momento mobilizarei para tal.

A sobrevivência das mulheres tem seu significado reconstruído em sua fala no momento dos relatos, mas quero sustentar que a ressignificação do sacrifício como uma prática corporal/afetiva dessas mulheres, que, de forma coletiva, atravessou o tempo. Busquei abordar principalmente essas experiências a partir da perspectiva corporal, em consonância com o trabalho de Esteban (2013). Entretanto, considero o corpo e os afetos como um continuum, baseando-me em Ahmed (2014), quando a autora defende que esses elementos da existência humana existem num fluxo relacional e social, e, portanto, não são categorias isoladas. Seu conceito de economias afetivas me auxilia aqui, pois, nele Ahmed (2014) defende que os afetos e emoções não são intrinsecamente individuais, mas efeitos relacionais que acontecem na interação entre corpos, objetos e mundos sociais. Ou seja, sentimos ou somos afetados apenas em relação a um outro (pessoa ou objeto).

Nesse sentido, considero o processo de mudança de agência das mulheres zainichi, – de sua busca psíquica pela ressignificação de parte da experiência do *ser mulher* – corporal e afetivo: o corpo que sobreviveu a experiências como fome, esforço físico extremo, partos naturais sem assistência médica, violência física; e o emocional que sobreviveu a todos esses processos, além de momentos de separação da família, morte, humilhações, preconceitos, medo de morrer. E, além disso, calcado num compartilhamento e reconhecimento coletivo do sofrimento, na qual seu sacrifício também existe por ser compartilhado e reconhecido pelas próximas gerações de zainichi. A partir desse compartilhamento afetivo, das histórias e experiências das mulheres zainichi, seu afeto ganha mais uma camada de dimensão temporal, ganho que só é passível de existir para além de sua memória, numa existência coletiva (intergeracional).

A teórica Cecilia Macón elabora, em seus estudos, o conceito de agência afetiva, a partir das experiências feministas intergeracionais na Argentina. A autora está interessada em como a “relação entre as dimensões afetiva e temporal que moldam a forma como o presente se conecta com o passado recente define os atributos desse ativismo” (Macón, 2022a, p. 350).

Macón repensa a ideia de agência considerando a dimensão afetiva e o papel das emoções, negando os modelos racionais e dualistas e tradicionais dos estudos de resistência política.

Se a crítica de Mahmood serve ao presente trabalho por conta de sua negação do engessamento dos estudos de resistência política nos modelos dualistas de dominação/resistência, a crítica de Macón à teoria política me serve em razão de sua negação do dualismo entre razão/emoção, no sentido de que, para ela, a agência não deve ser entendida como um movimento que é sempre racional, deliberado e distante das afetividades, mas composto por meio delas. É importante ressaltar, entretanto, que o conceito de Macón está ligado à um objetivo de liberação das estruturas de poder; como ela aponta: “Sabendo que toda agência se constrói dentro de uma estrutura de poder para desafiá-la, é importante ressaltar que me refiro aqui a uma concepção relacional da agência – ser agente em conjunto com os outros – que associa certos aspectos da agência epistêmica à agência moral”. Nesse aspecto, seu conceito de agência se distancia do argumento de Mahmood, por exemplo, e do meu próprio entendimento sobre o caso das mulheres zainichi. Mesmo assim, considero suas contribuições sobre a relação entre corpo/afeto/linguagem e temporalidade consistentes e pertinentes para o melhor entendimento do meu objeto.

A partir desse entendimento, que mistura produtos epistêmicos e morais, para Macón, se torna possível pensar em experiências traumáticas de grupos vulneráveis por meio de uma dimensão afetiva, “que possibilita a agência sem essencializar a condição de vítima. Tomando como ponto de partida a virada afetiva, a dicotomia vítima/agência foi, assim, definitivamente posta em causa, obrigando a uma revisão de uma questão fundamental para qualquer teoria de gênero” (Macón, 2013, p. 24). A agência envolve uma forma de ação que incorpora os afetos (emoções, ligações afetivas, experiências sensíveis) na estrutura do agir político e social, em vez de tratá-los como obstáculos ou elementos passivos da tomada de decisões. Ou seja, afetos atuam como forças que modelam e orientam ações, não apenas como reações internas ou subjetivas. Macón, assim como Ahmed, rejeita a separação conceitual entre afeto e emoção característica dos estudos fundantes dos estudos das emoções (Massumi, 2002; Gould, 2009; Slaby; Mulhoffs, 2019), na qual as emoções são a expressão culturalmente codificada do afeto – que é considerado anterior ao sujeito.

Enquanto Ahmed (2014) afirma que sua decisão de se referir a afeto e emoção como sinônimos é política, Macón argumenta que os dois estão ligados em uma relação circular que os torna difíceis de distinguir. E, segundo ela, é por conta dessa relação “enraizada” que se baseia a possibilidade “de apresentar a agência afetiva como sustentada por laços afetivos dinâmicos associados às práticas típicas de um coletivo social” (2022, p. 351). Nesse sentido,

Macón argumenta que a agência afetiva significa “não apenas uma capacidade de ação que coloca a dimensão afetiva em efeito como um recurso – ou seja, os afetos como geradores de ação –, mas também como capaz de constituir uma configuração afetiva própria, a partir da qual as ações podem ser promovidas e reconsideradas” (2022, p. 351).

Tendo em conta essa noção, eu quero propor a resignificação do sacrifício das mulheres zainichi de primeira geração como uma condição para a existência dessa sua agência – que considero como afetiva. Pensando a partir das concepções de Ahmed e Macón, entendo que os afetos não são exteriores à norma, pelo contrário, eles participam dos processos de repetição normativa das culturas. Entendo isso como parte da experiência das mulheres de zainichi de primeira geração quando, em seus relatos, fica claro como o sentimento do sofrimento se liberta a partir de suas palavras se lembrando de um passado no qual eles não o poderiam. Quando Yang-Ok diz “agora posso dizer essas palavras, mas quando me deparei com essas situações, não consegui dizer nada. Era como estar morta”, sua fala reflete como as normas estavam regendo a demonstração do seu sofrimento, e, em última instância o próprio afeto em si, que não poderia circular e entrar em contato com outras pessoas. Quando Spivak (1990) diz que o subalterno não pode falar, ela não está negando sua capacidade literal de falar ou de agir, mas a impossibilidade de que sua fala seja reconhecida, lida, ouvida, dentro das normas dominantes. O que não significa que a fala não esteja acontecendo, ela apenas não é inteligível como tal. No passado, o corpo das mulheres zainichi de primeira geração falou, de sua própria forma, mas essa fala não foi lida como tal, não foi mediada, foi silenciada.

Entendo que essa fala ocorreu a partir da resignificação afetiva do seu sofrimento e sacrifício. Afinal, se as normas também se reiteram a partir dos afetos, os afetos podem ser um meio pelo qual essa norma é deslocada: os afetos, assim como as crenças, podem ser capazes de oprimir, mas também de gerar agência (Macón, 2022a). Essa resignificação pode ocorrer quando os afetos mudam de direção, intensidade ou objeto – seguindo o raciocínio de Butler (1993) e Ahmed (2014). Entendo que esse processo, no qual a resignificação foi afetiva antes de ser discursiva, se deu de forma coletiva entre as mulheres, no qual elas reconhecem o sofrimento umas no corpos das outras e, assim, reconhecem o seu próprio sofrimento (Sentanin, 2023).

O movimento de agência resultante desse processo, que aqui defendo como afetivo e coletivo, ainda, possui uma importante dimensão temporal a ser acessada pela minha análise, que abre caminho para uma parte central do argumento do meu trabalho: o fator intergeracional das experiências divididas pelas mulheres zainichi.

Macón (2022) chama atenção para como o ativismo feminista latino-americano, desde diferentes espacialidades, formou um coletivo interseccional "no qual o contato com o passado foi essencial para a mobilização" (2022, p. 349), graças às conexões intergeracionais que representam um desafio à uma visão progressista do movimento. Para ela "a relação entre as dimensões afetivas e temporais que moldam a maneira pela qual o presente se conecta com o passado recente define os atributos desse ativismo" (2022, p. 350). Nesse sentido, argumento que um movimento parecido ocorre com as mulheres zainichi, no qual a ressignificação afetiva das mulheres de primeira geração ultrapassa as barreiras do tempo por meio de suas histórias de vida, e se faz presente ecoando nos corpos de suas filhas e netas.

Para Macón (2022), o giro afetivo torna possível a possibilidade de analisar "modos alternativos de experimentar a temporalidade a partir da consideração do papel desempenhado pelos afetos" (p. 25). A partir de suas considerações, pensarei como o papel da ressignificação afetiva das mulheres zainichi pode representar um movimento não sequencial de tempo, que se dá no corpo, no campo do cotidiano, entre mães e filhas; num movimento em que "temporalidade e corporalidade se unem para caracterizar abordagens alternativas consistentes com agências atravessadas pela dimensão afetiva também alternativas" (2022, p. 25).

A ressignificação que as mulheres zainichi fazem do sacrifício lhes permite tomar para si a posição de agentes de uma existência marcada pelo sofrimento e subjugação de si. Para além disso, quando suas filhas e netas repetem a norma, agora deslocada de seu sentido original – ressignificada – são abertos caminhos para as ações políticas que resolvem alguns problemas do passado. Por meio do afeto e do corpo das mães, que produziu uma agência afetiva não intencionalmente, as mulheres zainichi de segunda e terceira geração têm sua luta política acesa através do tempo.

5 鳳仙花 (Hōsenka)

When I was a child, I did not like the balsam flower, because I thought it symbolized a dark history. It was as if it bloomed though feeling bitter... But now, it is no longer seen as a flower that blooms in the shadows. Drenched in the scorching summer rays, withered, it resurrects itself, burrowing its roots deeply throughout the wide field as it continues to bloom in my heart. Determined yet elegant, by continuing to knit new days for Zainichi, someday I hope to bring women's beautiful "hōsenka" into full bloom.

