

- Krips, Henry (1990). "Power and Resistance." *Philosophy of the Social Sciences*. 20(2): 170-182.
- Mahoney, A. Maureen and Barbara Yngvesson (1992). "The Construction of Subjectivity and the Paradox of Resistance: Reintegrating Feminist Anthropology and Psychology." *Signs* 18(1): 44-73.
- Martin, Bidy (1988). "Feminism, Criticism, and Foucault." In *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Irene Diamond and Lee Quinby (eds.). Boston: Northeastern University Press. 6-27.
- Martin, Joann (1990). "Motherhood and Power: The Production of a Women's Culture of Politics in a Mexican Community." *American Ethnologist* 17(3): 470-490.
- McGuinness, Kate (1993). "Gene Sharp's Theory of Power: A Feminist Critique of Consent." *Journal of Peace Research* 30(1):101-115.
- Okely, Judith (1991). "Defiant Moments: Gender, Resistance and Individuals." *Man* 26(1): 3-22.
- Sawicki, Jana (1991). "Foucault and Feminism: Towards a Politics of Difference." In *Feminist Interpretations and Political Theory*. Mary London Shanley and Carole Pateman (eds.). Pennsylvania: Pennsylvania University Press. 217-231.
- Shaw, Susan M. (1994). "Gender, Leisure, and Constraint: Towards a Framework for the Analysis of Women's Leisure." *Journal of Leisure Research* 26(1): 8-22.
- Sirman, Nühket (1993). "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi." In *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Şirin Tekeli (ed.). Second edition. İstanbul: İletişim Yayıncılık. 247-276.
- Stacey, Jackie (1993). "Untangling Feminist Theory." In *Introducing Women's Studies: Feminist Theory and Practice*. D. Richardson and V. Robinson (eds.). London: MacMillan. 49-73.
- Thorne, Barrie (1992). "Feminism and the Family: Two Decades of Thought." in *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. Barrie Thorne and Marily Yalom (eds.). Revised edition. Boston: Northeastern University Press. 3-30.
- Togan, İsenbike (1997). "Jealousy as an Impediment to Law and Order: from the History of the Early Mongols." Forthcoming.
- Walby, Sylvia (1992). "Post-Postmodernism." in *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. M. Barrett and A. Philips (eds.). Stanford: Stanford University Press. 31-52.
- Walby, Sylvia (1989). "Theorising Patriarchy." *Sociology: The Journal of the British Sociological Association*. 23(2): 213-234.
- Wearing, Betsy (1990). "Beyond the Ideology of Motherhood: Leisure as Resistance." *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 26(1): 36-58.
- Weedon, Chris (1987). "Discourse, Power and Resistance." *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. New York: Basil Blackwell. 107-127.
- Yalçın-Heckman, Lale (1993). "Aşiretli Kadın: Göçer ve Yarı-Göçer Toplumlarında Cinsiyet Roller ve Kadın Stratejileri." In *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Şirin Tekeli (ed.). Second edition. İstanbul: İletişim Yayıncılık. 277-290.

## Oryantalist Söylem ve Japonya Meiji Dönemi (1868-1912) Japon Kadın Hareketi Tarihini Okumak

### Özet

Bu çalışma, kendi boylamımızdan daha "Doğu'da bir kimlik mekanına için tahayyüllerimizin Oryantalist söylem tarafından kurulması ve bu kimlik mekanının ötekileştirilmesi sürecini tartışma arzusuyla yazıldı. Bu yazı ile amaçlanan, Japon kadınının tarihsizliği tasavvurunda sabitlenen kimliğini, Batı'yı merkezleyerek, Batı dışında sayılan kültürleri bu merkeze göre, eksiklikleri ya da olumsuzlukları ile tanımlayan kolonyal söylemden serbestleştirme (decolonization) için bir adım atmak. Ayrıca, Japon kadın hareketlerinin tarihini, özgül bir dönemde -Meiji Dönemi- (1868-1912) kendisi için konuşma istemiyle kamusal alana sözüni taşıyan Kanno Suga'nın kişisel tarihi olarak okuyarak, ötekine için tasavvurlarımızın "aralıkları/çatlakları" olabileceğini göstermek, Japon kadının özgül tarihini okurken, aslında kendi-öteki arasındaki sınır kesişmelerine ve bu kesişmelerde gerçekleşecek söylem pratiklerine duyarlılığın gerekliliğine dikkat çekmek istiyorum. Sanırım, hem kendi biricikliğimiz içinde, hem de ötekine ait çoğuluğun ortaya çıkartılabilmesi ve biz-onlar içinde-arasında (*in-between*) bir iletişimin kurulabilmesi için ötekinin tarihini okumak bir başlangıç noktası oluşturuyor. Bu yazı aslında Japon kadını örneğinde, sınır aralıkları ve sınır kesişmelerinde var olan söylem pratiklerine duyarlılık demek olan tasavvurun kolonyal söylemden serbestleştirilmesi girişimidir.

### Orientalist Discourse and Japan Reading the History of Japanese Women's Movement at the Meiji Era (1868-1912)

#### Abstract

This article is an attempt to discuss the imagination about Japanese women as other, constructed in the context of Orientalist discourse. Here, my aim is to decolonize the imagination about Japanese women, which is fixed in the history-less subject position by the colonial discourse, which is an act of centering the West through distinguishing it from the non-Western cultures, who are defined with their distances and negativities to the center and marked with their absence. Moreover, reading the history of Japanese women's movement in a particular historical period, the Meiji Era, in which Japanese women spoke to the public for their own sakes, might show possible cracks of imagining about other. I assume that the pluralism in-between us and other could be revealed by a reading of the history of other. Furthermore such a reading could be the beginning of a dialogue with other. Shortly, this article suggests a new sensibility to the decolonization of imagination, that might bring out border-crossings/cracks along the borders separating self and other.

Mutlu Binark  
Gazi Üniversitesi  
İletişim Fakültesi

## Oryantalist Söylem ve Japonya

*Meiji Dönemi (1868-1912) Japon Kadın Hareketi Tarihini Okumak*

1 "Kimlik mekanı" kavramının kullanımında, Avrupalı kimliğinin kurulması sürecinde "öteki" tanımlarının üretilmesini irdelleyen, Avrupa'nın kimlik bunalımının çözülmesinde Avrupalı kimliğinin öteki ile olan hesaplaşmasının / buluşmasının kaçınılmazlığını vurgulayan David Morley ve Kevin Robins'in (1997) *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar* adlı çalışmasından yararlandım.

2 Bu denemede "içkin" (Osmanlıca *mündermiş*) sözcüğünün kullanımı, varlığın içinde bulunan, onun yapısına karışmış olanı imlemesinden dolayı "içkin" (Osmanlıca *müteallik*) sözcüğüne yeğlenmiştir. Çünkü, bir şeye "içkin" olma durumu ile öteki olma durumu sabitlenmektedir.

3 Bu çalışmada "yüz" sözcüğü, kimliğin görüneni/algılanan boyutuna vurgu yapmak amacıyla "kimlik" sözcüğüne tercih edilmiştir.

### Ötekinin Yüzü

Bu çalışma kendi boylamımızdan daha Doğudaki bir kimlik mekanına<sup>1</sup>, Japonya'ya içkin<sup>2</sup> tahayyüllerimizin bilgi / iktidar ilişkisini gösteren Oryantalist söylem tarafından kurulması işlemini tartışmak arzusuyla yazıldı. Önce Oryantalist söylem ve Doğu'ya içkin tahayyülleri, Japonya örneğinde tartışmayı seçme nedenlerimi açıklamak istiyorum.

Birinci neden, bu kimlik mekanının bizim "En Doğumuzda" (*Far East*) olması ve bilinmezliği ile ilişkili. Bilmediğimiz mekanlar, hele en uzaklar, üzerinde kolaylıkla önyargıların üretilebileceği söylem alanlarıdır. Bilinmeyen Japonya'nın yüzünü<sup>3</sup> oluşturmak için de Oryantalist söylemin genel olarak Doğu'ya içkin çizdiği betimlemelerden yararlanır. Çünkü bilmediğimiz mekanlar hakkındaki bilgimiz sadece Batı üzerinden, Batılı gezginler ve akademisyenler tarafından üretilen söze ve onların tecrübelerini yansıtan imgelere dayanır. Bu imgelerin gündelik yaşantımızda tecrübe edilme olanakları sınırlı olduğu için müzakere edilme şansları azdır, dolayısı ile bu imgeler aktarıldıkları/alıntılandıkları veya kopyalandıkları gibi benimsenirler ve öylece yeniden üretilirler; giderek kültürel bir tortu haline dönüşerek, "gerçeklik" kazanırlar (Mutman, 1996:9). Tıpkı, bu yazının da yazılmasında rol oynayan, Batılı kaynaklardan aktardığımız Japon kadın hareketlerinin yokluğuna ilişkin tahayyülde veyahut *geisha*<sup>4</sup> imgesinin dolaşımında olduğu gibi.

