

**DÅ HAR JAPAN
UPPHÖRT ATT
VARA JAPAN**

DIGITAL VERSION

DÅ HAR JAPAN UPPHÖRT ATT VARA JAPAN

- Det japanska tehuset vid Etnografiska museet,
samt bilden av chanoyu i Sverige och väst, 1878-1939 -

Thomas Ekholm

Avhandling för filosofie doktorsexamen
Göteborgs universitet 2018-11-30

© Thomas Ekholm, 2018

Omslag och sättning: Thomas Ekholm
Omslagsfoton: Foton ur samlingarna på
Statens museer för världskultur

Tryck: Repro Lorensberg, 2018

<http://hdl.handle.net/2077/57787>

ISBN: 978-91-7833-239-7 (TRYCK)

ISBN: 978-91-7833-240-3 (PDF)

Distribution:

Institutionen för språk och litteraturer, Göteborgs universitet
Box 200, SE-405 30 Göteborg

Tillägnad min dotter Megumi

Transkribering av japanska följer gängse system där vanligt förekommande ord, såsom Tokyo och shogun, skrivs som vanligt på svenska. Då avhandlingen handlar om synen på chanoyu, ofta kallad teceremoni, har jag valt att låta chanoyu ingå bland de utelämnade orden.

De japanska namnen skrivs enligt japansk kutym med efternamnet först. Stavningen av vissa namn, såsom Fujiwara, har tidigare transkriberats annorlunda men kommer att, förutom i citat, anpassas till nu gällande regler.

Tehuset i Etnografiska museets del, Zuikitei, kommer att skrivas såsom praxis i dess äldre stil Zui-ki-tei. Detta då museet ännu bibehåller detta namn, dock med fler versaler "Zui-Ki-Tei".

Jag har försökt att föra in japanska tecken på namn, platser med mera i den mån det gått. Men några fall har så inte skett, oftast då originalet är engelskt och ingen japansk motsvarighet hittats.

FÖRORD

Samma år som jag började arbeta på min avhandling föddes min systerson. Hur lång tid det tagit att slutföra arbetet är inget vi behöver sätta en siffra på, men Malte, som han heter, är nu snart lika lång som jag.

Min tacksamhet till handledarna Fredrik Fällman och Ingemar Ottosson som båda under åren inte bara lett, utan även uppmuntrat och drivit på arbetet, är mer än jag kan sätta ord på. Utan dem hade slutet ännu varit långt borta och eventuella otillräckligheter är mina. Jag vill heller inte förbise Noriko Thunman och Kenneth Nyberg. Noriko var min handledare under doktorandtjänsten och har bidragit med flera viktiga erfarenheter som jag idag inte kan vara utan. Kenneth var likaså till stor hjälp under de första åren med att få struktur på tankar såväl som arbetet.

Den första gången jag var i Japan gjorde vi ett besök i Gujöhachiman (郡上八幡), det var där som jag första gången fick erfara chanoyu, under ledning av Tsuji Harumi (辻治美). Åter i Japan ett år senare introducerade hon mig till en värld av te som började med min telärare Yamada Mieko (山田美重子). Yamada-sensei har oförtröttligt inte bara svarat på alla frågor jag ställt, utan även utvecklat många av dem till kortare föreläsningar. För mig har hon varit en källa av kunskap och jag ser henne ofta som min japanska ”mor”. Jag har även många goda minnen och erfarenheter från alla de jag övar tillsammans med på hennes lektioner och mött som en medlem i Nagaragawa seinenbu (長良川青年部). I mitt akademiska arbete har jag sökt skilja på min relation med chanoyu som doktorand och som fritidsnöje. Morita Koichi (森田晃一) vid Gifu universitet (岐阜大学), var tidigt en ledstjärna för mig i steget in i chanoyu som akademiker, och sitt stöd än idag. Kuranaka Shinobu (蔵中しのぶ) vid Daito bunka university (大東文化大学) har med sitt leende som aldrig verkar sina, alltid ställt upp oavsett vad det varit.

Under åren är det många som bidragit på ett eller annat sätt. Rosmarie Lillas har alltid varit ett ovärderligt stöd i alla väder – samt tack för all choklad! Carl Cassegård har både som slutseminarieopponent och tidigare kollega med sitt kritiska läsande och ifrågasättande ofta satt mig på pottkanten, men i förlängningen stärkt mina argument. Vidare ska även Martin Nordeborg tackas för alla samtal och hjälp han bidragit med under åren. Minnena från dåvarande Institutionen för Orientaliska språk, där jag började min tjänst, är många och ett speciellt tack vill jag rikta till Lena Voigt för all hjälp. Även om inte alla kan nämnas, är ingen från den tiden glömd.

Under åren har jag ofta varit Etnografiska museet, men även frekvent besökt andra. När allt material samlades in på Etnografiska ställde Håkan Wahlquist alltid upp även när jag snudd på oannonserat dök upp. Ett stort tack till all personal på museerna i Göteborg och Stockholm för all hjälp de ställer upp med då som nu. I april 2009 fick jag möjligheten att själv se och hålla i de teföremål som lämnades över från Fujiwara. I teburken fanns även te kvar från 1939 och min när de satte på locket och återförde burken till arkivet bör ha varit av pur förvåning. Jag ser fram emot att 2039 åter besöka arkivet med förhoppningen att se 100 år lagrat *matcha* – ännu drickbart?



Via mitt arbete på Repro Lorensberg har jag bland annat mött och även hjälpt många doktorander att slutföra sitt arbete i en tryckt bok. Att se doktorand efter doktorand gå i tryck blev en drivkraft att själv bli klar – och jag ser nu fram emot nöjet att få trycka min egen avhandling. Den bok som du, läsaren, håller i din hand är ett arbete, där jag själv inte bara skrivit utan även själv tryckt varje exemplar.

En klippa utan vars vänskap jag inte kan tänka mig är Anette, med familj. Vi träffades som studenter i historia och även om hon gjort avsteg från den ”rätta vägen” är det alltid en fröjd att debattera med henne. Det finns även andra vänner både nya såväl som gamla som indirekt bidragit till arbetet genom att helt enkelt finnas där i vått och torrt och de är Richard, Joakim, Christer och William från spelkvällarna samt Barteg, Crille, Christian, Mikael, John, Dannie och Sofie sen urminnes tider. Som vänner står de alla utan inbördes ordning högst upp på pallen.

En grupp utan vars stöd inget av detta varit möjligt är familjen. Mina föräldrar Kent och Stina, samt systemen Carina med familj, för allt tålmod med mig i mot- och medgång. Innan jag sätter punkt måste även min fru Keiko samt vår dotter Megumi omnämnas. De har stått ut med mig både när jag varit nere, stressad, överlycklig och, bildligt talat, galen på ett eller annat sätt – ett bevis på kärlek vars like sällan skådat.

Vid pennan (tangentbordet)

Thomas

28 oktober 2018

Innehållsförteckning

INLEDNING.....	1
1.1 JAPANBILDER.....	6
1.2 SYFTE.....	11
1.3 FRÅGESTÄLLNINGAR.....	12
1.4 TIDIGARE FORSKNING.....	13
1.5 TEORETISKT RAMVERK.....	21
1.5.1 <i>De andra</i>	23
1.5.2 <i>Exotisering och assimilering</i>	26
1.5.3 <i>Avsändare, förmedlare och mottagare</i>	29
1.6 METOD.....	34
1.7 KÄLLOR.....	36
KONTEXT.....	41
2.1 TEHUS.....	42
2.2 TE-MÖTE.....	44
2.3 ETNOGRAFI.....	44
2.3.1 <i>Etnografiska museet</i>	45
2.4 SVENSK-JAPANSKA RELATIONER.....	45
2.5 SVENSK-JAPANSKA BILDER.....	48
2.6 JAPONISME.....	52
2.7 CHANOYU, EN KORT HISTORISK ÖVERBLICK.....	53
2.8 CHANOYU EFTER ÖPPNANDET 1854.....	58
2.9 SVERIGE OCH TEDRICKANDE.....	62
CHANOYU I VÄST.....	65
3.0.1 <i>Chanoyu och missionärer</i>	66
3.0.2 <i>Chanoyu och handelsmän</i>	69
3.1 DE FYRA DIMENSIONERNA.....	72
3.2 DEN VÄSTERLÄNDSKA SYNEN PÅ CHANOYU.....	73
3.2.1 <i>Exotiserande dimension</i>	73
3.2.2 <i>Estetisk dimension</i>	78
3.2.3 <i>Religiösa dimensionen</i>	86
3.2.4 <i>Ceremoniella dimensionen</i>	89
3.3 BERLINER OCH FUKUKITA.....	93
3.3.1 <i>Anna Berliner</i>	94
3.3.2 <i>Fukukita Yasunosuke</i>	99
3.4 CHANOYU SOM TERM.....	103
EN IDÉ ÄR FÖDD.....	109
4.1 STOLPE OCH TIDEN FÖRE VANADIS.....	112
4.2 VANADIS, STOLPE OCH BESÖKET I JAPAN.....	116
4.3 FRÅN STOLPE TILL TROTZIG.....	119
4.4 IDA TROTZIG.....	120
4.5 BILDEN AV JAPAN.....	122
4.6 BILDEN AV CHANOYU I SVERIGE.....	128

4.6.1 Andra svenska perspektiv.....	135
4.7 EMOTTAGANDET AV STOLPE.....	138
4.8 RECENSIONER OCH RESOR.....	141
4.9 INTRODUKTIONEN AV CHANOYU - SVERIGE.....	145
EN DONATION.....	149
5.1 UTSTÄLLNINGEN 1931.....	149
5.2 PROJEKTETS GRUND.....	150
5.3 SYFTET MED TEHUSET.....	151
5.4 GERHARD LINDBLOM OCH ETNOGRAFISKA MUSEET.....	154
5.4.1 Etnografiska museet och dess japanska samlingar.....	156
5.5 DOUGLAS LUNDGREN - TEIMPORTÖR.....	158
5.5.1 Intentionen med donationen.....	159
5.5.2 Lundgrens syn på Japan.....	160
5.6 FUJIWARA GINJIRŌ - TEINTRESSERAD FINANSMAGNAT.....	162
5.6.1 Fujiwara och chanoyu.....	163
5.6.2 Fujiwara och Sverige.....	169
5.6.3 Fujiwara och andra världskriget.....	171
5.7 DET EKONOMISKA AVTALET.....	173
ETT TEHUS I STOCKHOLM.....	177
6.1 DEN JAPANSKA INVIGNINGEN.....	179
6.2 ARBETARNA OCH ARBETET.....	180
6.3 TRÄDGÅRDSMÄSTARE.....	181
6.4 ARBETET I SVERIGE.....	183
6.4.1 Verktygen är en arbetarens själ.....	186
6.5 TEHUSET INVIGS I SVERIGE.....	188
6.6 DE FÖRSTA TEMÖTENA.....	191
6.7 TEHUS, FÖREMÅL OCH TESKOLOR.....	193
6.8 MEDALJER ÅT ALLA.....	194
6.9 TIDNINGARNA OCH CHANOYU.....	195
6.10 TROTZIGS ARTIKLAR.....	199
AVSLUTANDE DISKUSSION.....	203
LITTERATURLISTA.....	219
ENGLISH SUMMARY.....	239
APPENDIX 1.....	245



Bild 1 : Zui-ki-tei, Etnografiska museet.