(Hajime ni, O Mun-Ja, 1991)

Hōsenka é a palavra em japonês para a flor beijo-de-frade (*Impatiens balsamina*). A flor possui ricos significados na cultura popular japonesa, ligados principalmente à resiliência, por conta do seu fenômeno de expulsão de sementes ao toque na fase madura da planta. Também conhecida como não-me-toque no Japão, “é uma flor doce e delicada, mas quando amadurece, ela se rompe, espalhando sementes em todas as direções. Esse fenômeno representa sua capacidade de sobrevivência e potencial de longevidade” (Kim-Wachutka, 2019, p. 140). A flor é comumente mencionada em canções populares de povos minoritários habitantes do território japonês, como na canção *Tinsagu nu Hana* (“Flores de Bálsamo”) dos Okinawa, povo nativo das Ilhas Ryukyu, território anexado pelo Império Japonês no final do século XIX; e, na canção colonial coreana “*Hōsenka*” ou “*Bongseonhwa*”:

*Summer suddenly gone
The autumn breeze cruelly encroached upon your lovely petals
Fallen flowers, wilted
Your appearance is melancholy*

*Swept over by icy north wind storms
Your figure vanished
Yet your spirit, dreaming of peace, is here
Praying to the tranquil spring wind
For resurrection.*

(Hong, 1920, n.p.)

Escrita pelo musicista Hong Nan-pa (1897-1941) em 1920, ano após o massacre de repressão japonesa ao Movimento de Primeiro de Maio, a metáfora da flor de bálsamo para o povo coreano, a canção “expressa lamentação e a esperança de um espírito nacional unificador durante a colonização japonesa” (Kim, 2018, p. 32). *Hōsenka* também é o nome da *Association for the Exhumation of the Remains and the Commemoration of Korean Victims Massacred after the Great Kantō Earthquake*, formada em 1982. A organização ativista se dedicou a encontrar

os restos mortais das vítimas do massacre de coreanos em 1923, um dos episódios mais conhecidos do período colonial, e segue reunindo depoimentos de testemunhas e sobreviventes (Han, 2025). A flor, por assim dizer, tem representado popularmente a resiliência do povo zainichi no Japão frente à repressão colonial, assim como a outras comunidades políticas anexadas ao território do império.

Kim-Wachutka (2019) dedica um capítulo da sua tese para falar sobre a revista feminina zainichi *Hōsenka*, lançada em janeiro de 1991. “A canção folclórica ‘Hōsenka’, que deu nome à revista, tem significado histórico porque é vista como uma representação da resistência inabalável de uma nação colonizada” (p. 140). O Mun-Ja, a primeira editora-chefe da revista, explica a escolha do nome da revista: “*The hōsenka [balsam flower], even after wilting in the hot sun, revives itself the same day, as the scattered seeds root themselves firmly into the ground, and the strong flower continues to sprout new buds. We named the journal after this flower so it could be like it*”. Ela acreditava que as declarações das mulheres zainichi mereciam um espaço específico para destacar suas vivências.

As I wrote in the first issue, I wanted to emphasize the importance of women's murmurs. We have always listened to men talk. I wanted Hōsenka to be a place where women could come together and talk about the deeper things in their lives— a place where they could murmur the worries of Zainichi women (1991 apud Kim-Wachutka, 2019, p. 141).

Assim como outros *journals* e compondo toda uma literatura feminina zainichi, os escritos da revista *Hōsenka* demonstram parte do legado afetivo deixado pela primeira geração de mulheres. Kim-Wachutka (2019, p. 147) afirma que esses textos, que abordam temas como as memórias dos pais e raízes das mulheres e a descoberta de uma herança cultural como sendo mulheres Zainichi são como um espaço transitório “onde vozes dispersas se juntam como uma colcha de retalhos, reunindo fragmentos não de descrições objetivas e detalhadas de eventos passados, mas de confrontos subjetivos com um momento específico de uma história compartilhada”. A pesquisadora, que dedicou parte da vida a conhecer e entender essas diferentes gerações de mulheres, caracteriza esse movimento como uma justaposição de imagens e símbolos, que invoca memórias comuns e conectadas: “[...] seus ensaios pessoais e breves reflexões podem ser considerados tipos de micro-memórias, lembranças de um momento específico. Eles são parte integrante de um mosaico maior — as memórias das mulheres Zainichi” (2019, p. 147).

Penso aqui na metáfora da *Hōsenka* (flor) como resiliência, mas aplicada às mulheres zainichi de primeira geração: como em sua maturidade, já com raízes fincadas no solo

estrangeiro, elas foram responsáveis por uma liberação explosiva de sementes, de potencialidades que caíram e no mesmo solo cresceram. Nesse sentido, neste momento do trabalho, buscarei entender como aqueles corpos que individualmente narraram sua superação às condições e dificuldades daquela vida, tornaram-se, mais tarde, um terreno de subjetivações coletivas.

Por meio dos seus relatos e histórias de vida, esse movimento de uma nova enunciação das mulheres de primeira geração ocorre na arena do microssocial, no âmbito do cotidiano. Gera-se, nesse nível íntimo e a partir de um campo de comunicação afetiva, um contra-arquivo da história da comunidade zainichi. Isso acontece pois, nesse campo de comunicação afetiva, os afetos circulam entre mães e filhas, reforçando novos significados sobre o que é ser mulher – deslocados da normativa patriarcal. Essa releitura, que eu chamei de agência afetiva nos termos de Macón, nasce nos corpos da primeira geração e ecoa nos corpos da segunda e terceira geração, gerando outros tipos de apegos afetivos. Assim, defenderei a ideia de criação de um corpo intergeracional: por meio do investimento afetivo que há, por parte das filhas, nas histórias de suas mães.

Esse investimento ocorre de diferentes formas e por meio de um emaranhado complexo de múltiplos sentimentos, como esperado, já que estamos falando de relações entre mães e filhas. Entretanto, buscarei ilustrar meu argumento tratando do aspecto elaborativo que há na forma como as mulheres de segunda geração lidam com o sofrimento e sacrifício das mães. Refletirei, por fim, sobre como essa releitura de cadeira de significados passa do corpo da primeira geração de mulheres zainichi para o corpo de suas filhas e netas, gerando uma agência política que nasce da ideia de um sacrifício corpóreo e subjetivo.

A ideia que quero defender aqui, de um corpo que é compartilhado por meio dos afetos através das gerações de mulheres zainichi, se baseia em algumas premissas. Aqui me interessa, principalmente, um arcabouço teórico dos estudos dos afetos a partir de perspectivas específicas sobre como o corpo e as emoções influenciam movimentos micropolíticos situados no cotidiano das pessoas. As contribuições da filosofia de Gilles Deleuze têm inspirado teóricos das Ciências Sociais a pensar na existência e dinâmica dos afetos, dos processos de incorporação e enquadramento da vida social em outros termos, a partir de ideias que contrastam as noções de individualismo e interesses próprios (Solomon; Steele, 2016).

A partir dos entendimentos de Deleuze e Guattari, buscarei aqui ontologizar o corpo afetivo intergeracional das mulheres zainichi como uma formação micropolítica. Tomando esse corpo como entidade, tenho como objetivo demarcar suas condições de alcance afetivas e temporais para argumentar como, por meio dos afetos, a agência afetiva das mulheres zainichi

de primeira geração é compartilhada com suas filhas e netas e se transforma em algo mais, em uma noção de corpo compartilhado.

5.1 A sociabilidade temporal da dor

Deleuze e Guattari (2004) defendem a noção de uma “circulação de afetos”, na qual as experiências afetivas intersubjetivas e transpessoais ganham importância para pensar as práticas coletivas que vão além das emoções individuais e subjetivas. Solomon e Steele argumentam que a análise com foco nesses movimentos interseccionais de afeto, espaço e tempo são “fundamentais na geração micropolítica de ressonâncias políticas mais amplas” (2016, p. 14). Os estudiosos defendem emoções como intersubjetivas, ou seja, elas surgem nas interações entre as pessoas, mas não são redutíveis ou centradas nos indivíduos. Para Solomon e Steele (2016), as circulações intersubjetivas do afeto fazem parte de processos maiores, que reverberam além do seu próprio tempo e espaço.

Ainda que não articuladas em um movimento político intencional, como na maioria dos casos que são investigados por meio da via do compartilhamento político de afetos, as mulheres zainichi cumprem seu dever patriarcal por meio de um processo de representação e reconhecimento coletivo e individual, por meio do qual alcançam a identidade de mulheres. Como vimos, a resignificação desta, por sua vez, parece acontecer a nível particular mas realiza-se pelo compartilhamento de histórias. Dessa forma, entendo que surge um outro tipo de apego afetivo ao outro, uma nova propulsão ao comum, de acordo com os termos narrados pela estudiosa Sara Ahmed. Pensar testemunhos de dor é entender que “cada história é legível, como a história desse outro, um outro singular, como uma singularidade que é irreduzível ao “único”. Esse outro é tocado por outros *outros* e outras histórias de dor e sofrimento” (2014, p. 36). Assim, os testemunhos de dor, ao serem compartilhados e gerarem investimentos afetivos entre as mulheres de diferentes gerações, criam um (novo) documento, envolvendo mais que apenas uma história.

Dessa forma, Ahmed (2014), em sua leitura crítica e situadamente feminista dos estudos sociais dos afetos, traz uma interpretação da dor como um impulso afetivo ao coletivo que mobilizarei a fim de demarcar as condições de alcance afetivas do que entendo como o corpo afetivo intergeracional das mulheres zainichi.

Sara Ahmed (2014) argumenta que as emoções não são um estado psicológico interno ou parte de imposições sociais externas, mas sim o que propriamente produz o efeito de fronteira entre o que existe dentro e fora dos indivíduos. Para ela, as emoções são pensamentos

corporificados, e o que sentimos na pele e no corpo não pode ser desassociado das nossas crenças e julgamentos sobre o mundo e sobre nós mesmos. Ou seja, para Ahmed, o corpo não precede o afeto, mas é feito por meio dos encontros afetivos que definem seus limites e capacidades de ação. “As emoções moldam as próprias superfícies dos corpos, que tomam forma através da repetição de ações ao longo do tempo, bem como através de orientações em direção e afastamento dos outros” (2014, p. 4).

Ahmed (2014) também rejeita a noção de que o afeto existe nos sujeitos e nos objetos, defendendo que este seja entendido como um efeito da circulação e do contato entre esses sujeitos com outros sujeitos ou objetos. Nesse processo de circulação, a autora propõe que os corpos (individuais e sociais) tomam forma. Em seu conceito de economias afetivas, Ahmed (2014) entende que um afeto se torna “pegajoso” ao circular e saturar certos objetos ou pessoas com valores positivos ou negativos. Essa circulação forma os corpos, a medida em que determinado afeto já está grudado aos indivíduos por meio desses valores e ideias compartilhados intersubjetivamente por intermédio de histórias de repetição. Segundo Ahmed (2014), a dor é um exemplo essencial de como o corpo se materializa por meio do afeto, pois, para ela, a dor não é apenas uma sensação, mas uma intensificação que torna o sujeito consciente da sua superfície corporal.