Ötekinin yüzünü, Japonya örneğinde tartışmayı seçmemin ikinci nedeni ise, Japonya'nın bizim bir ötekimiz olamayacağı şeklindeki iddialara karşı farklı bir okumanın olabirliğine işaret etme arzusundan kaynaklanıyor. Bu yazıda özellikle Japonya'nın ötekileştirilmesi işlemindeki iki kutupluluğun altı çizilmeye çalışılıyor. Japonya, bir yandan ekonomik gelişmesine duyulan hayranlık ve örnek alma istemiyle, Batı'nın karşısına "alternatif Doğu modeli" olarak konumlandırılarak "olumlanan" öteki, öte yandan da bu hayranlıkla çelişen, o'nun alttan alta Batılı gibi olmadığını dile getiren, eksikliğini vurgulayan eleştiriler ile "olumsuzlanan" ötekidir. Bu bakışlarda Japonya hem kültürel tortuların geriliği/ilkelliği mitinin hem de Batılılaşmanın bir ötekisinin olabileceği tezinin modern dünyada ironik bir şekilde temsilcisidir. Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, Japonya'nın "kültürünü muhafaza ederek geliştiği" mitidir. Bu olumlama dahi o'nun ötekileştirilmesi işleminin bir parçasıdır. Kültürü toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimlerden kopartarak, "sürekli bir geçmişte" donduran bu bakışa göre, Japon modernleşmesi, Batı modeline karşı "geçmişe ait" olmanın korunması anlamında bir alternatif oluşturur. Said'in Oryantalist söylemde öteki'ne içkin tasavvurların gariplik, egzotiklik, anormallik imgeleriyle kurulmasına yaptığı vurgu anımsanacak olursa, Japonya'nın olumlama da içeren ötekileştirilmesi işlemini irdelemek daha karmaşık bir hale gelir. Japonya, gerek Batılı gibi olmayan yönlerine yapılan

4 *Geisha* sözcüğüne ilişkin imge genel olarak "hayat kadınlığı" ile ilintilendirilerek kurulmaktadır. Sözcük, Japon kadınının kimliğine ilişkin bir yığın "olumsuz" önyargının üretilmesi sürecine katkıda bulunmaktadır. Oysa sözcük düz okunduğunda, *gei* (sanat) *sha* (yapan/aktör), yani, sanat icra eden anlamındadır. *Geisha*, geleneksel dans ve müzik üzerine küçük yaşlardan (10 yaş civarı) itibaren eğitilen kadın icracıya verilen isimdir. Sözcüğün "cinsel ilişki" içerilmesi şeklindeki Batı literatüründeki kullanımı bir yana bırakılırsa, geleneksel olarak bir *geisha*'nın icrası çay evi/dinlenme evi (*ryoutei*) konuklarına piringden yapılmış alkollü içki (*sake*) ikramı, müzik aleti (*shamisen*) eşliğinde geleneksel dansın yapılarak, konuşun hoşça vakit geçirmesini sağlamak ve konuşun sohbetini dinleme ile sınırlıdır. (Kojima ve Grein, 1993: 73)

eleştiriler ile gerekse kültürel korumacılık övgüleri ile ötekileştirilmektedir.

Bu çalışmanın Japonya örneği üzerinden gerçekleşmesinin üçüncü nedeni, Japonya'ya atfedilen geleneksellik/kültürel özcülük ile geleneğin sürekliliği tasavvurunun Japon kadınına işaretlemesi ile ilişkili. "Bizlerden" kimimizin kınadığı, kimimizin ise hayranlıkla takdir ettiği "Japon gelenekselliği," Japon kadınının yüzünün bu geleneksellik kurgusu içerisinde oluşturulmasını sağlar. İkinci el kaynaklardan kurduğumuz Japonya'nın modern ve başarılı "erkek" yüzünde Batılılaşma muhasebemizi erteleme fırsatı bulurken, bu muhasebeyi sembolik olarak ötekine havale ederiz. Bu şekilde Japonya'yı, Japon kadınının üzerine çökmüş geleneksellik tasavvuruna dayanarak bir kimlik hesaplaşmasına çağırırız. Japon kadına içkin tasavvurlar bu anlamda ötekinin ötekisi ve onun sorunlu yüzünü oluşturur. Japon kadınına içkin "itaatkar, sadık, nazik, kibar, geleneksel, bağımlı, geri kalmış, edilgin, güzel, erkeğin malı/kölesi, *geisha*, tarihi olmayan nesne" şeklindeki tasavvurlarımız ve bu söylemsel pratiği destekleyen Japon kadın hareketlerinin yokluğu (ama aynı zamanda olması gerektiği önerisi) aracılığıyla kendi kimliğimizin psikik bunalımından kaçış yolu bulur; o'nun kimliğinde evrenselden farklı olanı, yani, anormali imleriz.

Japonya'nın ötekileştirilmesi işlemi özellikle inançlar, zevkler, metinler ve değerler sistemi arasındaki farkları vurgulayan "kültürel güçler" ve "bizim" ne yaptığımız ve "onların" neyi "bizim" gibi yapamadıkları ve anlayamadıkları hakkındaki "ahlaki güçler" tarafından o'na içkin tasavvurların üretilmesiyle gerçekleşir (Said, 1979:12). O'na içkin tasavvurlar bir yandan "ben" kimliğinin tanımlanabilmesine, diğer yandan da onun üzerinde bir egemenlik kurulmasına hizmet eder. Aslında Japonya'nın neden ötekinin yüzlerinden biri olduğu sorusunun yanıtını Oryantalist söylemin sadece Batı ile kendimiz arasında bir sorun olmadığı şeklinde verebiliriz. Türk sinemasında ulusal kimliği kolonyal söyle-

mi merkezleyerek kurulması sorununu tartışan Erdoğan, "Türkiye'de mevcut kültürel kimlik kendisini, Pakistan, Çin ya da Meksika ile değil, Batı'yı oluşturan Avrupa, Kuzey Amerika gibi ülkelerle olan ilişkisi çerçevesinde tanımlamaktadır" diyor (1995: 180). Oryantalist söylem tarafından, kendi kimliğimizin Batı karşısında konumlandırılmasından rahatsızlık duyan bizim için, kendimize ait öz'ü tanımlamak asli bir gereksinimdir. Bu gereksinim ise oldukça basit bir şekilde, bir "Doğu" tanımı ile giderilir. Doğu'yu kendi kimlik mekanımız içerisinde de kurabileceğimiz gibi, daha önce açıklamaya çalıştığım gibi, çok uzak kimlik mekanlarını da "Doğu olarak" tahayyül edebiliriz. Sonuçta bir kimlik mekanının "Doğululaştırılması," kendi-öteki arasındaki bir iktidar ilişkisini gösterir.

... (Oryantalizm) ... daha ziyade jeopolitik bilincin/farkındalığın estetik, akademik, ekonomik, sosyolojik, tarihsel, filolojik metinlere dağıtılması; o sadece (dünyanın Doğu ve Batı diye eşit olmayan iki parçadan oluştuğu şeklindeki) yalın coğrafik ayrımın değil, bilimsel keşifler, filolojik yeniden inşa, psikolojik analiz, peyzaj ve sosyolojik tanımlama araçları yoluyla yaratılıp sürdürülen bir dizi "çıkarm" bileşenidir. İfade etmeden ziyade, açıkça farklı (ya da alternatif ve yeni) dünyanın kavranması, bazı durumlarda denetlenmesi, yönlendirilmesi, hatta dahil edilmesi için duyulan bir istek ya da niyettir. (Said, 1979:12)

Hiç kuşkusuz "Doğu olarak" bir mekanı işaretleyebilmek Batılı olmak, uygar dünyada olmak, gerçeğe, dile, eyleme yön vermek gücüne sahip olmak değil midir?

Japonya'nın bu çalışmanın odak noktasında yer almasının dördüncü nedeni ise koridor muhabbetlerinde nelerin nasıl söylendiğinden<sup>5</sup> yola çıkan kişisel bir deneyimden kaynaklanıyor. Akademide sözün üretiliş sürecinde "bilimsel söylem" ve "gündelik" olan arasında kurulan sözde ayrımın somut bir örneği olan koridor muhabbetlerinde Japon kadına ilişkin tasavvurların tam da Oryantalist söylemin içerisinde üretiliyor olması, bu yazının yazılmasını kışkırtan neden-

5  
"Koridor Muhabbetleri"  
üzerine bakınız: (Marcus ve  
Fisher, 1986: ix-x; Rosaldo,  
1989:197).

lerden biridir. Resmi antropolojik öğretiyi sorguladığı *Culture and Truth* adlı yapıtında Rosaldo, ötekinin kültürü, tarihi, toplumu, kısacası bilinen yüzünün çizilmesinde koridor muhabbetlerinin oynadığı role şu şekilde dikkat çekiyor:

Her ne kadar, resmi görüş [akademik öğretiyi anlamında - M.B.] tüm kültürlerin eşit olduğunu kabul etse de, teklifsiz bir tanımlama sistemi, basılı eserlerden ziyade, çoktan aza, zenginden yoksula, kalından inceye, olgunlaşmıştan basite gibi niceliksel ölçütlerde kültürleri sınıflandıran koridor muhabbetlerinde vücut bulur. (1989: 197)

Koridor muhabbetlerinde kendi-öteki ayrımı, "bilimsel söylemin" ardına gizlenmeksizin olanca yalınlığı ile gündelik dilde, gelenekselden moderne, basitten karmaşığa şeklinde işleyen bir mantığa göre kullanılan karşılaştırma sıfatlarından oluşan bir dizge içerisinde üretilmektedir. Bu çalışmada Japon kadını hakkındaki koridor muhabbetlerinde neyin, nasıl ve hangi karşılaştırma sıfatları ile söylendiği irdelenecektir. Çünkü koridor muhabbetleri, akademik öğretilerle birlikte "evrensel öznenin" tanımlanması sürecinde önemli bir rol oynamaktadır.