CC BY-NC-ND, Fotonummer 305.c.0055. Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2732457>

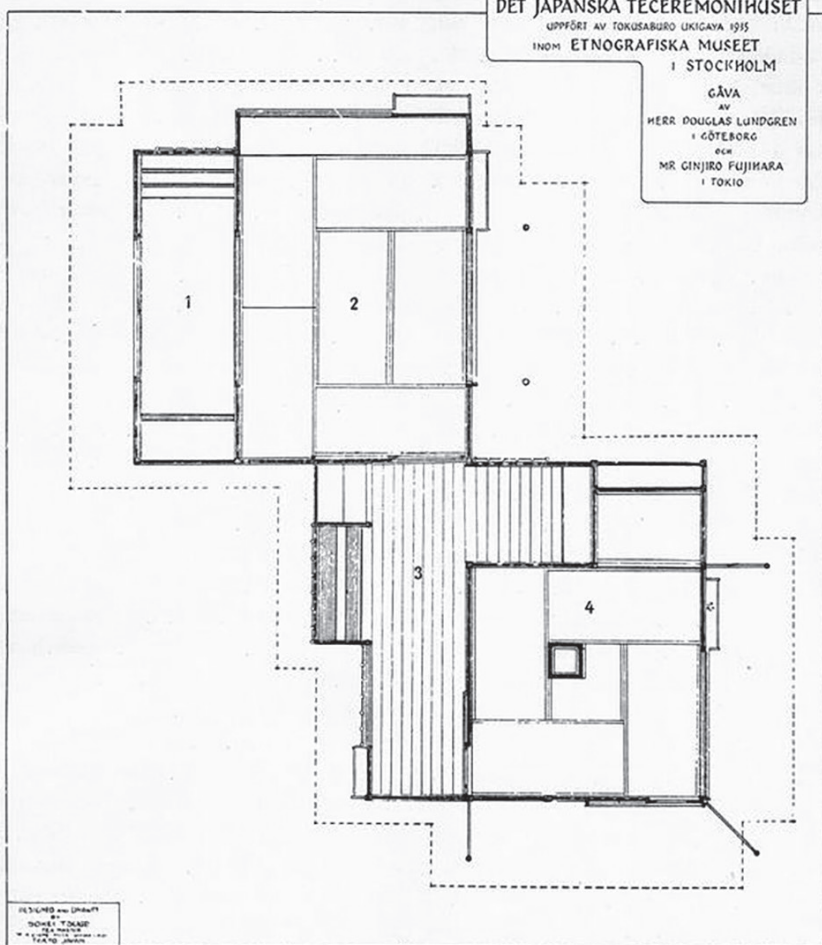
DET JAPANSKA TECEREMONIHUSET

UPPFÖRT AV TOKUSABURŌ UKIGAYA 1915

INOM ETNOGRAFISKA MUSEET

I STOCKHOLM

GÅVA
AV
HERR DOUGLAS LUNDGREN
I GÖTEBORG
OCH
MR GINJIRO FUJIIHARA
I TOKIO



1. »Kapprummet» eller entrén till stora väntrummet (2). Båda rummen äro försedda med vackert utskurna skjutdörrar.
2. »Machiai», det stora väntrummet, är samlingsplatsen för gästerna, innan ceremonien börjar. Dess storlek är 6 »tatami» (rishalmattor). Längst upp i väntrummet finns en 2,85 m. lång och 64 cm. bred träbänk, som det är strängt förbjudet att sitta på men tillåtet att lägga kläderna på. Taket i Machiai består av kvistrena, fint fasade men ej spånlade cederplankor, lagda över 6 smala och oregelbundet brunfärgade bambustänger, enligt uppgift över 100 år.
3. »Midzuya», serveringsrummet, med vattenledning och bambusil till vänster, skafferi till höger. Över ingången till skafferiet ligger en särigen 3-delad bambustock, som skall ha krävt 160 år för att få den jämna, vackra bruna färgen. Golvet i serveringsrummet har enkla cederbrädor.
4. »Kakoi» eller själva ceremonirummet är av $4\frac{1}{2}$ mattas storlek (Sv. mått = 2,85 m. \times 2,90 m.). I jämnhöjd med mattan ligga i mitten de övre kanterna av eldstaden, »Rō», som är en av lera tillverkad kvadratisk låda, nedsänkt genom en öppning i golvet. — Terummets innertak består av »kiri», världens finaste träslag, aldrig förut använt mer än till kejsarinnans utskurna emblem. Kiri är hämtat från Kyoto, Japans gamla huvudstad. — Rutan ovanför den med 4 betecknade mattan är »tokonoma», alkoven, i vilken »kakemono» upphänges. — Längst ner i högra hörnet är »nijiri-guichi», den egendomliga inträdesluckan.

INLEDNING

Cha-no-yu är en institution af mycket säregen art. Endast på få ställen af jorden torde man kunna uppleta ett lika vidtomfattande, in i de minsta och obetydligaste detaljer genomfördt system af ceremonieell natur. Det har kräft seklers arbete af djupsinniga och högst upplysta tänkare för att fullkomna det, och man måste erkänna att ingen enda av Japans institutioner har utöfvat ett så stort inflytande af moralisk art å det oroliga öfolkets sinne, som just cha-no-yu. Från de första enkla handlingarna, såsom eldens och tekoppens rituella manövrerande, hvilka inöfvas såsom ceremoniens förstagrundval, hvarpå sedan hela byggnaden uppföres, ledes man därefter genom olika grader liksom trappstegsvis in i den mest komplicerade labyrinth, tills man slutligen befinner sig ställd inför filosofiens och etikens högsta sanningar.¹

Detta var Ida Trotzigs beskrivning av den japanska teeceremonins betydelse för Japan år 1911. Stycket är taget ur hennes bok *Cha-no-yu*, vilken ansågs vara den första detaljerade om chanoyu på ett europeiskt språk. Hon hade flyttat till Kobe i Japan med sin man vid slutet av 1880-talet och kom att bo där i drygt 30 år. Hennes intresse för landets traditionella kultur ledde till studier i ämnen såsom japanskt blomsterarrangemang utöver studierna i chanoyu² (茶の湯). Intresset bestod inte bara i att lära sig, utan även att lära ut. Trotzig skrev flertal tidningsartiklar för svenska läsare om landet, kulturen och samhället. Hennes bok publicerades fem år efter Okakura Kakuzos³ berömda bok *The Book of Tea* kom ut. Förutom sin klassiker, var han även med och grundade 東京美術学校 (Tōkyō bijutsu gakkō; Tokyos konstskola), och kom att bevara och förstå japanska verk som konst tillsammans med

¹ Trotzig 1911: 16.

² Det finns flertal japanska och icke-japanska termer som används för att benämna aktiviteten. Den vanligaste på svenska är ”teceremoni”, men då valet av term kan styra en läsare mot en förutsatt uppfattning har jag valt att, i avhandlingen, bruka den vanligaste japanska termen som användes under studiens samtid - chanoyu.

³ I Japan omnämns Okakura vanligtvis inte med förnamnet Kakuzo 覚三 utan istället Okakura Tenshin 岡倉天心.

Ernst Fenollosa. Fenollosa var inbjuden till Japan för att undervisa vid 東京帝国大学⁴ (*Tōkyō teikoku daigaku*; Tokyos kejserliga universitet) och hade utöver arbetet stort intresse för japansk konst. Men till skillnad från Okakuras resonemang om det estetiska inflytandet i japansk tekultur,⁵ skrev Trotzig konkret om ceremonins utförande. På ålderns höst, när hon åter igen flyttade tillbaka till Sverige, arbetade hon som föreläsare för en teimportfirma i Göteborg - James Lundgren & Co. Hon reste runt till flera städer i Sverige, föreläste om japansk tekultur och lät folk smaka te. Tillsammans med sin chef, Douglas Lundgren, och professor Gerhard Lindblom, som förestod Etnografiska museet, började de planera att uppföra ett japanskt tehus i Stockholm.⁶

Lundgren var till en början ensam donator för tehuset. Efter att de tre kontaktat Japan för att se över möjligheterna att införskaffa ett begagnat tehus, kom de i kontakt med den framgångsrike industrimannen, Fujiwara Ginjirō (藤原銀次郎). Han avsåg inte bara att hjälpa dem, utan även donera tehuset på egen bekostnad. Med hans hjälp kom det tänkta tehuset att bli mycket mer omfattande än tidigare planerat, och även uppmärksamheten från tidningarna blev större. Fujiwara var ordförande i Svensk-japanska föreningen i Tokyo och genom sin papperskoncern, Ōji seishi (王子製紙), fanns intresset för Sverige. För honom blev tehuset en möjlighet att stärka relationerna mellan länderna vilket gynnade både honom och hans företag. Genom Fujiwaras försorg kom även två japanska arbetare med tehuset till Stockholm för att återuppbygga det på svensk mark, vilket uppskattades och skrevs om i svenska tidningar. Det japanska deltagandet i planering och utförande ökade intresset i allmänhet och kom även att påverka den bild av chanoyu som visades genom tehuset och i media.