Os relatos de dor, histórias de sofrimento e esse novo entendimento coletivo de sacrifício moldado pelas mulheres zainichi de primeira geração começam a pintar os contornos de uma contranarrativa cultural, o que é reforçado pela maneira como as próximas gerações de mulheres se apegam afetivamente ao tema. A partir desse investimento afetivo nas histórias de suas mães, essa nova mensagem afetiva passa a circular entre as mulheres, tornando-se mais “pegajosa” à medida em que é difundida. Isso ocorre pois o valor afetivo dos signos e formas pelas quais se espalham essa mensagem afetiva – no caso, as histórias de vida da primeira geração – aumenta como efeito do movimento: “quanto mais os signos circulam, mais afetivos se tornam” (Ahmed, 2014, p. 45).

As histórias de dor e sofrimento contadas pelas mulheres de primeira geração colaram às superfícies corporais de suas filhas e netas. Dessa forma, aponto a dor e o sofrimento formam o alcance afetivo desse corpo coletivo, dessa entidade. E a evidência que tomo aqui é o próprio uso específico da linguagem das mulheres zainichi ao contarem suas experiências corporais, a partir dos relatos dos quais parti minha análise em primeiro lugar. Assim como os trabalhos de estudiosas como Veena Das (1997) e Elaine Scarry (1985) vêm dizendo, a dor é articulada pelo corpo por meio da linguagem.

Em seu ensaio *Language and Body*, Veena Das (1997) defende que as violências e seus efeitos sobre o *self* poderão ser apreendidas nos corpos das pessoas que as vivenciam a partir da linguagem. 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 argumenta como especificamente por meio do gênero da 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). As mulheres zainichi articularam um mundo próprio, através de uma linguagem do sobreviver, onde viver tornou-se suportável mesmo em meio ao sofrimento.

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).

Das se utiliza de Wittgenstein para afirmar que a compreensão e o reconhecimento da dor não se faz numa instância unicamente individual, mas sim, coletiva. 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).

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 proponho 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 Tanaka 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 apud Kim-Wachutka, 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".

Esse processo, a formação desse corpo por meio da dor, articulada pela lamentação, em que o suportar se torna um movimento de agência, transborda para o corpo das próximas gerações. 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.

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.

Para Ahmed (2014, 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.

"As próprias palavras que usamos para contar a história de nossa dor também trabalham para remodelar nossos corpos, criando novas impressões" (Ahmed, 2014, p. 24). A gramática da dor utilizada pelas mulheres zainichi para narrar suas histórias de dor e sofrimento 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.

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).

Por esse motivo, a reintegração dessa visão tradicional/mainstream é importante aqui. A partir do momento que as histórias das mulheres de primeira geração passam a ser compartilhadas, incluindo nesse processo uma nova cadeia de significados sobre o que é ser uma mulher zainichi, um novo reflexo começa a se formar nesse espelho. Pois, a partir disso, as histórias que as mulheres de segunda e terceira geração irão contar sobre suas mães refletirá esses novos significados, formando um novo documento, que abriga signos diferentes dos normativos/patriarcais – uma contranarrativa.

O entendimento que Ahmed (2014, p. 44) faz da circulação dos afetos e de como esse movimento forma os corpos sociais admite esse elemento da temporalidade. O que a autora chama de “efeito ondulante das emoções” admite movimentações laterais (o que vimos até agora, das associações “pegajosas” entre signos), mas também permite movimentos temporais “para frente e para trás” por meio de rastros que são deixados no presente: “o que fica preso” está ligado à ‘presença ausente’ de sua historicidade”. De acordo com ela, “A psicanálise nos permite mostrar que emoções como o ódio envolvem um processo de movimento ou associação, pelo qual os ‘sentimentos’ nos atingem em diferentes níveis de significação, nem todos os quais podem ser admitidos no presente” (2014, p. 44). Ahmed situa a dor e o sofrimento, assim como o ódio, na lógica das economias afetivas.

Admite-se, portanto, que uma dor que não pode ser admitida no passado, seja no presente: o vínculo afetivo entre as mulheres se forma e, além disso, ele produz um movimento de reorganização do tempo e da memória. A partir desse entendimento, lido com a ajuda das contribuições de Macón (2022), traçarei então as condições de alcance temporais dessa que entendo como experiência de comunalidade afetiva entre as mulheres zainichi de diferentes gerações.

Ao narrarem-se como “pessoas daquela época”, as mulheres zainichi se posicionam temporalmente como mulheres tradicionalmente coreanas. Nessas palavras, elas se identificam com um arquétipo que reflete o deslocamento das características tradicionais da sua cultura:

As mulheres da primeira geração podem ter sido analfabetas, sem instrução e vivendo em uma terra estrangeira, mas provaram ser engenhosas, capazes e experientes pelo bem dos seus filhos. Perante a discriminação dos membros da sociedade dominante, a forte matriarca que resistiu ao ‘Japão imperial’ tornou-se um arquétipo que encarna as características tradicionais e culturais da mulher coreana (Song Yŏn-Ok, 2005, *apud* Kim-Wachutka, 2019, p. 117).

Kim-Wachutka (2019, p. 340) afirma que “ao contar suas histórias no presente, as mulheres exerceram sua liberdade de escolher quando, como e o que lembrar. As palavras de sofrimento e sacrifício da primeira geração e o desejo das mulheres da segunda geração de retribuir sua dívida com a geração anterior motivaram a segunda geração a falar e agir”. A pesquisadora relaciona esse fenômeno ao conceito de “equilíbrio de compromisso” de Gramsci, no qual a cultura não é necessariamente imposta de cima ou resistida de baixo, mas “sincrônica” entre resistência e incorporação, de acordo com diferentes momentos da história.

Macón (2022) defende que os afetos possuem uma potencialidade de luta política que vai para além de conectar sujeitos numa coletividade, capaz de reorganizar a experiência temporal. Isso especialmente quando observamos experiências políticas que envolvem relação entre trauma e memória de grupos. Ela examina como imagens e signos históricos da luta feminista argentina circularam no presente, gerando investimentos afetivos e alimentando as lutas do presente por meio de novas intensidades. Segundo ela, a partir dessa dinâmica, essas significações do passado constituíram um “contra-arquivo do afeto”: “O que aqui denomino contra-arquivo do afeto expressa uma resistência aos arquivos convencionais e uma coleção de afetos na sua relação com a temporalidade e a ação coletiva” (2022, p. 354).

Para a estudiosa, as imagens do passado fazem mais do que referenciar a história recente do feminismo, intervindo politicamente no presente: “Essa série de imagens é articulada por meio da circulação de emoções contraditórias — alegria, raiva, esperança, ódio, amor — que

se correlacionam com um desafio à temporalidade linear e à oposição ação/inação que aqui atravessa a dimensão afetiva” (2022, p. 354). Assim, as experiências de dor e sofrimento do passado não permanecem nele, mas são ativadas no presentes e, ainda, projetam futuros possíveis.

Zainichi now means various things, but we should not forget the women who fought to realize the dream of trying to live an ethnic lifestyle without turning their backs on minzoku [our people] in Japanese society. Even if only a handful of such women remain, their way of life offers hope and light for the future of Zainichi (O Mun-Ja, 1991 *apud* Kim-Wachutka, 2019, p. 321).

Macón (2022), entretanto, não interpreta o elemento intergeracional a partir de um entendimento linear de temporalidade. Pelo contrário, a autora foge das narrativas teleológicas de progressão nos movimentos de mulheres, não qualificando o presente como mais avançado que o passado, mas defendendo sua conexão e sobreposição na política por meio dos afetos. É importante que isso seja assinalado, tanto como Macón o faz ao escrever sobre as feministas argentinas, quanto no presente caso: as lutas e propósitos das mulheres zainichi no passado possuíam características próprias e, assim como venho defendendo neste trabalho, sem pretensão de libertação feminista – o que, como já assinalei, afasta meu objeto do objeto de Macón. Mesmo as mulheres de segunda e terceira geração não estejam em sua totalidade envolvidas com o feminismo, pelo menos não direta e intencionalmente. Apesar disso, considero que existe uma “construção afetiva de um coletivo social que une o tempo” (Macón, 2022a, p. 356), que as dores das mulheres zainichi são semelhantes e ressonam entre si pelas gerações, produzindo sociabilidade e comunalidade, mesmo que seus objetivos não se alinhem politicamente. Entretanto, é necessário dizer que existe um projeto e desejo de libertação nos movimentos atuais de feministas zainichi que absolutamente é impactado pelas feridas do passado da primeira geração.

Assim, o compartilhamento dos relatos de vida, contados pelas mulheres de primeira geração para as mulheres de segunda e terceira geração, forma então uma “relação particular e afetiva com o passado, articulando um papel fundamental no desenrolar de um encontro entre corpos dentro do próprio ativismo. É dessa maneira, pela qual a temporalidade é moldada afetivamente, que os modos que compõem o contra-arquivo são definidos em sua relação com a agência” (Macón, 2022a, p. 354).

Dessa forma, a sociabilidade da dor entre mulheres (Ahmed, 2014) ocorre pois o corpo carrega uma memória afetiva, e por que o reconhecimento entre mulheres ativa essas memórias (Macón, 2022a). O entendimento de Macón chama de agência afetiva, portanto, mobiliza

aspectos produtivos para pensar o caso das mulheres zainichi, pois essa agência, como assinala a autora, gera efeitos em diversos níveis da experiência das mulheres coletivamente envolvidas nela. Dentro dessa noção, “a dimensão afetiva entra em ação como um recurso — ou seja, os afetos como geradores de ação —, mas também como capaz de constituir uma configuração afetiva própria, a partir da qual as ações podem ser promovidas e reconsideradas” (2022a, p. 351).

A partir da nova configuração afetiva das mulheres de primeira geração, uma nova cadeia de significados é inscrita por meio do compartilhamento desse deslocamento do lugar do sacrifício e sofrimento. Dessa forma, o patriarcado, que antes detinha uma exclusividade sobre a organização das memórias e da história da comunidade zainichi, se vê em frente a um contra-arquivo feminino intergeracional: as narrativas sobre o sofrimento feminino, antes produzidas de forma normativa, são relidas por meio de uma linguagem afetiva comum que gera novas narrativas. Nesse contra-arquivo, as experiências femininas do passado antes apagadas por essa organização podem emergir e produzir agência no presente, seja ela com o objetivo de romper com as normas – por meio do feminismo zainichi – ou não.