Bu çalışmaya kaynaklık eden nedenlerden sonuncusu ise, daha sonra ayrıntısı ile tartışacağım, Japonya'nın kendi kendisini sömürgeleştirmesinden, iç sömürgeleştirme (*internal colonization*) işleminden, diğer bir deyişle Japonya'nın Batı'nın kendisine *samurai* ile *geisha* göstergelerinde bakmasına istençli bir şekilde katılmasından kaynaklanıyor.

Bu çalışmaya kaynaklık eden nedenleri açıkladıktan sonra, bu yazının amacını belirtmek istiyorum. Bu yazı ile amaçlanan, Japon kadınının tarihsizliği tasavvurunda sabitlenen kimliğini, Batı'yı merkezleyerek, Batı dışında sayılan kültürleri bu merkeze göre eksiklikleri ya da olumsuzlukları ile tanımlayan kolonyal söylemden serbetleştirmek için bir adım atmaktır. Ayrıca, Japon kadın hareketlerinin tarihini, özgül bir dönemde -Meiji Dönemi (1868-1912)- kendisi için konuşma istemiyle kamusal alana sözünü taşıyan Kanno Su-

ga'nın kişisel tarihi olarak okuyarak, ötekine içkin tasavvurlarımızın "aralıkları/çatlakları" olabileceğini göstermek; Japon kadının özgül tarihini okurken, aslında kendi-öteki arasındaki olası sınır kesişmelerine ve bu kesişmelerde gerçekleşecek söylem pratiklerine duyarlı olmanın gerekliliğine dikkat çekmek istiyorum.

### Oryantalist Söylem ve Japonya

Genelde Oryantalizm kavramı, Batı'nın "Doğu olarak" kurduğu tarihsel mekanları ve kimlikleri inceleyen bölge araştırmalarının genel tavrını betimlemek için kullanılır. Oryantalist söylem kavramı ile de, Doğu'ya içkin üretilen tüm kurgulamalar imlenir. Said Oryantalizmi şu şekilde tanımlıyor:

Oryantalizm, Batı'nın Doğuya yaklaşımını betimlemede kullanılan bir terimdir. Oryantalizm Doğuya, bir öğrenme, keşfetme ve pratik konusu olarak sistemli bir şekilde yaklaşan (ve yaklaşılan) bir disiplindir. Üstelik, buna ilaveten bu terimi, Doğu olarak bölünen çizginin gerisinde neler kaldığı hakkında konuşmaya çalışan herkesin elinin altında hazır bulunan düşler, imgeler, sözcüklerden oluşan koleksiyonu göstermek için de kullanıyorum. (1979:73)

Ayrıca Said'e göre Oryantalizm, Doğu ve Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünce üslubudur (1979:2). Said'i izleyerek, Oryantalist söylemi, Batılı öznenin kendi kimliğini kurması sürecinde farklı öz ve bilgi pratiklerinin Batı ve Doğu biçiminde işaretlenmesi olarak tanımlayabiliriz. Mutman oldukça yerinde bir saptama ile, bu işaretleme pratiğinde gerçekleşen Batılı öznenin merkez-kurma, yani merkezleme (*centering*) işlemine dikkat çekiyor (1996:30-31). Merkezleme, öznenin kendisi dışında bir "öteki"nin varlığını imleyerek, bu varlığı, "aşağıda," "ilkel," "barbar," "iğrenç" vb. şekillerde ayrıklaştırarak tanımlaması ve kendi kimliğini "asli" olarak kurması işlemi diye açıklanabilir. Merkezleme işlemi ile evrensel özne kendi yüzünü, gücünü ve dilini, merke-

6  
Decolonization sözcüğü "sömürgeleştirme" ya da "sömürge olmaktan çıkarma" şeklinde Türkçeye çevirilmektedir. (Rattansive & Westwood, 1997) ve (Topçuoğlu ve Aktay, 1996) Ancak, bu çalışmada "decolonization" sözcüğünün "sömürgeleştirmeden serbestleştirme" şeklinde Türkçeleştirilmesi tercih edilmiştir.

zi söylemsel pratiklerin dışında bırakılan ayrık "ötekinin" adına ve onu alabildiğince kendi içinde benzeşikleştirerek, tek vücut olarak sabitleyen konuşma ile kazanır.

Japonya'da kadın hareketlerinin olmadığı ya da olsa bile bunun çok yeni, Batı'nın baskısı ile son zamanlarda gelişmiş olabileceği ve bu post-kapitalist toplumun hala geleneksel yapıları muhafaza ettiği şeklindeki tasavvurlar, Batı'yı zaman ve mekan olarak tarihin merkezine yerleştiren (Batı öncesi/Batı sonrası gibi), Japon kadın ve erkeğinin kendi tarihlerini konuşma haklarını ellerinden alan Oryantalist söylemin parçalarıdır. Gerek kendi biricikliğimizin, gerekse ötekinin çoğulluğunun ortaya çıkartılabilmesi, biz ve onlar arasında bir iletişimin kurulabilmesi ve ötekine içkin tasavvurların sömürgeleştirmeden serbestleştirilebilmesi (*decolonization*) için ötekinin tarihini okumanın bir başlangıç noktası oluşturduğu kanısındayım. Ohashi'ye göre,

Oryantalizmin sorunu, Doğu ve Batı'nın canlı değişim ve karşılıklı bağımlılığının tarihinin baskı altına alınmasından kaynaklanır. Özgüllüğün ve farklılığın vurgusu ile Oryantalizm Doğu'yu farklı olmaya indirgerken sömürgeci şiddet ile iş birliği yapmış olur. Oryantalizmi aşmanın yolu, Doğu ve Batı arasındaki değişimi, baskı altına alınmış tarihi ortaya çıkartmaktır. Ancak, sadece bu da yeterli değildir. Günümüzde Batılılaşmayan mekanın olmadığı düşünülecek olursa, Batılı-olmayan bir "kayıt"ın (tarihin) tasarlanması belki de bir fanteziden başka bir şey olmayacaktır. [Ancak] Doğu ile Batı'nın değişiminin tarihi, karşılıklı bağımlılığın kültürel biçimlerini izlemektedir. (1996:34)

Hiç kuşkusuz, ötekinin tarihini okumak ötekinin konuşması veya kendini temsil etmesi anlamına gelmiyor. Öteki, kendi hakkında üretilen her sözde yeniden kuruluyor. Spivak'ın 1926'da Kalküta'da kendini asan Bhuvanewari Bhaduri adlı genç kadının intiharını toplumsal bir metin olarak okuduğu çalışmasında kendi yaptığının da Bhuvanewari'yi bir tür temsil etme/yazma işlemi olduğuna işaret etmesi gibi (Spivak, 1988: 307-308; 1990: 57).

Ötekinin tarihini okuma edimi, ötekinin kendi adına neyi ne kadar konuşmasına izin verme durumunu da içinde barındırır. Oryantalist söylemin içinde tanımlanan ötekinin tarihini, Oryantalist söylemin karşısında durarak, varsa doğru olanı söyleyerek okumak, bundan dolayı söylemsel yapının kırılması anlamına gelmeyecektir. Said'e göre Oryantalizm, Doğu hakkında doğrusu söylendiğinde basitçe uçup gidecek yalanlar ve mitler sanılmamalıdır. Çünkü, Oryantalizm, kuşaklar boyunca hatırı sayılır yoğunlukta bir materyal yatırımın yapıldığı kuram ve pratiğin hayata geçmiş şeklidir (1979:6).

Said'in Oryantalist söylemin bu yönüne yaptığı vurgu bu çalışma için çok önemli. Çünkü Japon kadın hareketlerinin *olmadığı tahayyül edilen tarihini* dillendirmek sonuçta ötekileştirme işlemine kökten bir müdahale olmayacak, söylemin ötekini betimlerken kendini gizlemesini tartışmaya açmayacaktır. Ötekine ilişkin bir okuma bu nedenle çok rahatlıkla öteki adına konuşmaya ve öteki üzerinde yeniden bilgi-iktidarın kurulmasına dönüşebilir. Çünkü Doğu/öteki sadece sömürgeci ilişkilerinin bir tanımı değildir. Sömürgecinin Doğu'yu bilme merakını iktidar olarak yeniden biçimlendiren, belli jeo-politik ve ekonomik ilişkilere eklenmiş bilginin kendisidir. "Doğu olarak" varolma biçimleri, Batı'nın onu tanımlamasındaki fazla ya da eksik "olumsuzlama" da, farklılığın eşit olmayan ilişkisinde Doğu ile Batı'nın yerlerinin tanımlanmasında ve maddi bir pratik olarak sömürgecilikte zaten var olan bir mekana seyahat (keşifler dahil) gibi fiziki süreçlerde temellenir (Grossberg, 1996:96). Oryantalizm gücünü yoktan bir şeyi var etmesinde değil, olan bir şeyi olmayana (semantik ve farklılık terimlerine) indirgemesinden alır; Japon kadın hareketleri tarihinin "tarihsizliğe" mahkum edilmesi gibi.