Tehuset var höjdpunkten på lanseringen av chanoyu i Sverige, med dess historia som sträcker sig ytterligare ungefär 50 år tillbaka i tiden. En av Lindbloms föregångare Hjalmar Stolpe - var en av de tidigaste etnograferna i Sverige. Från slutet av 1870-talet och framåt deltog han i flertal utställningar arrangerade för att visa hur andra icke-europeiska folk levde. Han var även på ett kort besök i Japan där han samlade in föremål som under en längre tid skulle visas vid det nybildade Etnografiska museet. Föremålen skapade för många en bild av japansk kultur och det japanska samhället. Stolpes utställning av de föremål som han samlade in vid sin visit presenterades endast några år innan Trotzig reste till Japan. Då hon var intresserad av landet passade hon troligen på att besöka utställningen. Denna kom att inspirera henne till att läsa och lära sig om japansk kultur. Stolpe

⁴ Numera 東京大学 (Tokyo universitet).

⁵ Ōdawa (2015) för fram argumentet att Okakura skrev *The Book of Tea* som en motpol till Nitobé Inazos 死の術 (*shi no jutsu*: dödens konst) med 生の術 (*sei no jutsu*: livets konst), och därmed balansera ut västs syn på Japan.

⁶ I de fall tehus används i avhandlingen syftas det som tillhör utövandet av chanoyu, inte de caféer eller restauranger som ofta benämns som "tehus". Se även kapitel 2.1.

blev även den förste intendenten för Etnografiska museet, vid vilket hennes bok sedermera skulle ges ut. Tehuset byggdes upp i den park som omgav museet och introduktionen av chanoyu i Sverige blev nära knuten till museet.⁷

Intresset för asiatisk kultur, främst den kinesiska, bland svenskarna hade börjat redan på 1600-talet. Fascinationen för det japanska kom först under sent 1800-tal i samband med att landet öppnats från dess självisolation. Det var säkerligen en följd av att kunskapen om landet och dess kultur varit bristande och ”det nya” inspirerade. Det var inte bara samlare som fann japanska kuriosa fängslande, utan även flera kända konstnärer inspirerades av det japanska sättet att måla. Till exempel kan Vincent van Gogh och Carl Larsson kan här nämnas bland många representanter. Den estetiska trenden benämndes *japonisme* redan under sin samtid.⁸ Allt ifrån japanska målningar till träsnitt och keramik fördes till Europa. Samlarna i Frankrike övergick till exempel mer och mer från porslin till keramik från 1850-talet till mitten av 1880-talet.⁹ Föremål som teskålar, teburkar och rökelsekar ökade i antal när porslinet övergavs, men trots att föremål relaterade till chanoyu spreds alltmer finns det få tecken på att samlarna sökte beskriva eller lära sig mer om företeelsen.¹⁰ Japanerna var medvetna om intresset och lät även stödja presentationen av sin kultur utomlands, främst genom västerländska kanaler. Än idag är kulturambassadörerna Nitobé Inazo och Okakura Kakuzo kända för sina skrifter och arbeten.

Då Japan moderniserades, och lät sig påverkas av Europa och USA, fanns det de som trodde att japanerna skulle överge sitt kulturella arv. Av den anledningen samlade etnografer och andra kännare – där Ernst Fenollosa kan räknas som den främsta – in föremål tillhörande Japans äldre kultur för att den inte skulle gå förlorad. Bland våra svenska företrädare finner vi Adolf E. Nordenskiöld som 1878 besökte Japan efter sin berömda asienresa via Nordostpassagen. Han tog bland annat med sig en stor samling böcker som annars, enligt honom, skulle gå förlorad.¹¹

Etnografiska museer och utställningar var ett nytt fenomen som växte fram under 1800-talet i Europa. Här visades föremål från andra kulturer och samhällen upp,

⁷ I avhandlingen kommer introduktion användas som en övergripande term för bilden av chanoyu som en process. En introduktion består således av flera enskilda presentationer, vilka kan vara allt ifrån artiklar och böcker, till tal och utställningar. För att ses som en presentation måste dess resultat vara tillgängligt för omgivningen. Bilder som framkommer i, till exempel, brevkorrespondens speglar en aktörs uppfattning eller intention, inte dennes presentation.

⁸ Philippe Burty myntade termen 1872. *Japonisme* var inte bara en fransk företeelse utan spreds även till andra nationer. I Tyskland döptes den om till *Japonismus*. (Lambourne 2005: 6). Termen har ”missbrukats” i populära verk i nutiden. I Erin Niimi Longhurst (2018) bok *Japonism: ikigai, skogsbad, wabi-sabi och mycket mer* är det snarare en fråga om ”japansk livsfilosofi” än om dess estetiska innebörd.

⁹ Imai 2004

¹⁰ I avhandlingen kommer texterna begränsas till svenska, engelska, och i viss mån tyska och franska.

¹¹ Nordenskiöld 1881: 365–66

främst icke-europeiska. Men den egna traditionella kulturen var även den intressant. I Sverige finner vi Kulturen i Lund och Skansen i Stockholm som visade det äldre tidiga bondesamhället,¹² det samhälle som ansågs försvinna med industrialismens framfart. Vare sig fokus låg på den äldre svenska eller andra kulturer fanns det ett drag av exotism inblandad; en form som lade an en romantisk syn på det pittoreska. Etnografiska utställningar eller museer blev en möjlighet att se hur folk levde i andra länder. Särskilt då resandet i en tid som denna var begränsat och långt ifrån alla hade möjligheten åka till fjärran nationer. De utställningar som hölls i Sverige var dock endast småskaliga jämfört med de samtida världsutställningarna i Amerika och övriga Europa som fick stor publicitet. Trots att utställningarna hölls utomlands så kunde man läsa svenska tidningsartiklar om vilka utställningar som fanns och vad som visades även här hemma i Sverige. I de utställningarna av stor skala var det inte bara dessa rika nationerna som exponerade sig själva utan det anordnades även utställningar om folk från fjärran länder. Ingalunda tilläts nationerna bortom väst att visa sig själva, snarare var det västerlänningar som bestämde hur de skulle framställas. Västerländska forskare lade fokus på skillnaderna mellan andra folk och den europeiska kulturen samt utvecklingen – ”civilisationen”. Därmed framstod de visade ”objekten” som ”primitiva” och ”annorlunda”. En nation som starkt arbetade för att få bort stämpeln som primitiv var Japan som bedrev en intensiv moderniseringspolitik. De såg en möjlighet att påverka bilden av sig själva genom världsutställningarna. Japanerna framställdes negativt, som icke-civiliserade, samtidigt som de mycket positivt uppmärksammades för sin konst. Medvetna om det europeiska intresset, framställde de en katalog över sina föremål på engelska, anpassat till västerländskt perspektiv så tidigt som vid utställningen i Philadelphia 1876.¹³ Sverige anordnade ingen världsutställning. Men även om något sådant tillfälle aldrig gavs, finns det svenska röster som påverkat vår syn på Japans kultur.

Att studera hur en kultur presenterar en annan är inte helt oproblematiskt. Vad är en ”kultur” och hur jämförs dessa? Att definiera termen är första steget och en värdering i sig. ”Kultur” har definierats olika mellan olika skribenter, oftast har medvetna definitioner saknats. Kultur kan definieras i snäva såväl som breda perspektiv. Det medför att termen blir svår att, för att inte säga nästan omöjlig, använda effektivt. Helhetsbilder öppnar för risken att stärka stereotypiska tendenser då generalisering kan bli mer påtaglig. Därför förs termen *japonisme*¹⁴ till den kontext som är förutsättning för den mer specifika introduktionen av tere-

¹² Skansen startade 1891 och Kulturen 1892. Numera visar Kulturen även föremål från andra nationer och kulturer än den svenska. Dessa två kallades friluftsmuseer och hade byggt utställningar utomhus, troligtvis en influens från världsutställningarna som var populära och omtalade händelser då.

¹³ Jackson 1992

¹⁴ I svenskan (och även i engelska) skrivs det oftast japonism. I tyskan använder man istället *Japonismus*. Jag har dock valt att använda den ursprungliga franska stavningen

monin. *Japonisme*, samt dess inflytande i Sverige är en omfattande undersökning i sig själv och kommer inte att utföras här. Bilden av den japanska teceremonin i Sverige är kopplad till det ”exotiska”, gamla Japan som populariserades av *japonisme*. Den handlar dock inte bara om berättelser kring konstföremål. I Sverige kom bilden till och med att representera Japan, folkets karaktär och samhället i stort. Med andra ord var den representativ för Japan vilket ledde till att Hjalmar Stolpe ansåg, som andra senare, att om chanoyu slutade utföras i Japan, då skulle det Japan vi känner till idag försvinna.

Introduktionen av chanoyu under den studerade perioden består av flertal olika presentationer, vilka på ett direkt eller indirekt sätt är kopplade till utställningar vid museum. Varje presentation består av utställningsbeskrivningar eller böcker och artiklar i anslutning till en utställning. De bildar en process, en förändring i förståelsen och introduktionen av chanoyu från sent 1800-tal till 1940-talet. Processen är givetvis inte fristående från samtida *japonisme*, eller bilden av Japan och dess folk. Intresset för det japanska i väst har delats upp i faser av Tsutomu Sugiura, direktör vid Marubeni Research Institute,¹⁵ där *Japonisme* utgör den första fasen, och det nutida intresset är den tredje. Däremellan låg den andra fasen; en epok av intresse för ”den andliga förfiningen i japansk kultur”. Bland den tidens beundran fanns bland annat André Malraux, författare och kulturminister i Frankrike 1958–1969 med stort intresse för japansk konst.¹⁶ Vad Sugiura inte tar upp är fascinationen för ”japanning”, tekniken att kopiera japansk lackkonst under 1600-talet och framåt.¹⁷ Det nutida engagemanget för japansk kultur upptas till stor del av en yngre generationens intresse för japansk musik, manga och anime. Uttrycket ”Cool Japan” har myntats Douglas McGray. Termen är nu vanlig i studier av det nutida inflytande om Japan haft på andra länder.¹⁸

Ser vi till hur chanoyu har presenterats i Europa kan Sverige sägas ha haft särställning och en speciell relation till kulturen. Inte bara på grund av det unika tehuset utan också då den första beskrivningen av chanoyu på ett europeiskt språk gjordes av en svenska så tidigt som 1911.¹⁹ Den första boken på engelska som detaljrikt har beskrivit chanoyu är Arthur L. Sadlers *Cha-no-yu* drygt två decennier senare, förekommen med tre år av tyska Anna Berliner och hennes bok *Der Teekult in Japan*.²⁰ I Sverige lades grunden under 1880-talet, kunskapen spreds

¹⁵ JETRO, 2004. http://web.archive.org/web/20070920044100/http://www.jetro.go.jp/en/market/trend/topic/2004_09_softpower.html; 2017-10-12). Sodekawa är nämnd som ”supervisor of the Consumer Data and Insight Department of the advertising giant Dentsu Inc.”