5.2 A literatura feminina zainichi como contra-arquivo afetivo

São diversas as formas de investimentos afetivos existentes entre as mulheres zainichi de primeira e segunda geração. Uma delas é a partir de uma luta feminista de parte dessas mulheres, que, ao dar voz para sua experiência, estão sendo afetadas também pelas experiências de suas mães. Entretanto, aqui escolho chamar atenção para outro exemplo de apego afetivo por parte das mulheres de segunda e terceira geração à história das suas mães e avós: a escrita. Considero que a literatura formada pelos escritos das mulheres zainichi, não apenas mantém a memória coletiva da primeira geração viva, mas elabora, de sua própria forma, dores e ressentimentos de uma forma que suas mães/avós não puderam. No capítulo *Mother, daughter, woman, person* de sua tese, Kim-Wachutka (2019) reflete analiticamente sobre a complexa relação entre mães e filhas zainichi a partir da representação da figura da mãe (*ōmōni*) na literatura produzida pelas mulheres de segunda geração.

As mulheres zainichi de primeira geração não foram capazes de elaborar seus sentimentos por meio da escrita em parte pela impossibilidade prática referente ao seu analfabetismo. Entretanto, como já vimos aqui, qualquer forma de expressar seu sofrimento era culturalmente rejeitada, quase como um tabu. De acordo com a mesma norma social sobre o que cabia ou não às mulheres zainichi, não lhes cabia mesmo falar sobre suas mazelas. A escrita

de si se tornou um instrumento poderoso por meio do qual as mulheres de segunda geração puderam se encontrar, e, além disso, resolver mágoas do passado de suas mães: “Os escritos das mulheres ajudaram a preservar memórias, ao mesmo tempo que as transcendiam como forma de seguir em frente” (Kim-Wachutka, 2019, p. 340).

Kim-Wachutka (2019, p. 287) aponta que a segunda geração desenvolveu um ressentimento (*han*) “ao observar seus pais trabalhando e, devido à sua juventude e falta de status, ser incapaz de lutar contra a sociedade opressiva do Japão”. Esse é um dos afetos que são elaborados por meio da escrita. Em seu ensaio *The politics of haan*, Kil Min Sung (2014) aponta como o sentimento de raiva reprimida — *haan* ou *han*, em coreano — é uma “estrutura de sentimento” (p. 199) considerada coletiva do povo coreano, incorporada por meio da comunidade e através das gerações. Esse afeto, acumulado historicamente a partir do sofrimento relacionado aos episódios históricos da colonização japonesa, Guerra das Coreias, divisão do país e subsequentes ditaduras militares, foi canalizado para ações coletivas e projetos nacionais econômicos e políticos de superação. Em seu ensaio, Sung não se detém muito ao recorte de gênero, entretanto, faz menção à “raiva reprimida relacionada ao tradicional *haan* feminino” (2014, p. 206), que ele associa à pressão social sobre a educação. O autor também chega a citar o *haan* advindo do sentimento de injustiça social ou opressão que as mulheres sofrem no âmbito do sistema patriarcal, por conta da exploração do poder político baseado no gênero (2014, p. 205).

Em uma entrevista, Yi me disse que escrever poesia sobre sua mãe ajuda a apaziguar seus sentimentos de arrependimento, remorso e culpa por não ter sido capaz de lutar em nome de sua mãe ou aliviar suas dificuldades [...] Depois de se tornar esposa e mãe e viver além da idade em que sua mãe morreu, Yi sentiu simpatia por sua mãe não apenas como filha, mas também como uma mulher Chōsen. Colocar sua poesia no papel lhe deu uma sensação de poder e libertação, algo que ela gostaria que sua mãe também tivesse sentido (Kim-Wachutka, 2019, p. 287).

O ressentimento (*han*), portanto, possui uma dimensão cultural para o povo coreano, incluindo os zainichi. Entretanto, esse afeto foi politicamente mobilizado, incluindo por meio da literatura, e canalizado para as lutas étnicas – para a esfera pública, domínio dos homens zainichi. Enquanto o *han* acumulado das mulheres que nunca puderam aprender a ler e escrever, ou que sofreram violência doméstica e se sacrificaram por seus filhos, temas comuns das histórias das mulheres de primeira geração – não teve espaço para elaboração, pelo menos não até o movimento das mulheres de segunda geração.

Como aponta Sonia Ryang (2005), a literatura zainichi no Japão foi, por muito tempo, dominada por escritores homens da primeira ou segunda geração, engajados politicamente com a reunificação das Coreias e no âmbito da política de expatriados, que

[...] 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. xx).

De acordo com Clark (2023), acadêmica especialista em línguas e culturas asiáticas, a literatura feminina zainichi representou uma luta contra o sistema de representação estabelecido pelas obras canônicas de autores zainichi masculinos, “que negavam às personagens femininas Zainichi coreanas interioridade plena e as posicionavam como objetos culturais de representação, em vez de sujeitos com potencial para escrever ou falar suas próprias narrativas” (Clark, 2023, p. 2). Assim, por meio da representação desse complexo apego afetivo, as mulheres de segunda geração colocaram em prática esse processo de reescrita de uma história coletiva de mulheres.

Considero a escrita das mulheres zainichi de segunda geração especialmente relevante para a discussão que desenvolvi até aqui pois, ao meu ver, esse aspecto específico de sua experiência relaciona-se diretamente com a forma como os novos significados afetivamente criados e compartilhados via oral por suas mães estão presentes, e por meio da sua escrita ajudam a compor o que aponte como um conta-arquivo. Kim-Wachutka (2019) levanta essa questão ao deixar claro o contraste que há entre tal escrita e a literatura zainichi produzida pelos homens – filhos das mulheres de primeira geração, que, por um tempo dominou o cenário cultural e literário zainichi.

Os escritos criativos e autobiográficos das mulheres zainichi revelam visões conflitantes sobre *ōmōni* e expressam outra versão da *Chōsen no onna* (mulher coreana) muito diferente da figura mítica monolítica frequentemente apresentada por escritores homens, que, como filhos queridos, têm sido criticados pelas mulheres por romantizarem a visão que têm de suas mães (Kim-Wachutka, 2019, p. 257).

A partir disso, eu entendo que há uma diferença entre os investimentos afetivos nas histórias das mães entre os homens e mulheres de segunda geração zainichi. Enquanto as mulheres se investem num complexo processo de desentendimento e posterior acolhimento dos afetos de suas mães, elaborando as dores advindas da injustiça de ser uma mulher zainichi, o

que é algo que elas, diferentemente dos homens, sentem em seu próprio corpo – os homens elevam e romantizam a figura da mãe zainichi, que se torna quase mítica, caindo mais num processo de distanciamento que aproximação afetiva.

Em *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir (1970) explica o processo da formação de mitos envolvendo o Eterno Feminino, que é construído e representado coletivamente na sociedade como o eterno Outro. Quando Beauvoir (1970) analisa os mitos que envolvem a existência social das mulheres, ela demonstra que, por meio da mitificação, a mulher é reconhecida apenas como figura – não como sujeito. Assim, a diversidade da existência das mulheres é apagada em favor de tipos, o que acontece no “Mito de Grande Mãe” (*idai na omōni*) entre a comunidade zainichi, “assim como o ‘mito da maternidade’ (*bosei shinwa*), que equipara ser mulher a ser mãe” (Kim-Wachutka, 2019, p. 123). Como argumenta Beauvoir, nessa instância, a mitificação da mulher cumpre um papel político na sociedade, pois uma mulher mitificada não age, mas é significada; não se diferencia, mas é homogeneizada. Para ela, através dos mitos, a sociedade patriarcal “impunha aos indivíduos suas leis e costumes de maneira sensível e por imagens; sob uma forma mítica é que o imperativo coletivo se insinuava em cada consciência” (1970, p. 306).

O congelamento da figura da mulher zainichi como a mãe que deve se sacrificar faz com que haja essa estabilização da identidade feminina ao redor de papéis e entendimentos específicos, o que é rompido na escrita das mulheres de segunda geração por meio do seu efeito anti-mítico, nos termos de Beauvoir (1970): “A rejeição da homogeneidade por parte de algumas mulheres da segunda geração ilustra a sua resistência à noção essencializada da identidade das mulheres Zainichi representada pelos estereótipos comuns das mulheres da primeira geração” (Kim-Wachutka, 2019, p. 278).

As mulheres zainichi de segunda geração representam suas mães de uma forma totalmente diferente, como experiência situada, rompendo essa tradição e apresentando uma imagem negativa da Mãe coreana, no que Kim-Wachutka apontou como “uma pequena forma de se libertarem das restrições que sentiam que a comunidade étnica lhes impunha” (2019, p. 257). A pesquisadora explica como as mulheres de segunda geração muitas vezes rejeitavam ou se ressentiam da ignorância, agressividade e falta de educação formal de suas mães – a personificação de uma imagem estigmatizada pela sociedade japonesa, “uma entidade estrangeira e vergonhosa”. Uma visão, entretanto, que se modifica com o passar do tempo e a maturidade das mulheres – e chegada a um lugar de empatia pelas vivências de suas mães, por meio de uma recriação imaginativa. A repulsa anterior, defende Kim-Wachutka, advinha de um desejo de distinguir-se de suas mães e criar uma nova identidade, independente dessa primeira

geração. Desejo que, mais tarde, “é confrontado com a constatação de que as vidas das duas gerações de mulheres estão inextricavelmente entrelaçadas — a história de uma não existe sem a da outra” (2019, p. 258).

Em seu ensaio *Mother's Life in a Foreign Land*, a escritora zainichi Pan Chon-Ja compartilha memórias sobre sua mãe. A escrita de Pan reflete o processo apontado por Kim-Wachutka do emaranhado de afetos que conectam as mulheres de segunda geração às suas mães: primeiro uma rejeição e desejo de separação, que, com a chegada da maturidade ou maternidade mingnam num entendimento e conexão com a primeira geração.

A rejeição inicial reflete não somente os estereótipos racistas da sociedade japonesa, mas o fato de que a maioria dessas mães não eram convencionalmente carinhosas com suas filhas ou tinham muito tempo para elas, resultado de uma vida endurecida pelas difíceis condições às quais elas tiveram que sobreviver. Pan se lembra da sua *ömöni* como uma mulher pragmática, uma mãe solteira forte e determinada que trabalhava duro para alimentar a família: “*I do not remember my mother carrying me or being gentle when I was little. Working on dangerous construction sites and carrying heavy loads on her back as a peddler, she was a woman frantically trying to feed her family*” (Pan *apud* Kim-Wachutka, 2019, p. 271). Com o passar dos anos, e quando Pan se tornou mãe, ela começou a refletir e entender mais sobre o jeito da mãe: “[...] *she was a mother who did not have the luxury of being able to show her love to her children, but when I think about it now, the fact that we did not go hungry and were able to attend school in good health showed the extent of Mother's love [...]*” (p. 272). 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. Relembrar e reconhecer 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 (Pan *apud* Kim-Wachutka, 2019, p. 273).