O halde ötekine içkin tasavvurlarımız bu iktidardan nasıl serbestleştirilebilir? Bu noktada bir kez daha, bu çalışmada Doğu'lu kimliklerinin bizim tahayyüllerimizin tersi gibi olduğunu göstermenin amaçlanmadığının altını çizmek istiyorum. Bunun yerine Ohashi'nin vurguladığı gibi, bastırılmış öteki-

7

Meiji Dönemi, Japonca *Meiji Jidai* olarak adlandırılır; tam karşılığı "aydınlanmış yönetim" demektir. Japonya'da İmparator Meiji ile birlikte, imparatorun iktidarını yeniden adlandırma/tarihleme geleneği başlamıştır. Her yeni imparator ile yeni bir dönem ve tarih başlar. Örneğin 1889 yılında İmparator Shouwa'nın ölümü ile İmparator Heisei Dönemi (Huzurlu Refah) başlamıştır. 1997 yılı *Heisei 9 Nen* (yıl) olarak adlandırılır.

nin tarihini Doğu ile Batı arasındaki karşılıklı bağımlılığın bir tarihi olarak okumanın önemine dikkat çekip, Japon kadının tarihsizliği tasavvurunu kolonyal söylemden serbetleştirmek için sınırlı aralama denemesinde bulunmak amacım.

### Bir Modernleşme Tarihi: Aydınlanmış Yönetim ve Tasavvurun İç Sömürgeleşmesi

Japon kadınına ilişkin tasavvurları Meiji Dönemi Japon kadın hareketleri tarihinin okuması ile aralamadan önce, Japonya'nın kendi tasavvurları üzerindeki denetimini kısaca ele almak istiyorum. Bu denetim, okuma için seçilen Meiji Dönemi ile başlıyor. Kaba bir anlatım ile, dışarı kapalı feodal Tokugawa Japonya'sı (1600-1868), 19. yüzyılın ortasında tamamen farklı bir sistem (Batı) ile karşılaşır. Japonya'yı bu sisteme karşı kapalı tutmak yararsız bir çaba olacağı için, olabildiğince kısa bir sürede o'nu Batı'lı olarak yeniden kurmak şeklinde çözüm bulunur. Meiji Dönemi ile güçlü bir oligarşinin temelleri atılır; devletin temsilcisi ise *shogun* yerine *tenno*'dur (imparator). 1889'da Meiji Anayasası, 1898'de Medeni Yasa yürürlüğe girer. Feodal sosyo-ekonomik kurumlar kapitalist kurumlarla yer değiştirirken, Batı ülkelerinin gelişmiş/modern olarak adlandırılan konumlarına erişebilmek amacıyla "ülkeyi zenginleştir, orduyu güçlendir" şeklinde sloganlaşan militarist ve Asya kıtasına yönelik yayılcı politikanın da temelleri atılır. Japonya'da Batılılaşma dışarıdan empoze edilen bir süreç olarak gelişmemiştir. Japon modernleşmesi bir dış zorlama/kolonyal güçler tarafından gerçekleştirilmiş olsaydı, bu dış etkenlerin bertaraf edilmesi ile, "gerçek" Japonya'nın keşfedilmesi mümkün olabilirdi. Yoshioka'nın öne sürdüğü gibi, "... Japonya'daki Batılılaşma süreci sadece ötekinin tecavüzü değil, aynı zamanda Japon insanların kendileri tarafından gerçekleştirilen bir simulasyondur" (1995:101). Diğer bir deyişle, Japon modernleşmesi bir iç sömürgeleştirmenin anlatısıdır. Japon-

ya'nın kendi kendini sömürgeleştirmesi denildiğinde, kültürel çelişki bilincinin zihinlerden silinmesi imlenmektedir. Batılı-olmayan öteki, kendisi ve Batı'lı arasında bir çelişki duyumsar. Yoshioka ise aşağıdaki saptaması ile Japonya'nın buna bir istisna oluşturduğunu öne sürer:

Japon insanı kültürel sömürgeleştirmeden ızdırap çekmiyor gibi gözükmektedir. Tek bir kültürde Batı'lı ve Japon öğelerinin birlikte varoluşu doğal ve uyumlu olarak kabul edilir. Böylesi bir doğallaştırılmış bakış açısından Japon kültürüne bakıldığında kültürün sömürgeleştirilmeden kurtarılması gereksizdir, çünkü ortada bir sömürgeleştirme yoktur. (1995:101)

Aile-devlet (*kazoku kokku*) olabilme kaygısı içindeki Japonyanın içe dönük sömürgeleştirmesi, kendi-öteki ilişkisinde onun kendini nereye yerleştirdiği irdelenerek açıklanabilir. Batı'nın tipik bir Japon'a attığı, Doğulu sakinlik, naziklik, gayri şahsilik, doğaya uyum gibi imgeler Japonlar tarafından benimsenmiştir. Japonya'ya ilişkin dolaşımda bulunan *samurai*/erkek ve *geisha*/kadın imgeleri, hem Batı tarafından Batılı-olmayanın ötekileştirilmesi hem de bizzat Japonya'nın içe ait sömürgeleştirme işlemine kaynaklık eden kurgu kimliklerdir. *Samurai* Batı'da tipik Japon erkeğini imlemek için kullanılır. Yoshioka'ya göre, Japon erkeği kendisinin *samurai* imgesinde temsilinden, Batı'nın onları bu şekilde kurmaktan hoşnutluk duyduğu kadar memnundur (1995:103). Japon erkekleri Batılılaşma ile gelen kimlik çatlakları ve sınır aralıklarıyla yüzleşmemek için uyuşturulmuş, bir anlamda sabitlenmiş bir tarihe gereksinim duymaktadır. *Samurai* imgesi Japonlara modernleşme ile değişmemiş bir kimlik fantezisi sunarken, aynı zamanda Japonya'nın endüstrileşmiş yayılcı bir devlet olabilmesi amacına koşut olarak kullanılmakta; ulusal kimlik güçlü, bağımsız ve erkek özne *samurai* imgesinde alegorik biçimde temsil edil(ebil)mektedir. Bu imge Japon'u gerçekte kim olduğunu müzakere etmekten alıkoymaz, başka bir deyişle onu kendine ilişkin tasavvurlara karşı körleştirir, duyarsızlaştırır.

19. yüzyıl ortalarında Batı dünyasında, Dünya Fuarları ile Batı-dışındaki coğrafyaların kültürel hazineleri ve gündelik yaşantılarının etnografik kurgular için sunulmaya başlanması ile, Kajima'nın deyimi ile bir tür "İrksal Oryantalizmin" temelleri atılmıştır (1996:26). Dünya Fuarlarındaki ülke pavyonlarında sergilenen Batılı-olmayan insanlar ve onların gündelik yaşantılarının simulasyonları, Batılı zihinlerin Doğu'ya ilişkin tasavvurlarını "gerçek(miş)" gibi algılamalarına aracılık etmiştir. Örneğin, 1867 II. Paris Dünya Fuarında, Japonya, Edo Dönemi Tokyo'sunun önemli eğlence merkezlerinden birisi olan Yanagibashi kurgusu içinde üç *geisha* ile temsil edilmiştir (Kajima, 1996:26). Batı'nın gözünde *geisha* göstergesi Japon kadınının erkeğe kul-köle olmasını imler; Japon kadının varoluşu sadece cinsel kimliği ile ilişkili olduğu sürece gerçekleşir. Japonya Pavyonu'nda *geisha*'nın sergilenmesi Batı'nın Japon kadınına "bakışına" bu bağlamda iyi bir örnek oluşturur.

Said, Oryantalizmin materyal kaynaklarından birini oluşturan Doğu üzerine yazılan edebiyat eserlerinde Doğu'nun, kadının cinsel kimliğine indirgenerek kurulduğunu belirtir. Said, örnek olarak Flaubert'in *Kuchuk Hanem* ile karşılaşmasının anlatısını ve bu anlatıda Flaubert'in okuyucularına *Kuchuk Hanem*'i neden "tipik Doğulu" olarak tanıttığını gösterir. Flaubert'in *Kuchuk Hanem*'i kendisi için konuşmaz, duygularını açığa vurmaz, o sanki varolmaz ve tarihi de yoktur. Onu konuşan, temsil eden Flaubert'dir (Said, 1979:6). Flaubert'in *Kuchuk Hanem*'i konuşmasının ardında Doğu ve Batı arasındaki izafi güç modeli, Oryantalist söylemin derin yapısı yatar. Öyleyse, Doğu diye bilinen bilinci kuran Oryantalizm aynı zamanda eril toplumsal cinsiyet egemenliğinin, yani ataerkinin, bir pratiğidir. "... Doğu dönüştürülen bir şekilde dışı olarak betimlenir, doğurgan, ... duygusal kadın, harem ve despot... Üstelik, Doğulular, tıpkı ev kadınları gibi, sessizliğe ve üretimin sınırsız zenginleştirilmesine mahkum edilmiştir" (Said'den aktaran Thorsten-Morimoto, 1994:15). Doğu'yu bilme ve yönetme arzusu, Doğulu

kadının kimliğini parçalama ve yeniden kurma ediminde söylemden pratiğe dönüşür. Doğulu kadının kimliği, ayrık-sılık, fantezi, egzotiklik, bitmez tükenmez şehvet, zayıflık, kendine özgülük ve geleneğe aitlik öğelerinin kimliğine çöküşü ile kurulur. Said Flaubert'in Doğulu kadına içkin yazdıklarını şöyle aktarır: "Doğulu kadın bir makinadan başka bir şey değil; bir erkek ile diğeri arasında hiç bir ayrım yapmıyor" (1979:187). Japon kadınına içkin *geisha* imgesi benzer bir kurgudur. *Geisha* olarak ötekileştirilen kadının sosyo-ekonomik ve siyasal dönüşümlerde bir tarihinin olacağı varsayılmaz. Japon kadınına tahayyül etme işlemi, ötekini tanımlama, sömürgeleştirme arzusunun resmedilişi, kendi yüzümüzü söylemsel şiddetin dışında sorunsuz bir mekana taşıma edimidir.