¹⁶ Till exempel nämna *Japonsime* i *Les voix du silence* (Malraux 1951: 496).

¹⁷ En avhandling i konserveringen av japanning-föremål är Brunskogs (2004) *Japanning in Sweden 1680s-1790s: characteristics and preservation of orientalized coating on wooden substrates*.

¹⁸ McGray 2002

¹⁹ Okakuras *The Book of Tea* kom ut 1906 men den beskriver snarare estetik relaterad till te, snarare än chanoyu. Hans bok förstärkte de rådande exotiska bilderna av japansk kultur och publicerades direkt efter rysk-japanska kriget 1904–05.

²⁰ Sadler 1962, trycktes i original 1933, resp. Berliner 1930

under 1910-talet och framåt men höjdpunkten ägde framför allt runt 1930-talet. Introduktionen av chanoyu som genom presentationerna fick ett genomslag i Sverige, medför att spekulationer om ytterligare en fas av japanintresse – i alla fall i Sverige. Den ekonomiska depressionen och parlamentarismens fall banade på 1930-talet väg för ett militaristiskt och expansionistiskt Japan. Samtidigt som opinionen i Europa och Sverige vände sig från Japan, ökade och spreds kunskapen om chanoyu. I en tid där system polariserades, rasistiska ideologier stärktes och nationer drogs mot krig ägde ett möte rum mellan svenskar och japaner genom ett tehus där deltagarna sökte bidra till förståelse mellan olika folkgrupper och kulturer.

1.1 JAPANBILDER

Studierna av bilderna av ”de andra”, speciellt i fråga om européers bild av ”den andra”, kom att bli ett omdebatterat ämne från slutet av 1970-talet då Edward Said gav ut sitt verk *Orientalism*.²¹ I den studerade han hur orientalister i väst hade skapat stereotypa bilder av Mellanöstern, vilka berodde på maktförhållandet mellan väst och öst, där väst dominerade Mellanösterns politik och ekonomi. En fördomsfull, stereotypisk bild av andra kulturer ska däremot inte ses som begränsat till enbart väst, utan det går även finna en motsvarande bild i synen på Europa kallat *occidentalism*.²² Nedvärderande stereotypiska bilder är inte heller begränsade till Europa. Folk har under alla tider använt ”den andra” i sitt eget identitetsskapande. Precis som Saims studie var anpassad till en viss bild under en viss tidsperiod, finns andra bilder på andra platser även då tidsperioden skulle vara densamma. Said fokuserade på maktförhållandet mellan forskarna och deras objekt, men läsare bör vara medvetna om att dessa skiljer sig åt beroende på vilken nation som studeras. Japans relation, som är relevant i sammanhanget, med Europa är inte densamma som deras egna bild av Kina. Europas bild av Japan är inte densamma som för Kina. Det bör dessutom påpekas att Japan från 1639 tills öppnandet 1854 stängde sina gränser för europeiska handelsmän – förutom för de som under holländsk flagga kom till ön Dejima utanför Nagasaki.

Japan hade, trots sina industriella framgångar och egna kolonier, inte blivit fullt accepterade som en likvärdig nation i västvärlden. Bilden av dem var stereotypisk, rasistisk och eurocentrisk. Japan ansågs, trots sitt avancemang inom teknik och militär makt, tillhöra samma ”gula” ras som Kina vilket kom att påverka bilden av dem negativt. Richard Minears undersökning av texter om Japan under sent 1800-tal och i på 1900-talet,²³ visade på att rasistiska och etnocentriska attityder

²¹ Said 1978

²² Ian Buruma och Avishai Margalit (2004) har skrivit om *Occidentalism*. Boken blev även översatt och utgiven på svenska år 2008.

²³ Minear publicerade två studier i ämnet. Minear (1980a) behandlar orientalistiska tendenser

kunde bestå trots att maktförhållandena inte är lika polariserade. Kända skribenter om Japan som Basil H. Chamberlain och Edwin O. Reischauer uppvisar ”orientalistiska” tendenser, likt de Said beskriver i sin studie, trots att Japan inte var en koloni. Britten Basil H. Chamberlain anses vara en av de stora inom dåtida japanska studier och en av hans främsta verk är *Things Japanese*, första gången utgiven 1890. Han bodde i Japan mellan åren 1873–1911. Edwin Reischauer, doktor i sinologi 1939, tillhör däremot en senare period. Under krigsåren ingick han i militära underrättelsetjänsten och kom med åren även att tjäna som USA:s ambassadör, mellan 1961–1966. Reischauer skrev många verk om Japan, Kina eller Asien som helhet under efterkrigstiden. I en senare undersökning med fokus på författare enbart under 1940-talet, påvisade Minear liknande stereotypiska tendenser såsom den tidigare undersökningen.²⁴ Men till skillnad från den tidigare studien kom han dessutom fram till att negativa beskrivningar faktiskt kunde minska om författaren var kritisk mot det egna landet. Likaså kunde texter i fråga om mer ”neutrala” ämnen som ekonomi också påverka en framställnings värdering. En persons bild eller syn på det egna samhället eller kulturen kom att påverka hans eller hennes bild av andra kulturer. Med andra ord kan en kritisk syn på ens egen omgivning bidra till ett mer öppet sinne när andra samhällen studeras.

Said antydde i sin kritik om att ”de andra” inte fick sin röst hörd i Europa; att bilden dominerades och skapades av intellektuella i Europa utan att de från ”främmande” kulturer kom till tals. Kritiken kan möjligtvis anses gälla i många fall, men för Japan är situationen en annan.²⁵ Japan var, om än från sent 1890-tal och framåt, delaktig i skapandet av bilden av dem. De publicerade egna böcker på engelska och kunde därmed presentera sig själva.²⁶ Ett exempel var boken *Japan skildrat av Japaner* från 1904,²⁷ redan samma år som dess engelska original gavs ut.²⁸ I den fick flera framträdande japanska politiker och förespråkare beskriva Japan ur deras egna synvinkel – dock under den västerländsk redaktören Alfred Stead. Stead var en varm förespråkare för det nya Japan som växte fram under tidigt 1900-tal. Han var speciellt uppslukad av Nitobé och *Bushido*, till den nivå

hos B. H. Chamberlain, G. B. Sansom och E. O. Reischauer. I den andra (1980b) studerades sex amerikanska författare från 1940-talet – R. Benedict, J. M. Maki, E.O. Reischauer C.B. Fahs, J.F. Embree och H. Mears.

²⁴ Minear 1980b.

²⁵ Norvenius (2012) tar upp Said och kritik mot Orientalismen sett från andra nationer i öst, bortom Mellanöstern som Said fokuserade på.

²⁶ *Japan skildrad af japaner* kom ut 1904, översattes från engelskan från samma år. Boken består av flera prominenta japaner som beskriver Japan och riktar kritik mot västerländska dominerande perspektiv som bland annat ”gula faran”. Om man gör en enkel bibliotekssökning kan man enkelt finna mer japanskt material utgivet på engelska. I *Uggleupplagan* av *Nordisk Familjebok*, under ”Japan”, kan man se att de använt flera verk av japanska författare, vilket tyder på att böcker på engelska skrivna av japaner fick betydelse och påverkade dess bild. Kända exempel från litteraturlistan är utöver *Japan skildrad af japaner* nämnd ovan, Nitobés *Bushido* och Okakuras *The Awakening of Japan*.

²⁷ *Japan skildrat av japaner* 1904

²⁸ Stead 1904

att Colin Holmes och A. H. Ion benämnde hans arbete som "little more than a conduit through which Nitobé's work was distilled."²⁹ Det ska däremot inte förbises att hans arbete bidrog till att Japan fick sin röst hörd även i väst.

Japan eftersökte status som modern nation, medveten om den position som väst tilldelat dem, och arbetade aktivt för att förändra deras bild av dem. Studier om stereotypiska bilder och fördomar, som ofta uppstod på grund av okunskap och/eller oerfarenhet, bör fokuseras mot etnocentrism snarare än orientalism. Bilder framstår enklast om en nation eller kultur har en dominerande position gentemot en annan, såsom Minear visade på europeiska bilder om Japan. Orientalism och dess motsats occidentalism, bilden av européer, har sitt centrum i eurocentrism, vilket också blir en del av etnocentrism – där frågan om relationer mellan "kulturer" bättre representerar olika former av stereotypiska bilder. Etablerandet av bilderna är mänskligt och inget unikt för Europa. Därmed bör termen Orientalism, som är plats-, regions- och relationsbunden, undvikas. För att ta Japan som exempel, vilka trots att de utseendemässigt var mycket lika koreanerna, definierade dem som annorlunda under tidigt 1900-tal.³⁰ En av de första kinesiska texterna som nämnde Japan, *Wei Zhi* (魏志), publicerades runt år 297. Här nämndes de som "wa" (倭) – "wo" på kinesiska – vilket betydde små personer eller dvärgar.³¹ I sin artikel om japansk-amerikanska bilder under Showa-perioden (1926–1989), visar Edward Seidensticker att det föregick lika mycket "Japan-bashing" som "America-bashing".³²

Bilderna av ett folk eller en kultur i ett land är inte fast genom tiderna, utan påverkas av yttre och inre omständigheter. I beskrivningen av den egna eller den andra kulturen är det lätt att fastna i stereotypiska generaliseringar. De japanska författare som skrev om Japan för en amerikansk eller europeisk publik, var inte nödvändigtvis onyanserade. I och med de japanska försöken att påverka den europeiska bilden av dem själva, förändrades även deras egna bild av sig själva. Japan hade visserligen varit isolerat från omvärlden, men tidigare tagit till sig influenser från andra nationer, både asiatiska och europeiska. Till en början hade de ingen klar självbild i relation till den västerländska. De förstärkte istället bland annat de exotiska dragen av västs bild och internaliserade den av sig själv.³³

Bilden, av sig själv eller andra, påverkas starkt av inflytande från tidningsartiklar, reseskildringar och andra böcker. Idag står media för en stor del av vår påverkan via TV och internet. Under sent 1800-tal fanns inte den typen av medier, istället

²⁹ Holmes & Ion 1980: 324. Nitobé hade ett avsnitt om Bushido i *Japan by the Japanese* men kom också att lyftas fram i andra texter av Alfred Stead såsom bland annat *Japan: Our New Ally* (1902).