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). Para além de darem forma a uma contranarrativa não somente sobre as mulheres de primeira geração, mas sobre os dilemas e dores da sua comunidade, as mulheres de segunda geração sentem que

escrever é como um ritual de cura e afirmação coletiva, pois estão fazendo o que suas mães não puderam fazer. Kim Ch'ang-Saeng, uma escritora zainichi de segunda geração reflete: “*Mother directed her anger at whomever was nearest, but if she had been literate, could Mother's malice, Mother's han [unresolved emotion or regret], have changed its course?*” (Kim apud Kim-Wachutka, 2019, p. 269).

É importante apontar que muitas mulheres zainichi de primeira geração permaneceram em silêncio sobre suas experiências durante toda sua vida, tanto na esfera pública quanto privada. As dez mulheres entrevistadas por Kim-Wachutka (2005) fazem parte de um raro grupo que, graças a pesquisa da jornalista, pode ter suas histórias documentadas. A maioria das histórias das mulheres de primeira geração, entretanto, só começou a ser contada por meio da escrita, ativismo e memória das mulheres de segunda geração – testemunhas diretas das suas vivências de sofrimento e sacrifício.

Kim wanted her writing to not only be healing for herself but also assuage her mother's unresolved regret about not being able to write; she believed her mother could have released her pent-up frustrations by describing why and for whom she had suffered. Kim declares that words are her weapons and that the thought of her mother and other first-generation women's *han* about being unable to express their feelings in writing is what motivates her (Kim-Wachutka, 2019, p. 270).

O *han* da mulheres de primeira geração possui, portanto, essa dimensão do arrependimento não resolvido por seu analfabetismo. Kim-Wachutka afirma que esse afeto se tornou uma espécie de herança e legado para as mulheres de segunda geração, para quem escrever é uma força. Na visão da autora, que produziu um trabalho etnográfico em profundidade com essas mulheres, conhecendo-as e criando laços de confiança tanto com as mães quanto com as filhas, as duas gerações estavam unidas por um sentimento comum de injustiça pelo fato de as mulheres terem sido deixadas na ignorância, nunca ter aprendido ler ou escrever simplesmente por serem mulheres, “e esse sentimento de injustiça despertou na segunda geração o desejo de ser os olhos, os ouvidos e a boca de suas mães” (2019, p. 273).

A criação desse movimento contranarrativo, que eu caracterizo aqui como parte de um investimento afetivo situado no nível cotidiano das mulheres, fez com que histórias antes ocultas e impossibilitadas de serem contadas viessem à tona. A descoberta de histórias anteriormente ocultas é apontada por Stuart Hall (1990) como detentoras de um importante papel nos movimentos sociais mais importantes da nossa época – feminista, anticolonial e antirracista. “Escondidas por trás do discurso dominante da comunidade Zainichi, as mulheres, em suas próprias palavras, expressam as complexidades do desenvolvimento de sua identidade,

tanto em relação quanto em reação a um precedente estabelecido pelas mulheres da primeira geração” (Kim-Wachutka, 2019, p. 278).

5.3 O corpo afetivo intergeracional das mulheres zainichi

Diante do exposto, meu objetivo final é defender a ideia de que essa conexão intergeracional entre as mulheres zainichi nos impele a pensar na expansão das capacidades políticas, afetivas e corporais dos indivíduos. O compartilhamento da mensagem afetiva ressignificada para a segunda geração de mulheres não se encerra numa transmissão de experiências individuais do passado, mas, a partir de seus efeitos no presente, dentre eles os investimentos afetivos por parte das mulheres, divide-se uma historicidade corporal comum. Mais que um compartilhamento de afetos, as mulheres zainichi comungam seus corpos através do tempo.

Essa comunhão de corpos passa a funcionar como um transmissor intergeracional de memória, elo entre histórias individuais e coletivas e como parte formadora de identidades. O novo significado colado ao sacrifício das mulheres de primeira geração se torna parte de um novo referencial de feminilidade zainichi, e, ao investir-se afetivamente a esse significante, as mulheres de segunda geração, diferentemente de suas mães, têm a possibilidade de buscar outras formas de ser mulher dentro da comunidade, sem necessariamente performarem o mesmo sacrifício. As mulheres de segunda geração, por fim, passam essa nova alternativa de existência para suas filhas, dando continuidade à comunhão intergeracional de corpos.

Sua mãe e outras mulheres da primeira geração acreditavam que o *self*, o senso de individualidade e autonomia, não era necessário para as mulheres. Uma mulher era simplesmente a filha, esposa e mãe de alguém. Mas a ideia de poder ter legitimamente um *self* e ser capaz de expressá-lo livremente, sem restrições ou críticas, é algo que Kim deseja para sua filha, como mulher da terceira geração zainichi (Kim-Wachutka, 2019, p. 270).

De modo a ilustrar minha proposição de um corpo afetivo intergeracional e sustentar essa linha de pensamento, trago a análise que Kim-Wachutka faz do poema *Ningo* (Maçã), da escritora zainichi de segunda geração Chong Ch’u-Wöl (1944-2011), amplamente conhecida na comunidade étnica. Sua escrita focou na importância da vida cotidiana das mulheres zainichi, habitando esse espaço liminar entre a terra natal da primeira geração (Chōsen) e o território de nascimento da segunda geração (Japão). De acordo com Kim-Wachutka (2019), sua morte representou, entre escritoras e ativistas da comunidade zainichi, o início do fim de uma era.

*Biting the flesh of an apple
The drip of blood
So clear*

*Ningo and not ringo
Mother who says
Namu amitaputsu ナム アミ タ フ ツ [amen Amitabha (a Buddhist god)]
Namu 南無 [amen]
Namu amutaputsu なむ あ む た ぶ つ
Sutra permeating the full throat
Condensing and kneading the swelling chant on the tongue
Not filling the fist but the gut
Melting into the flavor of Japanese
Boiled refuse alongside the river
Boiled intestines in the street
Mother under the eaves
Crouching chest
Ringo
A mound for 100 yen*

Won't you buy some here?

(Chong, 1984 *apud* Kim-Wachutka, 2019, p. 291-92).

O poema se inicia com menção à carne de uma maçã, que pinga sangue. Para Jackie J. Kim, essa “imagem violenta de morder a polpa de uma maçã que escorre sangue em vez de suco é uma metáfora clara da experiência da primeira geração” (2019, p. 292). O escrito segue trazendo elementos do cotidiano da primeira geração de mulheres zainichi, relevando sua existência diaspórica e dificuldade pelas quais tinham que passar para sobreviver naquela terra. A pronúncia incorreta do japonês, aspecto que é citado nos relatos das mulheres de primeira geração como uma das principais dificuldades no seu dia a dia – não saber falar o idioma ou fazê-lo incorretamente – é referenciada pela palavra “*ringo*”, que é pronunciada como “*ningo*”, relevando o sotaque coreano.

As crenças religiosas da primeira geração está presente na invocação budista *Namu amitaputsu* ナム アミ タ フ ツ, que reaparece em seguida como *Namu* 南無, reescrita em caracteres chineses no lugar do alfabeto coreano, “simbolizando a transição no tempo e no espaço das antigas vidas das mulheres na Coreia para as suas novas vidas no Japão”. O sutra é, por fim, escrito em hiragana, um sistema silabário japonês *Namu amutaputsu* なむ あ む た ぶ つ, o que Jackie interpreta como uma representação da lenta assimilação do idioma e estilo de vida japonês pelas mulheres de primeira geração, adaptando-se à sua nova vida. Na leitura de Jackie, a adaptação do sutra tem seu objetivo explicitado nos próximos versos: “Sutra permeando toda a garganta/Condensando e amassando o canto crescente na língua/Não enchendo o punho, mas o intestino” – a prioridade das mulheres zainichi era encher o “intestino”

em vez do “punho”, “porque a sobrevivência básica tinha prioridade sobre a luta por algo melhor” (2019, p. 293).

Em outras palavras, a sobrevivência era, para essas mulheres, mais importante que resistir às normas – já que, durante a época, a comunidade zainichi resistia à repressão cultural do Império japonês ao continuar falando seu idioma, usando suas roupas tradicionais e usando seus nomes coreanos. Entretanto, essa luta política, terreno comum dos homens zainichi, ficava em segundo lugar para as mulheres, para quem era mais importante arranhar o japonês para poder vender suas maçãs e ter algo com o que alimentar seus filhos no fim do dia. O que é ilustrado ao final do poema: “O poema termina com a mãe chamando os transeuntes em japonês: “Vocês não querem comprar aqui?” Ela faz essa pergunta no dialeto Kansai — *kōtenka* — que aprendeu para sobreviver, ilustrando sua imersão na linguagem de seu novo lar” (2019, p. 293).

A escritora Chong explica que a pronúncia incorreta de *ringo* como *ningo*, na verdade, se relaciona com uma variedade de maçã que cresce no interior da Coreia chamada de *nungun*. “A incapacidade da primeira geração de pronunciar corretamente o *ri* japonês é agravada e complicada pela sua memória infantil do som *nu* na palavra *nungun*” (2019, p. 293). Segundo Jackie, essa lembrança evoca o sabor de um lar distante, embora nostálgico, para a escritora de segunda geração que nunca provou essa fruta. A descrição que Chong faz da maçã “deriva de uma combinação da memória herdada da terra natal, conforme descrita pela primeira geração; do ambiente intocado, familiar e confortável do campo; e da saudade que ela imagina que sua mãe sente pelo sabor de casa” (2019, p. 293). A escritora explica o sentimento

I, as a second generation, have absolutely no memory of eating the sour or sweet nungun that grows naturally in the Chōsen countryside. There is no nungun in Japan. After biting into the Western variety called sagwa, I understand the taste of ningo through the first generation, who have grown old and begun to disappear, [they are] Chōsen-jin who crossed the ocean, and their [unpretentious] clarity—the clarity after the flesh [of the juiced apple] has been filtered—is a taste of strong emotion (Chong, 1984, p. 98-99).