*Samurai* ve *geisha* imgeleri Japon(ya) yüzünü tarihsizleştirilen kolonyal söylemin pratikleridir. Eril ve tarihsiz Japon kimliği, ataerkil Japonya'nın kendisi tarafından da benimsenirken, kimlik bunalımı yerini ötekinin/Batı'nın gözünden kurulan sözde kimlik uyumuna bırakır, zihinler sömürgeleştirilir. Japon ulusal kimliği için gerekli bir simülasyon olan *samurai*, Batılılaşmayı destekleyen bir modernist, ama "geleceği" de korumaya hizmet eden bir ulusçudur. İngilizce konuşabilir, aklın ve gücün sembolüdür. "Japon" böylece, Batılılara göre süregelen Japon geleneğinin içinde yer alırken, kendine göre Batı'nın Asya'daki temsilcisi, Batı'nın tam da kendisidir. *Geisha* göstergesinin dolaşımı ile Japon kadını iyi eş-akıllı anne ya da öteki/fantezi nesnesi kimliğine mahkum edilir. *Geisha* imgesi içerisinde tarihi sabitlenen Japon kadını ancak *samurai* olabilen Japon erkeği tarafından satın alınmayı ve yahut Puccini'nin ünlü operası *Madame Butterfly*'da olduğu gibi Batılı centilmen tarafından kurtarılmayı bekleyendir. Kelsky'nin altını çizdiği gibi, Japonya'nın ırk ve toplumsal cinsiyet hiyerarşileri Japon erkeğini yerli/otantik-saf, buna karşı Japon kadınına ise yabancı/global tarafından kirletilmiş olarak kurar (1996:173-192). Zamanın ve mekânın içinde sabitlenmiş *geisha* imgesi, Japon kadınının kendi tari-

8 Muhafaza edici enerji ile kartedilen, Japon insanının ruhsal değerlerinin ve geleneklerinin uluslararası rekabet için korunmasıdır. (Matsuda, 1964:13).

9 Masanao Nakamura'nın bu yazısı *Meiroku Zasshi*'nin 1875 tarihli 33. sayısında yayımlanmıştır.

hini konuşma hakkını elinden alır. Bu imge, ister Japon ister Batılı bakışında olsun, Japon kadını ancak erkeğin cinsel tahakkümünün nesnesi olarak görünür kılan Oryantalist söylemin bir ürünüdür. *Samurai* ve *geisha* tasavvurları Japonya'nın öteki (burada Batı) ile müzakereden kaçarak, Batı ile sorgusuz bir ilişki kurmasına aracılık eden hayali kolektif kimliklerdir. Bu tasavvurların içinde var olan bunalımların açığa çıkartılması, müzakereye çağırılması hem Batılı'nın ötekini kuran bakışına hem de Japonya'nın iç sömürgeleştirmesine karşı yeni bir söylemsel duyarlılığa kaynaklık edebilir.

### Meiji Dönemi Kadın Hareketleri: Kanno Suga'nın Tarihini Okuma

Meiji Dönemi entelektüelleri ister hükümet yandaşı isterse karşıtı olsunlar, aynı kaygıyı paylaşmışlardır: Batılı güçlere karşı ülkenin bağımsızlığının korunması. Bu kaygı Japon modernleşmesine ve yeni toplumsal düzenlemelere taşınmıştır. Japonya'nın dış/Batı tarafından kolonileştirilmesi tehlikesine karşı entelektüeller şu tedbirleri geliştirdiler: endüstrileşme ve bunu destekleyici pratik çalışmaların geliştirilmesi, "patriyotizm," "muhafaza edici enerji" ve orta sınıfın toplumun temelini oluşturması (Okada, 1964: 1-7, 8-10; Matsuda, 1964: 11-16; Nakamura, 1964: 17-20).

Meiji Döneminde gerçekleştirilen toplumsal düzenlemeler Japon kadınına sınıfına ve etnik kökenine bakılmaksızın toplumsal hiyerarşinin dışında tutmuştur. Ancak, kadınlar Japon emperyalizminin ekonomik gücünü oluşturan endüstrileşme politikasının bir aracı olarak topluma karşı bazı sorumluluklarla donatılmışlardı. Japon kadınlarının toplumsal sorumluluğu, Meiji döneminin entelektüellerinden, Nakamura tarafından "İyi Anneler Yaratmak" başlıklı yazısı ile, "iyi eş-akıllı anne" (*ryousaikenbou*) sloganı ile ilk kez söze dökülmüştür."

Meiji Döneminde, *kazoku kokka* (aile-devlet) sloganı ile yoğurulan emperyalist-kapitalist ve erkek egemen sistemin en küçük birimi ailedir. 1889 Meiji Anayasasına göre ailenin reisi imparator ve onun evdeki temsilcisi babadır. Bu erkeğe-gemen rejimde koca kamusal alandan sorumlu kılınırken, kadın ise ancak ailenin, diğer bir deyişle, devletin bekaasından sorumlu anne ve eş olduğu sürece sadece özel alanda tanımlanmaktaydı (Tachi,1996:129). Kamusal alanda kadının varolması yine bu ideolojinin parçası olması halinde mümkündü. Tekstil fabrikalarındaki Japon kadınları yüce bir emele, Japon modernleşmesine ve aile-devletin kalıcılığına hizmet etmek için varlardı.

Ancak bu dönem, emperyalizm (*teikokushugi*) ve kapitalizm (*shihonshugi*) karşıtı muhalif siyasal söylemlerin örgütlü hareketlerinin de başlangıcı oldu. Örneğin, 1880-1890 tarihleri arasında Japonya'daki emperyalist ve kapitalist oluşumlara karşı Batılılaşmanın toplumun diğer kurumlarında, aile alanında uygulanması ve toplumun her kesiminin siyasal yönetime katılmasının sağlanması programı ile Liberal Partinin önderliğinde Özgürlük ve Popüler Haklar Hareketi (*Jiyuu Minken Undou*) başlatıldı (Sievers, 1983). Dilsiz, edilgin ve tarihsiz Japon kadını tasavvurunun aralanmasına ÖPHH'ye koşut gelişen Japon kadın hareketi tarihini, Kanno Suga örneğinde okuyarak başlayabiliriz."

Meiji Dönemi kadın hareketleri içinde yer alan Kanno Suga resmi tarihe göre bir "anarşist"tir; Meiji 43 (1910) yılında meydana gelen "Büyük İhanet Olayı"nın (*Daigyaku Jiken*)<sup>11</sup> sanığı olarak tutuklanan 42 kişi içindeki tek kadındır, ve idam edilen 12 kişi arasında yer alır.<sup>12</sup> Resmi kayıtları okumaya devam edelim: doğum yeri Osaka'dır. Babası iflas etmiştir, annesini ise küçük yaşlarda yitirmiştir. İlkokuldan sonra eğitimini sürdür(e)memiştir. 20 yaşında evlenerek Tokyo'ya taşınmış, ancak anlaşamadığı kocasını terk ederek 1902'de Osaka'ya geri dönmüştür. Yazar Udagawa'nın tavsiyesi üzerine *Osaka Chouhou*'da (*Osaka Sabah Gazetesi*) çalışma-

10 Gerek Japon resmi tarihinde, gerekse Meiji Dönemi entelektüelleri üzerine yapılan çalışmalarda olsun kadın düşünür ve eylemcilerin toplumsal tarihlerine yer verilmez. Örneğin, *Journal of Social and Political Ideas in Japan Special Issue on Japanese Intellectuals* 2(1) 1964 sayısında Meiji Dönemi kadın hareketleri hakkında tartışma yapılmamaktadır. Bu nedenle Meiji Dönemi kadın hareketleri tarihini okumak için öncelikle feminist tarih çalışmalarına başvurulmuştur. Sievers (1983) ve Fujieda'nın (1995: 323-342) çalışmaları olmasaydı, Kanno Suga'nın tarihini okuma edimi yalnızca resmi tarihe bağlı kalacaktı.

11 "Büyük İhanet Olayı" halkın gözünde bir fanu olduğu varsayılan İmparator Meiji'ye tasarlanan suikast eylemine verilen addır.

12 *Encyclopedia of Japan* (tarihsiz: 3: 135; 4: 145-6, 223; 6: 285; 8: 268, 296)



ya başlamıştır. Kanno, resmi tarihe göre Udagawa'nın metresi olmakla suçlanır. Resmi tarihte Kanno özetle böyle yazılır. Bundan sonra Kanno'nun anlatısını okumaya, Japonya'da kadın hareketleri tarihi üzerinde araştırmalarda bulunan Sievers ve Fujieda'ya dayanarak devam edeceğim.