³⁰ Duus 1995: 397–399

³¹ Ottosson & Ekholm 2007: 30–32

³² Seidensticker 1990

³³ För vidare information, se till exempel Iwabuchi 1994, Hijjya-Kirschnerit 1994 eller Nozaki 2009. Den sistnämnda tar även upp förslag på hur liknande tendenser kan undvikas i undervisningen.

kunde nyheter ses via journalfilmer på biografer från tidigt 1900-tal. Ett annat betydande inslag i skapandet av bilden av det andra var etnografiska utställningar. Här visades hur ett annat folk i en annan kultur levde, även om resultatet ofta kunde vara missvisande. Den uppvisade bilden i museum, samt andra former av utställningar, hade tendensen att skapa den allmänna bilden av landet. Till exempel visade Europa upp de afrikanska folken som ”primitiva vildar” vilket föll hand i hand med den politiska relationen mellan de europeiska nationerna och dess befolkning. I svenska uppslagsverk under samma tid delades världen upp i ”naturfolk” och ”kulturfolk”. Japan ansågs tillhöra det senare, dock inte i nivå med de västeuropeiska nationerna.³⁴ Europa kan dock inte i det här fallet ses som en homogen grupp. Även inom världsdelen fanns gränsdragningar om vilka som var förmer i relation till andra.³⁵

Japan beskrevs, kanske omedvetet, på olika sätt när väst talade om dess kultur, det vill säga arvet från förr, eller om den nation som moderniserades och försökte bli jämbördig med nationerna i väst. Den tudelade bilden kan i grova drag benämnas som bilden av det äldre, det exotiska Japan och bilden av det samtida landet. Det var Japans förhållande inom politik och handel som bidrog till formandet av den samtida Japanbilden, såväl som européers beskrivningar av landet i reseskildringar och andra texter. Den förra bilden kunde många gånger skönjas i texter som ofta tenderade att beskriva Japan som en kultur vilken höll på att förlora sitt arv. Moderniseringen ansågs medföra att de i utvecklande kulturer glömde bort sina äldre traditioner. I väst var främst de intellektuella både fascinerade av den exotiska kulturen som avsågs skulle bevaras, samtidigt som de därigenom skilde sig själva från de andra. Den exotiska bilden av Japan utvecklades som ett arv från bland annat etnografiska utställningar och museer samt beskrivningar av den japanska kulturen och samhällslivet, vilket är föremålet för den här studien. I bilden av Japan, eller Asien för den delen, var framställningen av dem som anorlunda ett sätt för européerna att skydda sig själva. Genom distansering kunde de skiljas från väst och därmed få dem att ses som harmlösa, att de inte skulle utgöra ett hot mot den egna industrin, sin militära eller ekonomiska makt – deras dominanta plats i världen.³⁶

³⁴ Bland samtliga folkgrupper ansågs ”Naturfolk” var de lägst rankade, de utan kultur. Mellan de och de ”civiliserade” kom kulturfolk, det vill säga de som ”självständigt och verksam ingripit i den allmänna kulturutvecklingen.” I *Nordisk familjebok* beskrivs Japan som ett kulturfolk i utgåvorna både 1885 (1800-talsutgåvan 9, <http://runeberg.org/nfai/0125.html>; 2017-11-15) och 1911 (*Uggleupplagan* 15, <http://runeberg.org/nfbo/0130.html>; 2017-11-15).

³⁵ Bakic-Hayden & Hayden 1992 visar att Balkan blir sett som ”den andre” oavsett om det är dominerat av bysantinska eller ottomanska riket. Östeuropa, även om det geografiskt tillhör Europa, hörde inte till den selektiva skara nationer högst upp på utvecklingsstegen (enligt de i väst).

³⁶ Slutligen bör det även nämnas att bilden av Japan än idag är komplex. Det går att å ena sidan se det som en nation eller kultur olik alla andra, å andra sidan finns det de som finner likheter mellan oss och dem. Två artiklar som återspeglar det, men som inte kan sägas representera en komplett japanbild i nutid, är Huntingtons ”The clash of civilizations?” (1993) och Åke Dauns ”The Japanese of the North – the Swedes of Asia” (1986). I den första studien är världen upp-

Saids *Orientalism* har brukats värdeladdat där effekten har haft störst betydelse för resultatet, vilket kan framställa presentatörer negativt oavsett deras egna intentioner. Om vi bortser från individuella faktorer riskerar vi, enligt John Tomlinson, att begränsa vår utgångspunkt till ett perspektiv om att enbart sprida våra egna värderingar. Tomlinson skrev däremot inte om Orientalism utan istället om kulturimperialism *per se*, en term vilken som sådan också var svår att hantera då respektive del – kultur och imperialism – är komplexa i sig själva. Han medgav att det ofta var den de politisk-ekonomiska dominansen som härskade, vilken han såg sig nödgad att frångå. Med fokus på vems röst som förde talan bröt han ner kulturimperialismen till fyra diskurser: *media imperialism*, *discourse of nationality*, *the critique of global capitalism* samt *critique of modernity*. I relationen mellan Japan och väst för min tidsperiod är det främst nationalitet och kritik mot modernitet som slår an. I den första diskursen är det fråga om ett intåg av en utomstående kultur i en inhemsk, vilket inte är helt oproblematiskt då, bland annat, kulturer förändras över tid, samtidigt som termen ”inhemsk” bör ifrågasättas. I kritik mot modernitet är det synen på det som anses modernt både som perspektiv och hur det har beskrivits som tas upp.³⁷

Det finns de som valt att gå från en position om att några nationer dominerar de mindre, även om så ofta var fallet, och se relationerna utifrån andra perspektiv. Till exempel myntades *Soft Power* av statsvetaren Joseph Nye, som studerade nationers förmåga att påverka andra med mjuka, kulturella medel snarare än genom stark ekonomi eller militär styrka som anses hårda.³⁸ Ett exempel är den nutida vurmen för japansk kultur, myntat *Cool Japan*, ett exempel då den fått global verkan utan direkta hårda influenser från Japan.³⁹ Iriye Akira (入江昭) skrev om kulturell internationalism och därmed om de personer och grupper som verkade för gränsöverskridande förståelse. Hans historiska perspektiv nyanserar det tidiga 1900-talet från en bild av dominerande nationer till ett hav av olika små röster för skapad förståelse. Europa hade däremot en dominant position även kulturellt då många jämförde sig själva med den rådande ”civilisationen” i Europa. Den tidigare utvecklingen i Japan under sent 1800- och tidigt 1900-tal var just en strävan efter att bli sedd som ett icke-europeiskt civiliserat land. Det fanns också röster inom Europa och Nordamerika som sökte ökad förståelse för andra kulturer bortom den egna. 1920-talet kom att bli ett decennium där ”internationalism” skördade

delad i nio civilisationer, där Japan är den enda en-nations civilisationen; en syn som kvarstår även med åren (Huntington 2011). I den andra beskrivs drag som liknar japaner och svenskar, till exempel socialt reserverade, konflikträdde och blyga.

³⁷ Tomlinson 1991: 1-33

³⁸ Nye 1990 och Nye 2004

³⁹ Termen myntades av MacGray (2002) med hans artikel ”Japan’s Gross National Cool”. Även Sverige anses ha ett stort mjukt inflytande. Både i Portlands (softpower30.com) och Monocles (monocle.com) Soft Power-listor över världens mest inflytelserika är Sverige och Japan ofta förekommande bland de 10 högst rankade nationerna.

framgångar. Till exempel skapades flera akademiska program för studier av kulturer bortom det egna men också ökning av turism i andra länder. Skillnaden i antalet turister från USA till Japan mer än tiodubblades under 1920- och 1930-talen till skillnad från föregående decennier. Under 1930-talet kom däremot kulturen att bli mer politiserad, även som ett instrument för imperialism. I Japans fall användes det för att legitimera invasionen av Kina men också till grunden för den kamp mellan öst och väst som de såg finnas i horisonten. En kamp där de själva framställde sig som beskyddare av den asiatiska kulturen.⁴⁰ De gjorde därmed en homogenisering av asiatisk kultur med sig själva som företrädare, där den andre – väst – utgjorde en likvärdig, alternativt kulturellt underlägsen motpart istället för en dominerande motpol.

1.2 SYFTE

Avhandlingen avser att undersöka en aspekt av det kulturella mötet mellan Sverige och Japan åren 1878–1939, vilket utgör introduktionen av chanoyu. Presentationerna och synen på chanoyu har förändrats under perioden och som en process kan studeras, samt förstås ur dess skillnader och likheter till den europeiska introduktionen. Möten sker även vid flera olika tillfällen då personer från Japan och Sverige möts, antingen fysiskt eller genom korrespondens. De bildar en process där flera aktörer kommer att influera både samtida och senare utställningar. I den senare halvan av undersökningen läggs fokus på det tehus som byggdes upp i Stockholm. Introduktionen som en helhet sammanfaller med en eller flera faser av det västerländska intresset för ”de andra”.⁴¹ Det manifesterades i bland annat etnografiskt inriktade museer och sällskap, men även som uppmärksamhet för japansk konst. Då undersökningens delar direkt eller indirekt centreras till Etnografiska museet i Stockholm och dess aktiviteter, kommer arbetet att ses utifrån ett museiperspektiv, där de inblandade utgör aktörer vars ”röster”⁴² influerar utställningarna med dess intentioner och funktioner. Introduktionen av chanoyu i Sverige var inte bara en svensk angelägenhet utan det fanns även röster från Japan som påverkade, vilket medförde att mötena blev mångfacetterade.