Jackie considera que as palavras de Chong, ao descreverem o sabor da maçã *nungun/ningo*, refletem seu desejo de preservar as memórias da primeira geração. A autora ainda caracteriza a ideia por trás da maçã *ningo*, como um símbolo da linguagem vernácula de sobrevivência da primeira geração. Ela questiona: como alguém que nunca provou uma fruta pode descrever seu sabor? E, de dentro dessa pergunta, ela deriva outras: como uma mulher de segunda geração poderia compreender a enormidade do sofrimento da geração anterior, ou a vergonha de ser analfabeta?

Apesar de não responder diretamente, Jackie segue contando a história de Chong e descrevendo como sua produção literária se tornou sua principal força. A escritora de segunda geração canalizava as dificuldades de sua própria vida para sua escrita, como a experiência de ter sofrido violência doméstica e ter sido julgada por sua família, inclusive violentada, por querer escrever. Para ela, os anos de abuso físico por parte do marido são parte do seu destino como mulher – uma crença que, como já vimos, é característica dentro da cultura zainichi. Chong, entretanto, tira do seu sofrimento a sua fonte de inspiração artística: “*From the neck down, I was tied to my family, but from the neck up, my head was free...*” (2019, p. 299). Jackie ressalta que, assim como muitas mulheres da primeira geração, Chong “tomou a decisão consciente de permanecer com o marido abusivo pelo bem da família” (2019, p. 299).

Por meio da história de Chong é possível ver como os novos entendimentos sobre o que é ser uma mulher zainichi, que foram compartilhados a partir das vidas e memórias das mulheres de primeira geração não necessariamente representaram uma ruptura ou libertação das condições em que as mulheres zainichi se encontram, mesmo numa outra geração. Essa é uma possibilidade, como verificada por Kim-Wachutka (2019) em sua pesquisa: várias mulheres de segunda e terceira geração rejeitaram o estilo de vida que associaram às vivências de sua mães, ao, por exemplo, não se casar ou não ter filhos. E, isso, graças também ao esforço de suas mães, que se sacrificaram de diversas formas para garantir-lhes uma boa educação, chegando até mesmo a construir as escolas étnicas com suas próprias mãos – como no caso de Yang-Ok.

As vivências das mulheres de segunda geração são múltiplas, mas florescem e espalham suas sementes por conta das mesmas raízes. Por causa da mensagem passada para elas por meio do compartilhamento afetivo e corpóreo das vivências da primeira geração, elas puderam firmar sua própria identidade como mulheres zainichi e reafirmar a de suas mães. O fizeram de diversas formas, mas a escrita foi certamente um terreno fértil – não somente para as elaborações de suas próprias experiências, mas para resolver parte do sofrimento herdado de suas mães.

Chong ficou conhecida por ser uma escritora que expunha as duras verdades e contradições sobre ser uma mulher zainichi, para ela, “apegar-se apaixonadamente a essa existência e à memória das dificuldades e do sofrimento alimentou sua escrita”. É mediante essa constatação que surge minha tentativa de pensar uma possível resposta para o gosto da maçã que a escritora de segunda geração conseguia sentir. Seu apego às experiências da geração anterior fez com que seu próprio corpo habitasse uma comunhão com o corpo de sua mãe.

As mulheres da segunda geração interpretam, transmitem e mediam essa memória comunitária, usando-a para definir as suas próprias identidades e vidas como mulheres Zainichi. Como vimos, as memórias de sofrimento da geração anterior são, assim, reforçadas e servem como catalisador para o ativismo social de muitas mulheres da segunda geração, que frequentemente expressam a sua oposição e resistência ao discurso hegemônico centrado nos homens nos seus escritos. O que permeia as histórias das mulheres Zainichi, tanto orais como escritas, não é apenas a jornada real da vida, mas também um *amplo sentido de força e sobrevivência* que as gerações partilham (2019, p. 302, grifo meu).

Gilles Deleuze e Félix Guattari (2004, p. 287) enfatizam a capacidade dos corpos de formar conjuntos/coletivos com outros corpos e de serem continuamente afetados por circulações de afetos mais amplas que ajudam a constituir o próprio corpo. É por meio desses conjuntos que Deleuze enfatiza o “encontro” como uma unidade de análise, em contraste com os interesses tradicionalmente concebidos ou o nível individual das análises das abordagens da psicologia política à emoção (McDermott, 2004, p. 3). O encontro “pode ser compreendido em uma variedade de tons afetivos: admiração, amor, ódio, sofrimento. Seja qual for o tom, sua característica principal é que ele só pode ser sentido” (Deleuze, 2004, p. 176). Embora eu não me detenha nas contribuições dos autores, elas me ajudam a enunciar possibilidades outras a partir do que aqui já elaborei sobre a existência corporal e afetiva das mulheres zainichi – a pensar nessa existência coletiva feminina, por fim, como uma entidade corporal micropolítica.

A obra de Deleuze e Guattari (1983, 2004) oferece uma filosofia conceitual que me permite ler a existência do corpo afetivo intergeracional como uma possibilidade baseada, principalmente, na noção de afeto desenvolvida pelos autores. De acordo com eles, os afetos podem ser entendidos como movimentos transpessoais incorporados que muitas vezes excedem os sujeitos individuais. Seu pensamento relaciona o afeto com as capacidades do corpo de tornar-se algo mais, para além do solipsismo. Essa contribuição inspirou e conversa diretamente com obras e autoras que mobilizei durante o trabalho para pensar na circulação de afetos entre os corpos das mulheres zainichi, como Sara Ahmed, que cita Deleuze (1992) para afirmar que “as capacidades não pertencem aos indivíduos, mas dizem respeito à forma como os corpos são afetados por outros corpos” (2014, p. 183).

O resultado, de acordo com Deleuze (1992, p. 627), é que “não se sabe antecipadamente o que um corpo ou uma mente podem fazer, num determinado encontro, num determinado arranjo, numa determinada combinação”. Penso que a capacidade do corpo de Chong de sentir nostalgia por uma terra-natal que ela nunca conheceu, de poder descrever o gosto de uma fruta que nunca comeu – se explica pelo encontro intergeracional específico que nasceu entre as mulheres zainichi, dadas as condições afetivas e culturais específicas desta comunhão. Mesmo que as vivências das mulheres zainichi de segunda geração se diferenciem entre si, dadas suas

novas oportunidades de existência, existe um elo entre elas e a geração anterior construído por memórias herdadas da migração e diáspora (Kim-Wachutka, 2019).

Essas memórias carregam, dentre elas, uma nova cadeia de significados sobre o que sua cultura estigmatizou como *shinse t'aryŏng* (lamentação) das mulheres de primeira geração. As histórias do sacrifício ressignificado são um legado que vive em seus corpos de forma coletiva, e permanecem vivas em suas identidades e nas formas com as quais elas escolheram se apegar afetivamente às experiências de suas mães.

O que liga as mulheres Zainichi de segunda geração à primeira geração e entre si são os elementos culturais implicitamente compreendidos, um sentimento de saudade para amenizar o passado e a necessidade de dar sentido ao seu destino como mulheres coreanas Zainichi através da escrita. As suas palavras apaixonadas estimulam os sentidos e despertam a imaginação, lembrando versos de *shinse t'aryŏng* (lamentação) que descreviam o fedor da pobreza; a dor, a tristeza e a humilhação da discriminação; e a raiva e a fúria contra a desigualdade e a injustiça. Através dos escritos das mulheres, o *shinse t'aryŏng* (lamentação), outrora menosprezado como simples queixas sem valor das mulheres, tornou-se uma forma de arte que conquistou um lugar de direito no reino da literatura feminina (Kim-Wachutka, 2019, p. 303).

Seguindo as noções de Deleuze e Guattari (2004), podemos, talvez, pensar no sacrifício das mulheres zainichi como um acontecimento corporal, não somente de uma forma abstrata e conceitual, mas pensando nesse movimento como uma prática concreta inscrita no corpo por meio da dor, da renúncia do *self*, do sofrimento. O que aponto como sacrifício corpóreo e subjetivo das mulheres zainichi de primeira geração foi em favor da sobrevivência de um corpo familiar coletivo, um corpo que já existia de acordo com os entendimentos de sua cultura e que, em consonância a isso, era de sua responsabilidade como mulheres. Entretanto, ao reinterpretar esse sacrifício de algo que era apenas um dever para algo do qual foram capazes, mesmo em meio às dificuldades e ao sofrimento, sua força e resiliência é reconhecida.

Nesse processo, há algo da economia sacrificial que é subvertida: o sacrifício implica a morte (simbólica ou material) por um outro – pessoa, grupo, nação, ideia. O que acontece com as mulheres zainichi de primeira geração é que, em sua nova leitura, o sacrifício é cooptado como terreno para uma propulsão a si mesmas e não ao outro. Assim, ao invés de perderem algo na sua “morte” pelo outro, elas se encontram como sujeitos – reintegrando parte de sua subjetividade como mulheres, após uma ruptura inicial do processo de identificação com a norma. Surge, a partir daí, uma nova ideia do que é ser uma mulher zainichi. A primeira geração passa a compor um novo código moral, que se materializa nos corpos das próximas gerações.

Ao retomarem o controle das narrativas sobre o seu sacrifício e, dessa forma, passá-las para seus filhos – especialmente para sua filhas, pois sua mensagem afetiva chega e é

interpretada diferentemente pelos homens e mulheres de segunda geração; as mulheres estão criando novos modos de ser, estão se colocando como agentes da ação, em vez de vítimas das estruturas de poder que atravessaram seus corpos. Pelo contrário do que dita sua cultura, que lhes retira o controle sobre seu próprio corpo/destino, elas conseguem alterar o destino de seus filhos – para que este não seja o mesmo que o seu, por meio da doação desse corpo, reconhecendo-se como fortes e autônomas quando uma vez já perceberam sua existência como permeada pela impotência circunscrita na experiência de nascer mulher com um destino de sofrimento e sacrifício a sua frente.

O que as fez persistir foram noções que partem da ideia de que seu corpo não é individual, mas que existem outros corpos que dependem dele. Que a sua morte representaria a morte de outros corpos, assim como sua sobrevivência. Se a existência de um corpo familiar neoconfucionista que deve ser preservado por meio do dever do corpo feminino de cuidá-lo e reproduzi-lo formou parte da subjetividade das mulheres zainichi de primeira geração, então a existência de um corpo afetivo intergeracional por meio do seu sacrifício é resultado de um processo de reintegração dessa mesma subjetividade.