Kanno'nun ilk kısa romanı *Zekkou (Kırılma)* 1903 yılında yayınlanır. Aralık 1903'de Kanno, Hristiyanlık temelli Japon Kadınları Reform Derneğinin Osaka bürosunun arşiv sorumluluğuna seçilir. Meiji döneminde kadın haklarının elde edilmesi amacı ile Hristiyan ve Sosyalist kadınların eylemde işbirliği politikalarının bir sonucu olarak, Kanno da sosyalist liderlerle fikir alış-verişine başlar. Bir toplantıda tanıştığı sosyalist lider Sakai'nin tavsiyesi üzerine 1906 yılında Wakayama eyaletinin Tanabe şehrine taşınarak, *Murou Shinpou (Kasaba Haberleri)* adlı sosyalist ve savaş karşıtı gazetede çalışmaya başlar. Yaşamında önemli bir rol oynayacak sosyalist düşünür Kanso Arahata (1887-1981) ile bu gazetede çalışırken tanışır. Kanno yine bu gazetede çalışırken edindiği deneyimlerin etkisi ile köklü toplumsal değişikliklerin gerçekleşmesi için Japon Kadınları Reform Derneğinin siyasal yaptırım gücünün yetersiz olduğunu farkeder. Kanno, ancak köklü toplumsal değişikliklerin farklılık doğurabileceğine inanır. Aralık 1905'de *Murou Shinpou*'da yayınlanan "*Fujin to Dokusho*" ("*Kadın ve Okuma*") başlıklı yazısında kadınlara sürekli okumanın gerekliliğini anlatır. Okumayan kadınların "evcilleştirilmiş eşler" olarak erkeklerin köleleri haline dönüştürülmesinin tehlikelerine dikkat çeker (Sievers, 1983:147-148). Gazetede görevi biten Kanno, Mayıs 1906'da önce Kyoto'ya, ardından Arahata ile birlikte Tokyo'ya taşınır. Kanno *Mainichi Dempon* adlı gazetede çalışmaya başlar. 1908 yılına gelindiğinde Kanno'nun hastalığı (tüberküloz) ilerlemiştir ve Arahata ile olan ilişkisinde de bazı sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Aynı yıl, bir grup sosyalistin "Anarşizm" "Anarko-Komünizm" sloganları atarak Tokyo sokaklarında gösteri yapmalarını, "Polis Güvenlik Düzenlemeleri"ne aykırı bulan hükümetin, gösteriye katılanları tu-

tuklaması ile sonuçlanan ve Japon tarihinde "Kırmızı Bayrak Olayı" (*Aka Hata Jiken*) (22 Haziran 1908) olarak geçen olaya karışmaktan dolayı tutuklanır. Olaydan sonra serbest bırakıldıysa da, gazetede işini kaybeder. Kırmızı Bayrak Olayı'ndan sonra Meiji hükümeti sosyalist hareketi çökertmek amacıyla, lider kadrosunu tutuklamaya başlar. Arahata da tutuklananlar arasında yer alır ve "Anarşizm" yazılı bayrak taşımaktan dolayı 1,5 yıl hapis cezasına çarptırılır. Hükümetin muhalif söylemleri böylesine sert bir şekilde bastırması, Kanno'yu daha radikal bir tavır almaya yöneltir:

Kırmızı Bayrak Olayı ile hapse tıkdıktan sonra (radikal fikirlere ilgim arttı) ... eylem büyük bir olay olmakla birlikte, sosyalistlere çok ağır cezalar verildi ... Bu deneyimler ile kızgınlığım arttı, böyle bir hükümete karşı sıradan yöntemlerle başarılı olunamayacağını nihayet farkettim.<sup>13</sup>

Kanno 1908 ile 1909 arasında sessiz geçirir. 1909 yılında anarşist sosyalist liderlerden Shuusui Koutoku'nun yeni kurduğu "Komünistler Derneği"nde (*Heiminsha*) sekreter olarak çalışmaya başlar. Koutoku ile birlikte Kırmızı Bayrak Olayından sonra çökertilen sosyalist örgütlenmeyi canlandırmayı amaç edinir. Toplumsal çarpıklıkların normal yollardan çözülemeyeceğine inanan Koutoku ve Kanno birlikte yaşamaya başlar. Çiftin hem sevgili hem de fikirdaş olarak birlik-teliklerine en fazla tepki sosyalist çevrelerden gelir. Kanno, Arahata'ya ihanet etmekle suçlanırken, hem kişisel hem de ideolojik olarak sosyalist çevrelerden dışlanırlar. Kanno, Koutoku ile birlikte ilk sayısı 25 Mayıs 1909'da yayınlanan *Jiyuu Shisou*'yu (*Özgür Düşünce*) hazırlamaya başlar. Meiji hükümeti derginin ikinci sayısının basın yasalarını çiğnediğini öne sürerek, hem dağıtılmasını engeller, hem de dergiyi ağır bir para cezası ödemeye mahkum eder. Resmi tarihe göre, bir grup anarşistin İmparator Meiji'ye suikast planına destek veren Kanno ve diğer suikast planlayıcıları, Koutoku da dahil, Büyük İhanet Olayı'nın faileri olarak 1910 yılında tutuklanırlar. Kamuya kapalı yapılan duruşmalarda eylemciler ölüm cezası istemi ile yargılanmışlardır. Duruşmalar sırasın-

13  
Büyük İhanet Olayı (1910) duruşmasında Kanno'nun itiraflarından aktaran Sievers (1983: 160).

da Kanno, toplumun sıradan reformlarla değişemeyeceğine inandığını ve bu nedenle "herşeyin temsilcisi olan" imparator'a yönelik şiddet eylemi tasarladığını kabul eder (Stievers, 1983: 161). Otuz yaşındaki Kanno 25 Ocak 1911'de idam edilir.

Fujieda'ya göre Kanno'nun yaşamı, edebi kişiliği, eylem kadını olarak faaliyetleri resmi kayıtlarda çarpıtılmış, sadece cinsel kimliği ile ilişkili olarak kamusal alanda yer alırken, tarihi değersizleştirilmiştir (1995: 330-331). Kanno'nun tarihi yapan aktör yerine erkekegemen tarihin nesnesi olarak kurulmasını sağlayan bilgi/iktidar ilişkisinin, Japon kadınına içkin tasavvurun serbestleştirilmesi projesi içinde yaşamsal bir önem taşıdığını düşünüyorum. Çünkü resmi tarih Kanno'nun konuşma hakkını elinden aldığı gibi, aynı anda "manipüle edilen," "cinsel arzu ve şehvetin nesnesi" ve "erotik" Japon kadını tasavvurunu pekiştirir. Kanno'nun resmi tarih tarafından yazılmasına Arahata'nın kendi özyaşam öyküsünde Kanno hakkında yazdıklarının yön verdiği söylenebilir. Arahata, *Kanson Jiden (Kanson'nun Yaşam Öyküsü)* adını verdiği özyaşam öyküsünü ilk olarak 1947'de yayınlamıştır. Bu özyaşam öyküsü, erkeğin kadın kimliğini tanımlama iktidarının en somut örneklerinden birisidir. Arahata'nın kurgusu ile Kanno aldatan, ihanet eden, baştan çıkarıcı, hafif bir yosma olarak çizilir. İdeolojik olarak yetersizdir, hatta basittir; kısacası sosyalist hareket için bir utanç kaynağıdır (Fujieda, 1995: 330-331). Arahata daha ileri giderek, Kanno'nun sosyalistliğini çocukluğunda uğradığı tecavüzle ilintilendirerek açıklamaya çalışır. Kanno'nun tarihi yapıcılığını değersizleştiren Arahata'nın Japonya'da sosyalist hareketin gelişmesinde önemli rol oynamış liderlerden birisi olduğu ise genel kabul görür. Arahata'nın bir erkek olarak tarihi yazması, Kanno'yu damgalayışı, sorgulanmadan resmi tarih yazıcıları tarafından da izlenir.

Bu yazıda Kanno Suga'nın kişisel tarihi örneğinde okuduğum/yazdığım Japon kadını, Meiji Döneminde toplumsal