Den teoretiska ramen för arbetet är skapad för att kunna studera de olika aktörernas inverkan på introduktionen av japansk kultur i Sverige. Utställningarna blev till platser dit svenskar kunde gå för att se, och lära om, livet och kulturen

⁴⁰ Iriye 1997: 1-130

⁴¹ Jag använder mig av en annan definition än den som Said (1978) framställer i *Orientalism*. I sin studie har Said främst framhåvt de negativa egenskaperna som väst tillskrivit Mellanöstern. Likt Karp (1991c: 384), har jag valt att betona likheter såväl som olikheter i synen på de andra och vill även framhålla en neutral värdering på termen, att synen på ”den andre” inte behöver vara negativt eller positivt laddad.

⁴² Med ”röst” menas såsom den är framställd av Lavine (1991b: 151–158), där den motsvarar främst olika individuella personer eller gruppers inflytande i planering och uppförande av en utställning.

i Japan. Utställningarna, tillsammans med skrivna böcker och artiklar i ämnet, bidrog därmed till att forma bilden av Japan och dess teckultur. Vid dessa utställningar, samt uppbyggnaden av tehuset, har förmedlaren (utställarna) haft störst inflytande på vilken typ av presentation, eller bild,⁴³ som mottagarna (besökarna) mötts av. Tehuset och dess föremål är vid en utställning tagna från sin kontext och framstår därmed endast som fragment, och upplevelsen av den är en annan än om den skett ”på plats”. Av den anledningen är förmedlarens betydelse central och kommer att stå i fokus. Utställningsbesökarnas reaktioner kan endast undersökas indirekt genom att se hur utställningarna och chanoyu beskrivits i svenska tidningsartiklar. Journalisterna bidrog till skapandet av bilden med sina texter, dels genom att föra presentationerna vidare, dels genom att även ses som mottagare.

Presentationen av chanoyu i Sverige är en del av introduktionen som ägde rum i väst. Synen på chanoyu varierade mycket mellan olika presentatörer och presentationsformer. Flertalet faktorer bidrog till mångfacetteringen, bland annat kunskap i ämnet och språket, samt syftet med presentationen såsom konst eller fritidskultur. Vår nutida uppfattning av dåtidens bild av chanoyu formas av de mer kända texterna från den perioden. Ett brett intag av källor bidrar till att tendenser kan klargöras och sedan användas för att inte bara förstå en bredare kontext, utan även kapa förståelse om Japan-bilden som en helhet. I avsaknad av tidigare forskning ring presentationen av chanoyu, görs en övergripande studie i introduktionen av chanoyu i väst för att ta fram de dimensioner av chanoyu som dominerar. Med hjälp av den kan tendenser och relationer skönjas och enskilda presentationer, såsom den svenska, förstås, inte bara som enskilda kulturmöten utan också som en del av chanoyu bortom Japans gränser.

1.3 FRÅGESTÄLLNINGAR

För att förstå processen och de inblandade aktörerna under perioden, hur de uppfattat och presenterat chanoyu utgår in avhandling ifrån ett antal avgränsade frågor. Den grundläggande är att söka förstå hur chanoyu introducerades mellan 1878–1939, samt vilken form den tog och hur den förändrades under epoken. De händelser som utgör studien har inte i detalj studerats tidigare och för att kunna undersöka fältet måste de samtidigt etableras. Det är först när vi ser enskilda händelser samt förloppet i ett sammanhang som de framträdande bilderna kan studeras. Introduktionen utgörs av olika presentationer som vid första anblick kan tyckas sakna relation med varandra, men som trots allt har mycket gemensamt.

Relationen mellan Japan och Sverige kom att förändras under den aktuella tidsperioden. Japan öppnade sina gränser från att först ha varit en ”omodern”, svag stat till att så småningom skaffa sig militär och politisk status; gillande och

⁴³ För en diskussion om termen ”bild”, se Nyberg 2001: 20–26.

ogillande genom att erövra egna kolonier samt segrar i krig mot asiatiska såväl som europeiska nationer. Presentationen av japansk kultur i väst var påverkad av händelseutvecklingen. Vilka aspekter av chanoyu har förts fram som betydelsefulla och vilken syn genererade det?

När en annan kultur, ett annat samhälle, presenterades – vid tiden relevant för avhandlingen – påverkades bilden ofta av två motsatta perspektiv.⁴⁴ Antingen söks likheter mellan oss och dem, ”assimilering”, eller så betonas skillnaderna, ”exotisering”. Den allmänna opinionen såg, i stort sett fram till första decenniet av 1900-talet, Japan som en omodern, och därför ociviliserad, nation. Hur har bilden av Japan färgat introduceringen av chanoyu? Finns det aspekter av modernisering även i presentationen av den traditionella kulturen eller stod den kvar som en symbol för det forna? Hur påverkas sättet att presentera chanoyu av de inblandade aktörerna, både det utställda visuella resultatet men även intentionerna bakom?

De aktörer som kan sägas ha varit av stor betydelse för bilden av Japan är de som introducerade chanoyu i form av skriven text. Till gruppen hör insatta akademiker och motsvarande kunniga, så även journalister. Framställningen av tehuset och dess kultur har influerats av personer med olika bakgrunder och kunskaper. Några av aktörerna var japaner, det är därför av vikt att studera deras möte med de svenska motsvarigheterna, men även hur stort inflytande de utländska tekännarna haft under en tid av etnocentrism och fosterlandssvärmeri vilka präglade tidsandan. Det finns samtida europeiska texter om chanoyu som bör jämföras med de svenska för att kunna utvärdera likheter likaväl skillnader. Hur skiljer sig introduktionen i Sverige från samtida motsvarigheter i andra europeiska länder?

1.4 TIDIGARE FORSKNING

Forskningen som tar upp chanoyu och uppfattningen om den i Europa är väldigt begränsad. Konsthistorikern Allen Hockley jämförde presentationen av chanoyu i reseskildringar till och med Meiji-perioden (1868–1912) med utgångspunkt från Okakuras bok *The Book of Tea*.⁴⁵ Först ut kom en översikt över de caféer som också föll under termen tehus. I artikeln nämns flertalet källor från sent 1800-tal där han påvisar den mix av fakta och fantasi som bilden av tekultur i Japan kunde ha. Olika former av tehus och folks uppfattningar och missuppfattningar om tedrickande härskade, inte bara chanoyu. Hockley för fram argument att just missförstånden påverkade Okakura när han skrev boken. Tillsammans med Hockleys artikel kom även en annan artikel med liknande fokus på Okakura att publiceras. Murai Noriko, forskare i japansk konst, utgick från Okakuras bok och

⁴⁴ Fler perspektiv är möjliga men under perioden var det vanligt, i Europa, att världen studerades med ett vi-dom perspektiv. Perspektivet har sitt ursprung i synen på utställningar av andra kulturer (Karp 1991b) och *Orientalism* av Edward Said (1978), vilket förklaras närmare i kapitel 1.5.

⁴⁵ Hockley 2012

påvisar att den var betydande för USA:s uppfattning av Japan,⁴⁶ men att deras respektive uppfattningar inte alltid var parallella med varandra. De tendenser i beskrivningen av chanoyu som de tar upp i sina respektive artiklar, sammanfaller väl med de dimensioner som tagits fram i den här avhandlingen om än inte lika djupgående.

Om svensk-japanska relationer är det sparsamt med material. Till exempel är artiklarna som omnämnde tehuset och dess uppförande i Sverige 1935 förbisedda av historikern Åke Holmberg i hans studie *Världen bortom västerlandet*.⁴⁷ I den andra volymen listas de årliga nedslagen som han baserat sin diskursanalys på och för 1935 väljs Aftonbladet ut, bland annat månaderna oktober till december. Tehuset som invigdes den 6 oktober samma år har omnämnts även där, men har av Holmberg inte ansetts bidragande som underlag för hans beskrivning och analys. Studien av det japanska tehuset i Stockholm bidrar med ett komplement till uppfattningen av Japan i Sverige, då främst gällande det kulturella inflytandet. Holmberg har även ett fokus på Kina i den andra volymen, som behandlar mellankrigstiden och i avsnitten om Östasien. Japan behandlas främst som en militärt aggressiv nation, om än i separata avsnitt. Ett perspektiv som ytterligare bidragit till att artiklar om Japans kultur, däribland tehuset, uteslutits.

Hans angreppspunkter handlar om hur bilden av väst har dominerats av fördomar, rasism och eurocentrism. En utgångspunkt ur främst negativa värderingar begränsar resultaten. Det europeiska intresset för japansk konst, *japonisme*, nämns mycket kortfattat,⁴⁸ Frågan om huruvida intresset kan ha influerat en positiv exotisk syn, om än stereotyp, förblir obesvarad. Hans bidrag till forskningen är däremot betydande då det bidrar till en del svar, samt skapar ett avstamp för mig och andra mer snävt fokuserade studier inom till exempel enskilda nationer och/eller tidsperioder.

En sådan studie kan historikern Torsten Burgmans *Japanbilden i Sverige 1667-1984* anses vara.⁴⁹ Titeln till trots är Burgmans studie inte en bildstudie *per se*, utan borde snarare ses som en bibliografisk sammanställning. Det finns några avsnitt med bildanalyser men i de flesta fall är det hans sammanfattningar av vad som publicerats och vilka de olika författarna var som blir av värde. Hans klassificering av vissa böcker kan också ses som tveksamma. Till exempel har Ida Trotzigs bok *Cha-no-yu* hamnat under ”Hem och trädgård” tillsammans med översättningen av Okakuras *The Book of Tea*. Te har klassificerats som en familjeföreteelse, och boken ”Den Japanska trädgården” som snarare borde ha nämnts inom det här avsnittet, står snarare under ”Konst Bibliografi”. Burgmans avhandling *Svensk*

⁴⁶ Murai 2012

⁴⁷ Holmberg 1988 & Holmberg 1994. Holmberg har även skrivit om hur omvärldsbilden förändrats i *Nordisk familjebok*, vilket till stor del tas upp i Holmberg 1994.