6 Considerações finais

*Around the time I was a bride, from my mouth nothing but Japanese
 From my body came nothing but the scent of Japan
 My body gave off only a refined scent
 The man who married me smelled the same
 The man who married me spoke refined Japanese
 When I had a child, somehow from my mouth came Japanese accented by Chōsen dialect
 Somehow my body smelled like a lowborn
 The woman/person who bore me was a Chōsen-jin*

(Poema sem título, Miyazaki Yōko, 1969)

As mulheres zainichi são consideradas sujeitos coloniais e diaspóricos, e, como aponta Sonia Ryang, suas histórias de vida envolvem “múltiplos deslocamentos físicos e psicológicos, geográficos e culturais” (Ryang, 2005, p. xiii). Com a ocupação japonesa da península coreana e da migração massiva de coreanos para o Japão, enquanto os homens coreanos eram recrutados para trabalhar em fábricas ou no campo, as mulheres coreanas recém-casadas e, 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 cedo, ou se separavam dos maridos por outros motivos e assim se deparavam com a responsabilidade de cuidar da sobrevivência dos filhos em meio a condições de pobreza extrema. Ou mesmo sustentavam financeiramente a família em face do desemprego e discriminação que seus maridos sofriam, encarando a modernidade trazida em suas vidas pelo Japão em seus próprios corpos, que também eram, muitas vezes, vítimas de violência doméstica.

Na cultura coreana, caracterizada por um rígido patriarcado neoconfucionista, 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).

A ideia de sacrifício que foi trabalhada durante esse trabalho referia-se precisamente a isso: um sacrifício de renúncia do olhar para si, da responsabilidade de cuidar de todas as pessoas da família independentemente das condições em que se encontravam. A partir das

discussões aqui feitas, vimos como as histórias das mulheres zainichi falam sobre esse sacrifício, entretanto, de uma forma ambivalente: ao mesmo tempo em que não se desviam do seu dever sacrificial, elas o reclamam para si como uma manifestação simbólica de poder.

A medida em que esse movimento de ressignificação atravessou afetivamente as gerações, ser uma mulher ‘tradicionalmente *Chōsen*’ (coreana) transformou-se em ser uma mulher coreana Zainichi, “ou seja, uma mulher letrada e instruída, com muito mais poder para tomar decisões sobre a sua vida” (2019, p. 290).

Busco concluir, a partir disso, que o corpo das mulheres zainichi não se tratava de uma entidade individual e subjetiva, moldada socialmente a partir de um caráter solipsista. Aponto seu sacrifício como ponto central desse trabalho pois entendo que as próprias mulheres zainichi ressignificaram esse movimento de doação do seu corpo, de uma morte, rompimento, de parte da sua subjetividade de forma coletiva. Compreendo-as, dessa forma, como agentes de um processo intersubjetivo de deslocamento de uma norma, que, para além disso, ultrapassou os seus próprios corpos – desaguando nos corpos das suas filhas e netas, mulheres zainichi de 2ª e 3ª geração.

Cabe apontar que a forma de agência a qual me refiro e me concentro analiticamente aqui não foi a única manifestação de agência que encontrei em meus estudos sobre as mulheres zainichi de primeira geração. Na realidade, mesmo nos relatos do trabalho de Kim-Wachutka (2005, 2019) por mim aqui analisados, fui capaz de encontrar ações e estratégias das mulheres que configuram exemplos que poderiam ser contemplados pelas ideias desse campo dos estudos de localização de resistência/agência feminina. Um exemplo é a história de Yang-Ok, que trabalhou ativamente na organização política norte-coreana no Japão, construindo escolas para as crianças zainichi da sua comunidade. Esse é um caso claro de uma estratégia de resistência localizada no cotidiano dessas pessoas, e que, não alcança uma liberação ou revolução da estrutura de poder que as constroem, mas atende aos seus próprios interesses – que são coletivos, para além das noções das perspectivas liberais. Pois, como apontado por Kim-Wachutka (2019, p. 117), “a força das mulheres era clara em sua disposição de abrir mão de seus próprios desejos em prol do bem comum. Embora o lar fosse, às vezes, um campo de batalha por si só, muitas mulheres lutaram ao lado de seus homens no enfrentamento da opressiva sociedade japonesa”.

Portanto, essa faceta da agência das mulheres zainichi estava voltada a resistir às estruturas de poder coloniais japonesas, em prol da sua comunidade – mesmo que essa luta acabasse por sancionar as normas opressivas patriarcais sob as quais elas também viviam. Não é dizer que as mulheres zainichi *issei* concordavam com sua própria opressão e as condições

com as quais viviam, mas sim que, para elas, havia uma luta que era mais importante que essa: a de sua sobrevivência, e, mesmo antes disso, a sobrevivência dos seus filhos e da sua comunidade.

As mulheres zainichi enfrentaram o dilema de não poderem sobreviver sem a família ou a comunidade. Era essencial fortalecer as relações familiares e os laços de sangue com parentes distantes e membros do clã de suas cidades natais na Coreia, e muitas vezes elas contavam umas com as outras para a própria sobrevivência (Kim-Wachutka, 2019, p. 117).

Em uma publicação mais recente, Kim-Wachutka (2023) chama atenção para os movimentos de “pequena resistência individual” das mulheres zainichi de primeira geração. Através de uma informante da segunda geração, Kang Seon-Hwa, ela aponta o caráter coletivo por trás dessas particularidades:

[...] disse que as mulheres da geração de sua mãe trabalhavam até os ossos com a necessidade prática imediata de manter a família, educar os filhos, manter a comunidade étnica forte contra uma ameaça comum e criar um lugar para o futuro de seus filhos. Mais do que as metas grandiosas, a sobrevivência imediata vinha em primeiro lugar (Kim-Wachutka, 2023, p. 175).

Ao buscar linhas de pensamento das RI que poderiam me ajudar a investigar movimentos como esses, de “pequenas resistências individuais”, tendo em vista as mulheres zainichi como caso, a disciplina não respondeu completamente meus questionamentos, e, por isso, me desloquei para um campo interdisciplinar.

Nesse trabalho, busquei pensar o caso das mulheres zainichi por meio dos diálogos teóricos interdisciplinares que compus, a fim de, principalmente, fazer um debate de agência pensado pela via do corpo e de uma relação com o Internacional que acontece nas microesferas do cotidiano. Entendo que, de fato a conversa com campos interdisciplinares me permitem uma conversa com perspectivas de agência que não eram aquelas que as RI tradicionais enxergavam. Por isso, considero que a agência das mulheres zainichi oferece uma contribuição ao campo, principalmente no que tange às diferentes instâncias – corporais, afetivas e temporais – nas quais formas de agência localizadas fora do telos da libertação ocorrem.

Sacrifício esse que não subverte as normas, na verdade, ele as reitera: as mulheres dão seu corpo e alma para cuidar da família, para continuar uma cultura, assim como a sociedade da qual elas nasceram impõem que as mulheres devem fazer. A agência de reprodução da normatividade se inverte para uma agência de criação no movimento de releitura do que isso significa para elas: ao reconhecerem o sacrifício de seus corpos não simplesmente como algo

que elas devem fazer, mas algo que foram capazes de fazer – mesmo em meio às dificuldades extremas de suas conjunturas. Conjunturas essas que precisamente foram as responsáveis por permitir a possibilidade desse movimento – assim como argumenta Butler (1993). Seu deslocamento físico da Coreia para o Japão fez parte das instabilidades conjunturais que abriram brecha para uma falha na repetição das normas. Ou seja, o internacional se faz presente nesse movimento, ele gera parte das condições necessárias para que novas significações desse sacrifício surgissem.

Dessa forma, em última instância, afirmo que o internacional se inscreveu no corpo das mulheres zainichi de modo a tornar possível a emergência dessa entidade, ainda que em um nível micropolítico. A referência à “carne do homem” em Merleau-Ponty (1964) pode, assim, ser deslocada: não se trata de um corpo universal, mas de corpos situados, cujas experiências afetivas e temporais revelam que a carne do mundo se constitui, também, a partir das vidas concretas das mulheres.

Referências Bibliográficas

- ACKERLY, Brooke A.; FRIEDMAN, Elisabeth Jay; MENON, Kripa; ZALEWSKI, Marysia. Epistemological pitfalls of homogenization in the politics of resistance. *International Feminist Journal of Politics*, v. 22, n. 5, p. 621–624, 2020.
- AHMED, Sara. *Cultural politics of emotion*. 2. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- AMATO, Joseph A. *Victims and Values: A History and a Theory of Suffering*. New York: Greenwood Press, 1990.
- ÅHÄLL, Linda. Affect as methodology: feminist scholarship and the politics of emotion. *International Political Sociology*, v. 12, n. 1, p. 36-52, 2018.
- BERLANT, Lauren. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BINGHAM, Kate. Chongryon Schools: North Korea's Hidden Hand in Japan. *The Yale Review of International Studies*, 4 fev. 2025.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CASSAB, Latif Antonia; RUSCHEINSKY, Aloísio. Indivíduo e ambiente: a metodologia de pesquisa da história oral. *BIBLOS-Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação*, v. 16, p. 7-24, 2004.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHAMBERLAIN, Prudence. *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- CHAN, Dösiki. *Aru Zainichi Chōsenjin no kiroku* [Relato de um Zainichi Chosenjin]. Tokyo: Dōseisha, 1966.
- CHAPMAN, David. *Zainichi Korean identity and ethnicity*. London: Routledge, 2007.

CHONG, Ch'u-Wöl. "Shura shusshu: Waga shi to jinsei" [Sound of Timber Slide: Our Poems and Lives]. *Chi ni fune o koge*, v. 4, p. 120–141, 2009.

CHONG, Yöng-Hye. "'Zainichi' to ie-seido" ["Zainichi" and the Family System]. *Horumon bunka*, n. 4, p. 41–55, 1993.

CHO, Yöng-sun. "Nihon-jin ni natta musuko e" [To My Son Who Has Become Japanese]. *Hösenka*, Tóquio, n. 27, p. 82–85, 2013.

CLARK, Julia Hansell. "Poems of Flesh": Rethinking Zainichi Women's Literary History Through the Works of Sō Shūgetsu. *Transnational Asia*, v. 5, n. 1, 2023.

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

COOLEY, Charles H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Schocken Books, 1964.

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, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (Ed.). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 67–91.

DE CARVALHO, João Eduardo Coin. Violência e sofrimento social: a resistência feminina na obra de Veena Das. *Saúde e Sociedade*, v. 17, n. 3, p. 9–18, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 2004. v. 1.

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.

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

ENLOE, Cynthia. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press, 1990.

ENLOE, Cynthia. *Globalization and Militarism: Feminists Make the Link*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.