ve siyasal taleplerle kamusal alana eylemci kimliğiyle çıkmış, kendi adına konuşmuştur. Meiji Dönemi kadın hareketleri içerisinde Kanno Suga'nın tarihi bir istisna değildir. Ancak, Kanno Suga dahil, Japon kadınlarının erkek egemen ideolojiye karşı verdikleri mücadelenin tarihi, tıpkı diğer Doğu'lu kadınların tarihleri gibi, ötekinin/Doğu'nun/kadının sömürgeleştirilmesine koşut olarak, onlara içkin üretilen sabit tasavvurların içerisinde silinmiştir. Kanno Suga'nın tarihini okuma edimi, Japon kadınına içkin tahayyüllerimizi aralamaya çağırırken, "Japon kadını gerçeği nedir?" sorusunun bir yana bırakılıp, "Japon kadın gerçekleri olanca farklı *özne* duruşları ile nelerdir?" tartışmasına ve bir "sınır pedagojisi"nin (*border pedagogy*) geliştirilmesine katkıda bulunuyor. Giroux'nun tanımı ile, "sınır pedagojisi," kamusal yaşamın kalitesini geliştirmek için verilen ortak mücadelenin bir parçası olan farklılık kavramına duyarlı bir demokratik kamu felsefesinin kurulmasına özen göstermek demektir. Bu yeni pedagoji ötekiler için/adına konuşma yerine birlikte konuşmanın dilini üretir (Giroux, 1992:28). Bu çalışmada "sınır pedagojisi" kavramına, Japon kadınına içkin tasavvurlarımızı "sömürgeleştirmeden serbestleştirme" çabasında yol gösterici bir strateji olduğu için başvurulmuştur. Dirlik'in deyişi ile, Giroux'nun bu kavramı, postmodern/postkolonyal "farklılık politikasının" bir türevidir olmakla birlikte, Kuzey-Güney, global-yerel, biz-onlar, kendi-öteki tartışmasındaki açmazlara bir çözüm getirme gizilgücüne sahiptir. Çünkü sınır pedagojisi sadece duruş farklılığının olumlanması ile yetinmeyerek, "totalleştirici olmayan politikalar" için yol gösterir, "farklılaştırılmış toplulukların ve iktidar formlarının kısmi, özel içeriklerini," "daha geniş teorik ve ilişkili anlatıları ihmal etmemeye" ve "yerel ve globali kucaklamaya" çalışır (Dirlik, 1996: 41). Kendi-öteki sınırlarını aralamak için bir "sınır pedagojisine" başvurmadığımız sürece, Doğulu kadının tarihine etnosentrik ve fallologosentrik karşılaştırma(lar) penceresinden bakmaya devam edeceğiz. Ancak, Mutman'ın ısrarla vurguladığı gibi ötekinin tarihi bize verili olduğu için,

Doğu'nun, özellikle de Doğulu kadının tarihini okumak oldukça sorunlu bir iş. Mutman'ın deyimi ile:

... "Doğu" her zaman için Batı'dan başka bir şeyle, Batı'nın basitçe sahip olduğu düşünülen şeylerle kıyaslanarak Batı'nın "Öteki"si haline gelir. Batı ile Doğu arasındaki ayırım Doğu'nun işaretlenişi, damgalanışıdır. Oryantalizmin dışına çıkarak, Doğulu toplumların kavramsallaştırılmalarını tersine çevirmeyi, tarihlerini, üretim biçimlerini, politik yapılarını yeniden yazmayı denediğimizde, muazzam güçlüklerle karşılaşmamızın nedeni budur. Çünkü bize tarihsel olarak verili olan, zaten "hegemonize" edilmiş bir farktır. Bir çok durumda, yazılmaya çalışılan Doğunun tarihi değil, Batının tarihinin bir tersi, ya da onun Doğu'daki suretidir ... Batı kendi tarihini, zamanını ve kısaca kendini, Doğu ile arasındaki farka dayanarak, yani Doğu'yu tarihten, sivil toplumdan, kentsel yapılardan, bireysellikten vb. yoksun diye damgalayarak kurmuştur. (1996: 44)

Her tarih okuması bir anlamda okunanın tarihini yeniden yazmak, yani kurmak demektir. Bu nedenle tarih okuma ve yazma işlemi, kendi-öteki ilişkisini toplumsal ve siyasal gerçeklerin içindeki "devinimsel duruşları" ile ele almaya özen gösterilmelidir.

### Sınır Geçme veya Tasavvurları Sömürgeleştirmeden Serbestleştirme

Bu çalışmada, Meiji Dönemi Japon kadın hareketi tarihi Kanno Suga örneğinde okundu ve Oryantalist söylem tarafından Japon kadınına içkin tasavvurların üretilmesi işlemi, bu işlem içerisinde neyin evrensel olarak tanımlandığı ve neyin evrenselden saptığı irdelenmeye çalışıldı. En başa dönecek olursak, akademideki koridor muhabbetlerinde Japon kadını ile ilgili bir sorun olduğunu görüyoruz:

... Japonya'da kadın denince ... Japon toplumunun ben de bir imajı var ... imaja göre aklıma bir şeyler geliyor ... bir kere Japon toplumundaki geleneklerin çok önemli olduğunu düşünüyorum, kadın da o geleneklerin içerisinde sanki geleneksel konumunu koruyor, yani mo-

dern bir görünümü olsa bile aslında özde yine geleneksel yapıdaki kadın aklıma geliyor...

... (Japon) kadın hareketi ... sanki bana yani ... diğer ... Batı Avrupa'ya göre çok geri bir çok geride kalmışlar filan gibi geliyor...

...Japonya'da kadın hareketleri...çok fazla bilgim yok ama ... çok iddialı bir hareket olduğunu zannetmiyorum...

...Japon kadını dediğiniz zaman, benim aklıma ilk gelen *geishalar* oluyor. Sanki o geleneksel yapısını daha yırtmamış bir kabuk içerisinde. Bu bağlamda da eğer Japonya'da bir kadın hareketi var ise, sanki bu geyşaliğe karşı bir hareket olacak imiş gibi düşünüyorum. Ama Japonya'da bir kadın hareketi var mı yok mu onu da bilmiyorum.<sup>14</sup>

Tahayyül ediş biçimimize göre, Japon kadınının sorunu, Batı'yı merkezleyen her türlü gelişmişlik tanımından, evrensel olandan farklı olmasında yatar. "Evrensel" olarak işaretlenen yerde ise Batı merkezlenir.

Baştan beri tartışmaya çalıştığım sorunun adını koymak gerekirse, sorun, evrensel öznenin merkezlenmesi bunalımı aslında. Evrensel öznenin süregelen Batı-merkezli tanımlanmasına yönelik eleştiriler kimlik parçalanmalarını teşvik etmekle sonuçlanırken, özünde sadece (ötekinden) farklılığı vurgulayan kimlik politikaları birbiri ardına ortaya çıkıyor; yeni gelenekçi hareketler, dinsel ve etnik kimlik hareketleri gibi. Ancak, yine de tüm bu parçalanmalarda merkezleme mantığının üstesinden gelinmiyor, sınırlar geçilmiyor. Tasavvurları sömürgeleştirmeden serbestleştirmek, ötekine içkin tasavvurlar kendi bilincini yarattığı için öyle kolayca gerçekleşecek bir şey de değil üstelik. Tasavvurun sömürgeleştirilmeden serbestleştirilmesi, güya varolan, ötekileştirme öncesi saf mirasın ortaya çıkarılması veya ötekinin tarihsel sürekliliğinin onarılması, bu anlamda "doğru"yu söylemek anlamına da gelmiyor. Tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirmek, yeni bir bilincin tasarımı demektir. Nederveen ve

14 Bu cümleler, kişisel olarak tanık olduğum "koridor muhabbetlerinden" ve bir grup akademisyene sorulan "Japon kadını denince ilk aklınıza gelen imge nedir?" ve "Japonya'da kadın hareketleri denince ilk aklınıza gelen imge nedir?" sorularına verilen yanıtlardan derlenmiştir.

Parekh'e göre, tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme, iki yönlü bir işlem: hem sömürgecileri hem de sömürgeleştirilmişleri/ötekileri kapsayan bir süreç (1995: 3). Batı-merkezli tasavvurların sömürgeleştirmeden serbestleştirilmesi salt tersyüz etme işlemi üzerine temellenirse, bu uygulamalar ile kendi-öteki sınırı aşılamaz; imge, önyargı, ötekileştirme, oryantalizm gibi Batının "bakışının" yanlışlığının vurgulanmasından öteye gidilemez; ötekinin kendi doğrularının en doğru olduğu söylemi pekiştirilir ve sonuçta, öteki kendine dönüşürken, değerler sadece tersine çevrilmiş olur.

Türkiye'de de tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme oldukça dar anlamda, "kültürel politika" kapsamında ele alınmakta, ya "uygarlaş(tr)ma misyonu" nun desteklenmesi ya da sömürgeleş(tiril)me öncesi varolan sözde geçmişe ait geleneklerin yeniden tasarlanması olarak düşünülmemekte, böylece kolonyal söylem ve pratikle yüzleşme/hesaplaşma ertelenmektedir. Unutulan "... temsili bir hükümet tarafından yönetilen, paylaşılan hayali ya da üretilmiş bir topluluğa duyulan inanca temelli ulus-devlet miti ve *mission civilisatrice* miti" nin sömürgeleş(tiril)me sürecinin "evrensel" ürünü olduğudur (Miyoshi, 1996: 82). Üstelik, ulus-devlet kimliği toplumsal cinsiyet, etniklik ve bölge bazında iç sömürgeleştirme işlemidir. Ulus-devletin modern olma ısrarı ötekinin varlığını gerekli kılar. Batı dışındaki ulus-devletlerin kimliklerini kurma süreci, Batı'nın "Batılı-olmayana" ilişkin tasavvurlarının bizzat Batılı-olmayanlar tarafından dolaşıma sokulması ile sonuçlanmış ve Batılı-olmayanların kendi aralarındaki ilişkilere dahi taşınmıştır. Örneğin, Afrika ve siyahılara ilişkin Batı önyargıları Japonya ve diğer Asya ülkelerinde yaygındır. Japonların Türklere ilişkin tasavvurları da benzeri bir işlemin sonucu oluşur. Türk(iye) egzotikleştirilen geçmişi ve parçalı kimlikleri ile Japonya'nın en Batısındaki Doğu(lu)'dur. Doğulu, kimliğinin parçalanmışlığı, Batılı bir kimlik inşa etmenin ya da edememenin getirdiği sancısı ile Japonya için ötekidir.

Tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme nasıl bir duruş olmalıdır? Tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme, ötekine ilişkin tasavvurların doğruluğuna ya da yanlışlığına bakmaksızın, bu tasavvurları toplumsal ilişkilerin ve gerçeklerin kurucuları olarak "olma" biçimleri ile tartışmayı gerekli kılan bir tavrıdır. Böylece kendi-öteki, biz-onlar, normal-anormal (vs.) arasındaki sınırı oluşturan işaretler ve damgalayıcılar olarak tasavvurların işleyişlerine müdahale edilebilir; tasavvur serbestleştirilebilir.<sup>15</sup> Tasavvurun serbestleştirilmesi kendi-öteki arasındaki sınır aralıkları ve sınır keşişmelerinde var olan söylem pratiklerine duyarlı olmakla gerçekleşir. Ötekine ilişkin tasavvurlarımız burada öne sürdüğüm gibi (yeni) sömürgeleştirme işleminin ürünleridir. XXI. yüzyıla bakarken (yeni) sömürgeleştirmenin yeni işleyiş biçimleri ile gittikçe egemen hale geldiğini görüyoruz. Gündelik yaşantımızın içine nüfuz etmiş olan iç sömürgeleştirme işlemiyle, Kemalist aydınının ötekisi, laik kadının ötekisi, Türk'ün ötekisi kuruluyor, biz-onlar karşıtlığı, varolan kimlik aralıklarını yutup, eziyor. Ötekine ilişkin tasavvur, ötekine sabitlenmiş bir farklılık kılıfı biçiyor ve bu tahayyül edilen farklılıktan farklı olma durumları ise ihmal edilebilirler kapsamında tutuluyor. Türkiye'de sınır çatlaklarına duyarlı yeni bir bilinç politikasına her zamankinden daha çok ihtiyaç duyuluyor. Sınır geçme, biz-onlar arasındaki çeşitli ve çoğul biçimlerin/kimliklerin farklılık üstü/ötesi bir bakış ile farkına varılması demektir. Bu "farkına varma" sınırın öte yanındakilerin, görünmeyen ve ihmal edilenlerin, kendi yaşamlarını "bizim" tahayyüllerimizden farklı gerçekleştirmeyi yeğlediklerinin kabul edilmesini ve öteki ile iletişime girilmesi demektir.

15 Her ne kadar Nederveen ve Parekh sömürgeleştirmeden serbestleştirme yerine postkolonyalizm kavramına vurgu yapıp postkolonyal söylem duyarlılığını düşünürsellik (*reflexivity*) ve oyun özellikleri ile açıklıyorlarsa da, burada bu söylem duyarlılığını postkolonyal duyarlılık yerine, tasavvurun serbestleştirilmesi duyarlılığı olarak adlandırmayı yeğliyor, yazarların postkolonyal söylem duyarlılığına attıkları düşünürsellik ve oyun özelliklerinden tasavvurun serbestleştirilmesinde yol gösterici olacakları için "tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme" bağlamında yararlanmak istiyorum. Çünkü düşünürsellik öznenin kendi kimliğini sorgulamasına; oyun ise, sınırlar arasındaki baskının üzerinden tersine çevirme yerine "aralıkları" keşfi mantığı ile gelişmesine olanak tanır. (Nederveen ve Parekh, 1995:5-6).

### Kaynakça

- Brüll, Lydia (1997). *Japon Felsefesi*. İstanbul: Kabaıcı.
- Dirlik, Arif (1996). "The Global in the Local." *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Rob Wilson ve Wimal Dissanayake (der.) içinde. Durham: Duke University Press. 21-45.
- Erdoğan, Nezih (1995). "Ulusal Kimlik, Kolonyal Söylem, ve Yeşilçam Melodramı." *Toplum ve Bilim* (67): 178-198.
- Encyclopedia of Japan* (tarihsiz). Tokyo: Kodansha.
- Fujieda, Mieko (1995). "Japan's First Phase of Feminism." *Japanese Women: New Feminist Perspectives on the Past, Present, and Future*. Kumiko Fujimura-Fanselow ve Atsuko Kameda (der.) içinde. New York: The Feminist Press. 323-342.
- Giroux, Henry (1992). *Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education*. London: Routledge.
- Grossberg, Lawrence (1996). "Identity and Cultural Studies-Is That All There Is?" *Questions of Cultural Identity*. Stuart Hall ve Paul du Gay (der.) içinde. London: Sage. 87-107.
- Kajima, Shigeru (1996). "Futatsuno Oryantalizmi: Manhakuni Miru Fransu to Içirisi." ("İki Tür Oryantalizm: Dünya Sergilerinde Fransa ve İngiltere") *Taikoukai* (11): 20-29.
- Kaneko, Sachiko (1995). "The Struggle for Legal Rights and Reforms: A Historical View." *Japanese Women: New Feminist Perspectives on the Past, Present, and Future*. Kumiko Fujimura-Fanselow ve Atsuko Kameda (der.) içinde. New York: The Feminist Press. 3-14.
- Kelsky, Karen (1996). "Flirting with the Foreign: Interracial Sex in Japan's 'International Age.'" *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Rob Wilson ve Wimal Dissanayake (der.) içinde. Durham: Duke University Press. 173-192.
- Kojima, Setsuko ve Joan Grein (der.) (1993). *WaEi Nihon Shoukai Jiten. (Japon Kültür Sözlüğü)* Tokyo: Japan Times.
- Marcus, George E. ve Michael Fisher (1986). "Preface." *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in Human Sciences* içinde. Chicago: The University of Chicago Press.
- Matsuda, Michiko (1964). "Intellectuals of the Meiji Period." *Journal of Social and Political Ideas in Japan* 2(1):11-16.
- Miyake, Yoshiko (1996). "Rekishi no Naka no Cendaa: Meijishakushigisha no Gensetsu ni Arawareta Josei, Joseiroudousha." ("Tarihin İçindeki Toplumsal Cinsiyet: Meiji Sosyalizmde Kadın ve Kadın İşçiler") *Raiburari Soukan Shakai Kagaku: Cendaa* (2): 141-165.
- Miyoshi, Masao (1996). "A Borderless World: From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State." *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Rob Wilson ve Wimal Dissanayake (der.) içinde. Durham: Duke University Press. 78-106.
- Morley, David ve Kevin Robins (1997). *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*. İstanbul: Ayrıntı.
- Mutman, Mutman (1996). "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batıya Karşı İslam." *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 25-70.
- Naitou, Masanori (1996). "Cendaa to Oryantalizmi: Seiou no Gan, Oryantalizmi no Min."
- ("Toplumsal Cinsiyet ve Oryantalizm: Batı'nın Bakışı, Oryantalizmin Halkı.") *Cendaa Kara Sekai o Yomu. (Toplumsal Cinsiyet Bakış Açısından Dünya'yı Okumak)* K. Seki ve K. Mokumoto (der.) içinde. Tokyo: Meisekisho. 41-65.
- Nakamura, Mitsuo (1964). "The Intellectual Class." *Journal of Social and Political Ideas in Japan* 2(1):17-20.
- Nederveen-Pieterse, Jan ve Bhikhu Parekh (1995). "Shifting Imaginaries: Decolonization, Internal Decolonization, Post-coloniality." *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*. Jan Nederveen-Pieterse ve Bhikhu Parekh (der.) içinde. London: Zed. 1-19.
- Ohashi, Yoichi (1996). "Fuhenseidemonaku, Saidemonaku: Saido 'Oryantalizmi' Saikou." ("Ne evrensellik ne de Farklılık: Said'in 'Oryantalizmi'ni yeniden Düşünmek.") *Taikoukai* (11): 30-35.
- Okada, Yuzuru (1964). "Introduction." *Journal of Social and Political Ideas in Japan* 2(1): 1-10.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*. New York: Random House-Vintage.
- Sievers, Sharon L. (1983). *Flowers in Salt: The Beginnings of Feminist Consciousness in Modern Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (der.) içinde. Chicago: University of Illinois. 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990). "The Problem of Cultural Self-representation with Walter Adamson." *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies and Dialogues*. Sarah Harasym (der.) içinde. London: Routledge. 50-58.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1995). "Subaltern Talk: Interview with the Editors." *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Donna Landry ve Gerald MacLean (der.) içinde. New York: Routledge. 287-308.
- Tachi, Kaoru (1996). "Cosei no Sanseiken to Cendaa." ("Kadının Siyasal Katılım Hakkı ve Toplumsal Cinsiyet.") *Raiburari Soukan Shakai Kagaku: Cendaa* (2): 122-140.
- Thorsten-Morimoto, Marie (1994). "The 'Peace Divided' in Japanese Cinema: Metaphors of a Demilitarized Nation." *Colonialism and Nationalism in Asian Cinema*. Wimal Dissanayake (der.) içinde. Bloomington: Indiana University Press. 11-29.
- Ukai, Satoshi, vd. (1996). "Posuto Koroniaruno Shisoutowa Nanika: Kyoudoutougi" ("Postkolonyalist Fikir Nedir? Birlikte Düşünme.") *Hihan Kuukan* (2): 6-36.
- Yoshioka, Hiroshi (1995). "Samurai and Self-colonization in Japan." *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*. Jan Nederveen-Pieterse ve Bhikhu Parekh (der.) içinde. London: Zed. 99-112.