⁴⁸ Holmberg 1988: 492, 495

⁴⁹ Burgman 1986

opinion och diplomati under rysk-japanska kriget 1904-1905 beskriver däremot hur pressen i Sverige påverkades av pro-japansk propaganda ibland annat från USA men också Japan. Den yttre påverkan förstärkte en redan japanvänlig inställning i media. Det skrevs mycket om kriget, och debatterades om utgång och avgörande vid olika slag och händelser. Eftersom det var ett modernt krig och kom det till och med att påverka svenska försvarsfrågor, då det visades att små torpedbåtar kunde nå framgång mot ekonomiskt dyrare flottor.⁵⁰

En tredje svensk forskare som studerat japanbilden i Sverige är Bert Edström. Han har gjort flera mindre undersökningar där denna bild ingått. Ett av hans verk handlar om hur Japan har framställts i svenska geografiläroböcker mellan 1842–1993, medan ett annat om bilden i nutid, det vill säga efter andra världskriget.⁵¹ Läroböckernas Japan gick från en allmän bild där japanernas ”national-karaktärer” nämndes, till en ett fokus på deras ekonomi och samhälle. Edström har även skrivit andra mindre artiklar, fokuserade på enskilda personer och deras relation med Japan. En av artiklarna är ger beskrivning över det första politiska sändebudet till Japan, Gustaf O. Wallenberg.⁵² Hans ambitioner kom att skapa konflikter mellan honom och vissa företrädare för svensk politik och näringsliv. Han försökte påverka och stödja svenskt näringsliv i Japan, men fick inte stöd han hade hoppats på.

Förutom den svenska omvärldsbilden ställs även chanoyu och tehuset i fokus i föreliggande studie. Det finns ett antal studier i hur chanoyu har använts och spridits i andra icke-japanska länder samt texter över tehusets uppförande.⁵³ I två av dessa har betydelsen av chanoyu i USA respektive Brasilien tagits upp. I Kristin Suraks studie om utövarna i USA är det en klar dominans av japaner som praktiserar chanoyu. För dem utgjorde chanoyu en koppling till en etnisk identitet som japan. Det var inte fråga om att försöka anpassa utövandet till omgivningen, snarare att det japanska söktes och försökte få det så autentiskt som möjligt.⁵⁴ En viktig poäng i undersökningen var att utövarna inte hade intresse för chanoyu under sin tid i Japan, och samma resultat hade Cristina da Rocha nått. I hennes studie om brasilianska utövare nämns att för japaner eller de av japanskt ursprung, betydde utövandet ett socialt möte med andra likar – då de pratade japanska, samt åt och drack japanskt. Liksom i USA blev chanoyu ett sätt att få kontakt med

⁵⁰ Burgman 1965

⁵¹ Edström 1997a & Edström 1996

⁵² Edström 1999. Den finns även i en förkortad version: Edström 2001.

⁵³ Det tehus som är i fokus i studien byggdes upp 1935 och brann ner drygt 30 år senare, den 1 oktober 1969 (Dagens Nyheter 2 oktober 1969). 1989 startades ytterligare ett projekt och om att bygga upp ett nytt tehus, som fick samma namn, på en plats cirka 10–15 meter från det gamla. Då båda husen har erhållit samma namn, Zui-ki-tei, förekommer viss förvirring. Det senare byggda har en egen historia och även om det finns starka kopplingar med det äldre kommer de inte inkluderas i avhandlingen.

⁵⁴ Surak 2006

sin etniska identitet; att vara japan. För de icke-japanska brasilianerna i hennes studie blev chanoyu identifierad som en ”exotisk finess”.⁵⁵

Att chanoyu har fått status för att ”finna” det japanska är däremot inget nytt, utan har en längre historia. Både Tim Cross och Surak visade i sina studier att nationalismen i Japan arbetat för att skapa chanoyu som en symbol för det japanska i Japan. Cross visade på att i Japan under 1930-talets slut, inte bara söktes stärka chanoyu som en symbol, och det var främst Senke-skolorna som axlade uppgiften – det vill säga de skolor som är störst än idag.⁵⁶ Surak kom likaså att visa att den kulturella nationalismen, och chanoyu, stärktes med militarismen under 1930-talet. Intellektuella, såsom Okakura Kakuzo, sökte efter restaurationen och uppbrottet med det gamla följt av utländska influenser, en japansk identitet.⁵⁷ Chanoyu som en symbol för Japan och det japanska i Japan bör därför antas vara troligt, även om det finns röster för att så inte nödvändigtvis är fallet. Oshikiri Taka argumenterade emot Surak, och vill i sin avhandling visa att det endast skedde under begränsade tillfällen och utställningar, och att chanoyu inte fått betydelse för den breda massan.⁵⁸ I Suraks bok *Making tea, Making Japan* finner vi ett avsnitt där hon tar upp flera exempel i media, som reklam, drama och anime, men också turism, på hur chanoyu framhävs som identitetsskapande.⁵⁹ Det visar på att chanoyu användes effektivt för att framhäva det japanska, men säger inget om hur det uppfattades av japanerna själva. Bara för att det aktivt används i media, betyder det inte nödvändigtvis att det ses som en del av ens egen identitet. I Sverige hävdas det till exempel på Vasaloppets hemsida att ”Sälen är med andra ord inte enbart startplats för världens största motionslopp, utan också startpunkten för hela vårt lands historia.”⁶⁰ Frågan blir därmed; vilken betydelse har det för svenskarnas självbild?

Det ovan studerade bruket av att framhäva chanoyu som ett uttryck för en nationell identitet är nationellt, då det fokuserar på Japan och dess ansträngningar internt. I min avhandling kommer jag därför bredda forskningsfältet som Cross och Surak skapat, genom att fokusera på främst Sverige och övriga västländer, snarare än Japan. Min avhandling kommer därför att komplettera deras och i förlängningen vara en grundsten för att vidare kunna jämföra den japanska självbilden av chanoyu med den i väst. Än finns det perspektiv inom fältet som saknas. Bland annat hur det japanska folket själva uppfattar chanoyu, både då och nu, och hur efterkrigsbeskrivningen av chanoyu ser ut i väst?

⁵⁵ da Rocha 1999

⁵⁶ Cross 2009: 89

⁵⁷ Surak 2013: 17-55

⁵⁸ Oshikiri 2012: 9. Hon kritiserade däremot Suraks avhandling *Nation-work: Making tea, Making Japanese*, som hennes bok *Making Tea, Making Japan* är byggd på.

⁵⁹ Surak 2013: 156-168

⁶⁰ <http://www.vasaloppet.se/om-oss/historia/>

Synen på chanoyu som en symbol för japansk identitet som växte fram i Japan främst under 1930-talet kom att kvarstå även efter andra världskriget. 25 år efter krigsslutet kom Hisamatsu Shinichi att skriva: ”Sadō [茶道⁶¹] culture is one of the first things to which scholars and learned men of the West turn their attention when going about a serious study of Japanese culture.”⁶² Årtionden senare kom även Akatani Yoshio att nämna ett intresse för chanoyu på ett liknande sätt: ”It has influenced Japanese culture so deeply that historians may find many insights bringing them to a new understanding of Japanese art and behaviour, life and human relations.”⁶³ Men intresset kan ha funnits även närmare 1945 än så, då Fujiwara under tidigt 1950-tal nämner, att besökare först lär sig om blomsterdekoration, därefter om te och slutligen bild.⁶⁴

Texter om det japanska tehuset i Sverige återfinns inte bara är utan även i Japan, som till råga på allt gavs ut under de tid då allt skedde. I en bok från 1938 finns den första beskrivningen av händelserna kring tehuset.⁶⁵ Yokoi Hanzaburō (横井半三郎) skrev inte bara om tehuset utan även om det monument till Townsend Harris som Fujiwara Ginjirō var med och uppförde. Då han skrev under händelsernas samtid hade han tillgång till material, såsom arbetarnas dagböcker, vilket varit otillgängligt för mig. Det är främst ett japanskt perspektiv som innehas och därmed börjar han med Lindbloms första brev efterfrågande att köpa in ett begagnat tehus. Då den mycket kortfattade boken utgavs kort före andra världskriget tros den ha haft begränsad spridning. Dess värde ska dock inte underskattas. Yokoi skrev bland annat upp de föremål som användes vid invigningen i Japan då Prins Chichibu (秩父宮雍仁親王⁶⁶) bjöds in. Än tidigare, redan år 1935 då tehuset uppfördes gav Kitao Harumichi (北尾春道) ut en fotobok med flera japanska tehus, varav det sista var Zui-ki-tei i Sverige. Hans bidrag består främst av några bilder och ritningar över området men är den första presentationen av tehuset i bokform.⁶⁷ Den engelska titeln, *New style in chashitsu (tea-cult house)*, hade han till trots både japansk och engelskspråkig förklaring till bilderna.

Det finns även svenska och japanska texter – från tiden efter andra världskriget – som beskriver tehusens historia. Några har skrivit om det gamla tehuset från

⁶¹ Sadō betyder ordagrant ”teets väg” och är det vanligaste sättet att nämna chanoyu idag.

⁶² Hisamatsu 1970: 9. Hisamatsu undervisade vid bland annat Kyoto universitetet, samt även externt i zenbuddhism. Han själv var upplärd av Nishida Kitarou. Nishida var i sin tur bekant med Suzuki Daisetsu, och de båda influerade varandra. Hisamatsu trodde även han på det unika Japan där det ”rätta” Zen kunde förstås. (Sharf 1993).

⁶³ Akatani 1992: 16

⁶⁴ Fujiwara 1952: 227; Fujiwara 1984: 181. Den senare av de två är en nytgåva av första versionen från 1951.

⁶⁵ Yokoi 1938

⁶⁶ Hans fullständiga namn var Chichibu-no-miya Yasuhito-shinnō, där ”no-miya” samt ”shinnō” är tituleringar för hans nära släktled; bror till kejsaren. Utan de formella tituleringarna blir hans namn: Chichibu Yasuhito.

⁶⁷ Kitao 1935. Det finns inga sidnummer i boken men bilder och planritningar till tehuset är numrerade 67–75.

1935, samt det nya från 1989 och deras arbeten ska omnämnas. En stor skillnad mellan deras beskrivningar och min avhandling är tillgången till, och bruket av, källmaterial. Nytt material har tillkommit sedan deras texter publicerades. Här har också både japanskt och svenskt material använts. Introduktionen och processen har vidare satts i ett större förlopp där bredare förståelse och kontext eftersökts. Vi ska däremot inte underskatta deras bidrag av att introducera historien för en svensk respektive japansk läsekrets.