ESTEBAN, Mari Luz. *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. 2. ed. Barcelona: edicions bellaterra, 2013.

ESTEBAN, Mari Luz. Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos. In: IMAZ, Elixabete (Ed.). *La materialidad de la identidad*. San Sebastián: Hariadna Editoriala, 2008. p. 361–383.

FERRÁNDIZ, Francisco. *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Pantheon Books, 1980.

FOUCAULT, Michel. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (org.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 208–226.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GAZZANIGA, Michael S.; HEATHERTON, Todd F. *Psychological science: Mind, brain, and behavior: Recording for the Blind & Dyslexic*. 2002.

GOULD, Deborah B. *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. p. 222–237.

HAN, Jongwoo; LING, Lily HM. Authoritarianism in the hypermasculinized state: Hybridity, patriarchy, and capitalism in Korea. *International Studies Quarterly*, v. 42, n. 1, p. 53–78, 1998.

HAN, Kwanghoon. Memory, testimony, and activism: the politics of commemorating the massacre of Koreans after the 1923 Great Kantō Earthquake. *Social Science Japan Journal*, v. 28, n. 2, 2025.

HOFFMAN, Diane M. Blurred Genders: The Cultural Construction of Male and Female in South Korea. *Korean Studies*, v. 19, p. 112–138, 1995.

HONG, Christine Jean. *Korean Folklore and Implications for Korean American Women*. UCLA: Center for the Study of Women, 2012.

HONG, Nan-pa. *Balsam Flower*. 1920. Canção.

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

IWABUCHI, K.; TAKEZAWA, Y. Rethinking Race and Racism in and from Japan. *Japanese Studies*, v. 35, n. 1, p. 1–3, 2 jan. 2015.

ITAGAKI, Ryuta. The anatomy of Korea-phobia in Japan. *Japanese Studies*, v. 35, n. 1, p. 49–66, jul. 2015.

JEYSEON, Lee; KANGJIN, Lee. *Korean-English/English-Korean Dictionary & Phrasebook*. New York: Hippocrene Books, 2005.

JULIANO, Dolores. *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y Horas, 1992.

JULIANO, Dolores. *Las que saben: subculturas de mujeres*. Madrid: Horas y Horas, 1998.

KIM, Taeyon. Neo-Confucian body techniques: Women's bodies in Korea's consumer society. *Body & Society*, v. 9, n. 2, p. 97–113, 2003.

KIM, Yongmin. *Articulating han: an exploration of the distinctions between Western and Korean vocal music*. Tese (Doutorado em Artes Musicais) — University of Michigan, Ann Arbor, 2018.

KIM, Yung-Chung. (Ed.) *Women of Korea: A History from Ancient Times to 1945*. Seoul: Ewha Woman's University Press, 1977.

KIM-WACHUTKA, Jackie J. *Hidden treasures: Lives of first-generation Korean women in Japan*. United Nations Publications, 2005.

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

KIM-WACHUTKA, Jackie J. Zainichi Korean women and intersectional visibility: Private talk, public speech, political act—Seeking justice in Japan. *Seoul Journal of Korean Studies*, v. 36, n. 1, p. 167–201, 2023.

LAURENT, Christopher; ROBILLARD-MARTEL, Xavier. Defying national homogeneity: Hidden acts of Zainichi Korean resistance in Japan. *Critique of Anthropology*, v. 42, n. 1, p. 38–55, 2022.

LEE, Haengri. 脱植民地と在日朝鮮人女性による攪乱 — 「解放」後の濁酒闘争からみるジェンダー [Descolonização e a subversão das mulheres coreanas no Japão: o que podemos aprender sobre gênero a partir da Luta do Doburoku após a "Libertação"]. *International Christian University Gender Studies Center*, 2014.

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

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

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

LING, Lily H. M. Sex machine: global hypermasculinity and images of the Asian woman in modernity. *Positions: East Asia Cultures Critique*, v. 7, n. 2, p. 277–306, 1999.

LING, Lily H. M.. *The Dao of World Politics: Towards a Post-Westphalian, Worldist International Relations*. London: Routledge, 2014.

LYON, Margot L.; BARBALET, Jack M. Society's body: emotion and the "somatization" of social theory. In: CSORDAS, Thomas J. (ed.). *Embodiment and experience*. The existential ground of culture and self. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 48-66.

MCDERMOTT, Rose. *Political Psychology in International Relations*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2004.

MACÓN, Cecilia. Past with present (and future). Affective agency in Latin American abortion rights activism. *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 31, n. 3, p. 349–369, 2022a.

MACÓN, Cecilia. Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta ex ante. *Revista latinoamericana de filosofía*, v. 48, n. 2, p. 71-80, 2022b.

MACÓN, Cecilia. Sentimus ergo sumus: el surgimiento del "giro afectivo" y su impacto en la teoría social. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, v. 3, n. 6, p. 1–32, 2013.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MANZENREITER, Wolfram. Playing against all odds: pachinko and the culture of risk-taking in Japan's crisis economy. *Leisure Studies*, v. 32, n. 3, p. 283–298, 2013.

MASSUMI, Brian. *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham: Duke University Press, 2002.

MAY, Vivian M. Anna Julia Cooper on Slavery's Afterlife: Can International Thought 'Hear' Her 'Muffled' Voice and Ideas? In: OWENS, Patricia; RIETZLER, Katharina (ed.). *Women's International Thought: A New History*, 2021. p. 29–51.

MURPHY, R. Taggart; STAPLETON, Timothy J. *East Asia: A New History*. New York: Pearson Longman, 2012.

NOGUEIRA, João Pontes; HUYSMANS, Jef; GARCÍA, Gonzalo Vitón. La contribución de la Sociología Política Internacional al pensamiento crítico en Relaciones Internacionales. *Relaciones internacionales*, n. 50, p. 85–105, 2022.

NOMURA, Susumu. *Korian sekai no tabi*. Tóquio: Kodansha, 1996.

O, Mun-ja. “Hajime ni” [Introduction]. *Hōsenka*, Tóquio, v. 1, p. 5, 1991.

PAK, Hwa-mi. Paneru-disukashon: “Zainichi” onna katari [Panel discussion: “Zainichi” woman talk]. *Korean Minority Kenkyū*, n. 4, p. 5–45, dez. 2000.

PAN, Chon-Ja. Haha no t’ahyang-sari [Mother’s life in a foreign land]. *Chi ni fune o koge*, n. 5, p. 74–113, 2010.

PLOTZ, David. *Pachinko nation*. Japan Society, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: https://www.japansociety.org/pachinko_nation. Acesso em: 10 abr. 2026.

PLUMMER, Ken. The Call of Life Stories in Ethnographic Research. In: MILGATE, Michael et al. (Ed.). *The Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, 2001. p. 395–406.

RHEE, Jooyeon. Beyond the Sexualized Colonial Narrative: Undoing the Visual History of Kisaeng in Colonial Korea. *Journal of Korean Studies*, v. 27, n. 1, p. 37–64, 2022.

RYANG, Sonia (org.). *Koreans in Japan: Critical Voices from the Margin*. London; New York: Routledge, 2000.

RYANG, Sonia; LIE, John (org.). *Diaspora without Homeland: Being Korean in Japan*. Berkeley: University of California Press, 2009.

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.

RYANG, Sonia. Introduction: On Korean Women in Japan: Past and Present. In: KIM-WACHUTKA, Jackie (ed.). *Hidden Treasures: Lives of first-generation Korean women in Japan*. New York: United Nations Publications, 2005. p. xiii–xxvii.

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.

SCARRY, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.

SCOTT, Joan W. Gender: a useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, v. 91, n. 5, p. 1053–1075, 1986.

SENTANIN, Clara Decol. *Relatos de Kosaeng: a formação da identidade coletiva das mulheres zainichi como manifestação do internacional no cotidiano*. Monografia (Bacharelado em Relações Internacionais) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia,

2023. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/38675>. Acesso em: 10 abr. 2026.

SHIM, Young-Hee. Feminism and the Discourse of Sexuality in Korea: Continuities and Changes. *Human Studies*, v. 24, p.133–148, 2001.

SLABY, Jan; MÜHLHOFF, Rainer. Affect. In: SLABY, Jan; SCHEVE, Christian von (Ed.). *Affective Societies*. Key Concepts. New York: Routledge. p. 27–41.

SOLOMON, Ty; STEELE, Brent J. Micro-moves in international relations theory. *European Journal of International Relations*, v. 23, n. 2, p. 267–291, 2017.

SÖ, A-gwi. *Creating subaltern counterpublics: Korean women in Japan and their struggle for night school*. Copenhagen: Apollo Books, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 2. ed. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SUNG, Kil Min. The politics of haan: Affect and the domestication of anger in South Korea. In: YANG, Jie (ed.). *The Political Economy of Affect and Emotion in East Asia*. Routledge, 2014. p. 198–218.

SYLVESTER, Christine. *Feminist theory and international relations in a postmodern era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

TABLIZO, Nicole R. Gambling in history: the intergenerational search for Zainichi identity in Min Jin Lee's *Pachinko*. *Asian Studies: Journal of Critical Perspectives on Asia*, v. 58, n. 1, p. 111–118, 2022.

TONOMURA, Masaru. *Zainichi Chōsenjin no rekishigakuteki kenkyū* [Pesquisa histórica sobre os coreanos residentes no Japão]. Tokyo: Ryokuin Shobō, 2004.

UEDA, Kaoru. The Evolving Use of Zai as Marker of Location and Identity in Japanese Diasporic Communities: A Case Study Using the Hoji Shinbun Digital Collection. *Review of Japanese Culture and Society*, v. 35, n. 1, p. 27–46, 2023.

VELJI, Muhammad. From Opposition to Creativity: Saba Mahmood's Decolonial Critique of Teleological Feminist Futures. *Hypatia*, v. 39, n. 4, p. 773–794, 2024.

VEIGA, Suzana. *Apostila Minicurso K-Wave: patriarcado confucionista e feminismo na Coreia do Sul*. [S. l.]: [s. n.], 2023. (Apostila).

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

YI, Myŏng-suk. “Riyakā” [Pull Cart]. *In*: MORITA, Susumu; SAGAWA, Aki (org.). *Zainichi Korean shi senshū*, 1916–2004. Tóquio: Doyō Bijutsusha Shuppan Hanbai, 2005. p. 127–128.

YOON, Hyungsook. Gender and personhood and the domestic cycle in Korean society (I). *Korea Journal*, v. 30, n. 3, p. 4–15, 1990.