Karin Åmell tar upp det äldre tehusets historia, i sin artikel ”Det löftesrika ljusets boning”.⁶⁸ Där beskrivs tehusets historia som en del av bakgrunden till den i nutid pågående undervisningen och demonstrationerna i det nya tehuset och Etnografiska museet. Då artikeln publicerades i en katolsk tidskrift,⁶⁹ ser hon även närmare till chanoyus religiösa förbindelser med både zenbuddhism och kristendomen. Hon återger även lite kort om det gamla huset med hänvisning till Etnografiska museets publicering av historien, skriven av Ulla Wagner.⁷⁰ Hennes återgivning fokuserar på, eller snarare nämner, vissa fakta i händelseförloppet: framförallt dess ursprung i Trotzig och den ”troliga” starten i konstutställningen 1931. Vidare presenterar hon de som var inblandade och lite information om den japanske donatorn Fujiwara. Dock har de två japanska arbetarna som kom till Sverige och hur tehuset uppmärksammats i svenska media inte omtalats i någon av de två verken. Wagner har även givit ut en bok, *Det drömda Japan*,⁷¹ som återger de bilder Trotzig köpte in från Japan för Etnografiska museets bekostnad under 1917–1918. Till de publicerade bilderna finns även beskrivningar om dem, deras samtid, och en liten bakgrund till Trotzig. De inköpta bilderna täcker flera områden, från hemliv och arbete, till kultur och religion. Dess återgivning av chanoyu är dock mycket begränsad.⁷² Mycket om Trozigs bakgrund och liv står att finna i Gaby Stenbergs verk *Ida Trotzig – min mormor, Japanpionjären*.⁷³ Då Gaby är barnbarn till Trotzig är hennes berättelse uppbyggd på både egna minnen samt material som finns i hennes privata ägo. Hon ger en bra bakgrund till Trozigs intresse för Japan, bakgrunden till giftermålet med Herman och resan till Japan.

⁶⁸ Åmell 1996

⁶⁹ *Signum* presenterar sig som ”Katolsk orientering om kyrka, kultur och samhälle”.
<http://signum.se/om-signum/om-oss/>; 201-03-26

⁷⁰ *Tehuset Zui-ki-tei* 1996: 16–25. Ulla Wagner är socialantropolog och tidigare chef för Etnografiska museet.

⁷¹ Wagner 2009

⁷² Flera bilder finns tillgängliga på databasen Carlotta, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web>. Kategoriseringen har däremot vissa felaktigheter som ofta återfinns bland föremålen. Till exempel finns fyra foton som belyser problematiken. Den första (0112.b.0018) har motivorden ”kvin- nor; lärarinna; måltid”, där bilden tydligt visar ett chanoyu utförande. Den första gästen håller tekoppen i händerna medan de övriga i sällskapet väntar på sin tur. Bilden har med teceremoni i dess metadata, tagen från Wagners bok. Här skrivs inte teceremoni ut, medan tre andra har teceremoni ibland motivorden. I en bild (0012.b.0019) är det två barn som äter en måltid, i de två andra (0112.b.0017 & 0112.b.0007) en kvinna som håller upp te. Av de tre är det ingen som kan kopplas till chanoyu, utan snarare endast visar på vardagligt tedrickande.

⁷³ Stenberg 2009

Hon skriver om livet i landet och hennes intresse för den japanska kulturen. Även om chanoyu och sedermera tehuset nämns är det endast översiktligt och utan detaljer – inte heller ska det glömmas att bilden påverkas av Stenbergs relation till Trotzig.

Det finns även en tysk bok, *Cha Do Tee Weg*, utgiven av Detlef Kantowsky om chanoyu där Trotzig nämns, vilken endast är tillgänglig på nätet.⁷⁴ I den berör han flera texter om chanoyu, främst på tyska. De enda som inte är tyskspråkiga är Chamberlain, där den tyska översättningen från 1912 trots allt används, och Trotzig. Trotzig är därmed nämnd utan att en tyskspråkig utgivning av hennes text finns.

Tehuset och Trotzigs boks *Cha-no-yu* har även nämnts i japanska texter, även om en är skriven av läraren i chanoyu, Eiko Duke, vid Etnografiska museet.⁷⁵ Dukes text skrevs för en japansk publik och har ett lite längre avsnitt om Fujiwara och hans betydelse för tehuset. Hon nämner även, till skillnad från övriga svenska texter, Fujiwaras besök i Sverige, om än feldaterat till 1938 och inte 1939 som det egentligen skedde. Hennes beskrivning tar även upp det nya tehuset och de nu pågående aktiviteterna. Duke hade tillgång till svenskt material, även om det inte i någon större omfattning användes. Hon kunde även tillägna sig japanskt material.

Utöver Eiko Duke finns det flera andra japaner som antingen skrivit om tehuset eller Ida Trotzig och hennes bok. De flesta av dem kunde inte svenska och det har därav varit svårt för dem att ta till sig allt källmaterial. En gemensam nämnare är dock omfattningen av deras artiklar, vilka har en mer beskrivande än utredande karaktär. Yuriko Onodera spenderade flera år i Sverige då hennes man arbetade vid ambassaden i Stockholm från 1941. I en essä från 1972 skriver hon om paret Trotzig, följt av ytterligare en år 1990, då om invigningen av det nya tehuset Zui-ki-tei 1989.⁷⁶ De två följs upp av en bok skriven 1993 som tar upp olika ämnen relaterade till hennes tid i Europa.⁷⁷ I verket nämns Herman Trotzig, återuppbyggnaden av tehuset samt många andra mindre relaterade ämnen som varför smörgårdsbord (eller buffé) kallas ”viking” på japanska.⁷⁸

Det finns även tre japanska forskare som skrivit om tehuset och dess uppkomst. Den första är, Tanihata Akio (谷端昭夫), som mycket kort nämnt tehuset.⁷⁹ I hans bok om chanoyus historia har mycket lite nämnts om det andra tehuset och det första Zui-ki-tei, om än visat med bild, omnämns mest i förbifarten. Det är endast

⁷⁴ Kantowsky 2006

⁷⁵ Duke 2000

⁷⁶ Onodera 1972 & 1993. I samma tidskrift som de Onoderas första artikel, スウェーデン社会研究月報, kom Isono Etsuko (1990) senare att skriva en artikel om det nya Zui-ki-tei.

⁷⁷ Onodera 1993

⁷⁸ Enligt henne härstammar det från världsutställningen i Osaka 1970 och det svenska bidraget – där man just serverade ett smörgåsbord. Efteråt hade ett japanskt hotell anordnat en liknande tillställning i sin restaurang och där haft en vikingabåt i centrum samt kallas ”viking”. (Onodera 1993: 91–93.)

⁷⁹ Tanihata 2007: 246–547

Fujiwara Ginjirō som nämns vid namn och relation till Sverige. Andra inblandade eller detaljer förutom vissa årtal har utelämnats ur beskrivningen. De två andra forskarna hade desto mer att ge. Kumakura Isao (熊倉功夫) har haft tillgång till källmaterial såsom pamfletter och brev. Hans översikt om bakgrundsplaneringen till tehuset tog bland annat upp konversationen som fördes av Trotzig och museet med Fujiwara.⁸⁰ Kumakura har haft tillgång till ytterligare material vars innehåll han därav inte kunnat tillgodose sig då det var skrivet på svenska.⁸¹ Han har även omnämnt, snarare än beskrivit, tehuset och Trotzig i två andra böcker.⁸² I hans bok om forskning kring chanoyus historia i tidigmodern tid finns en lista över utgivna texter om chanoyu mellan 1870 och 1975.⁸³ I den finner vi även några västerländska texter såsom Trotzigs bok *Cha-no-yu* och Fukukita Yasunosukes (福喜多靖之助) bok *Tea Cult of Japan*.⁸⁴ En tredje finns, dock där fel författare angivs.⁸⁵ Listan över de otaliga japanska artiklarna är dock av stort värde för forskare. De flertalet västerländska texter som anges här ska antingen ses som en vidareutveckling eller ett komplement till Kumakuras sammanställning.

Den tredje forskaren, arkitekten Kawashima Yōichi (川島洋一), skiljer sig stort från de andra ovan nämnda, då han skrivit två artiklar om ”omständigheterna” runt donationen av Zui-ki-tei.⁸⁶ Han använder både japanska och svenska källor och beskriver några av de inblandade personerna samt hur tehuset kom till Sverige. Artikeln är dessvärre inte speciellt långa utan bara några få sidor tillsammans med bilder från återuppbyggnaden i Stockholm. En generalisering över de artiklar som behandlat ämnet är att de endast är på några få sidor styck och därmed inte kan gå in på djupet. Invgningen av det japanska tehuset utgör en föga känd händelse som leder till att mycket måste förklaras – vilket medför att kortare artiklar i än mindre utsträckning kan gräva sig ner i olika perspektiv. Det finns även de texter som fokuserats på Fujiwara och hans liv. Till exempel Shimoda Masami förde fram redan kort efter krigsslutet att besöket till Sverige, snarare än att besöka Hitler 1939, underlättade för honom att slippa anklagelser om krigsförbrytelser.⁸⁷ Även om ändelserna låg nära i tiden hade han ingen tillgång till de militära dokumenten som först släpptes efter dess utgivning. Även i den nyligen utgivna boken 「日本・スウエ

⁸⁰ Kumakura 1990. I samma tidskrift som Kumakura publicerade sin text finns följande artikel av Nakamura Masao (中村昌生) om uppbyggnaden av det nya tehuset år 1989 (Nakamura 1990).

⁸¹ Jag träffade Kumakura några gånger i Kyoto 2005/06. Då fick jag även se och ta kopior på det material som han hade tillgängligt, vilket har varit till stor hjälp för mitt arbete.

⁸² Kumakura 1980 & 1981

⁸³ Kumakura 1980: 370–414

⁸⁴ Trotzig 1911; Fukukita 1934

⁸⁵ Sadlers bok från 1933, *Cha no yu – The Japanese Tea Ceremony*, står angiven med rätt år och titel, men ”Sen soshitsu” står som författare. (Kumakura 1980: 380). I boken finns Sen, den dåvarande *iemoto* (家元: mästare) för Urasenke-skolan som helsidesbild, men hur mycket involverad han var förblir osagt. (Sadler 1962)

⁸⁶ Kawashima 2007

⁸⁷ Simoda 1949

—デン交流150年」(*Nihon sweden kōryū 150nen*) finns en artikel av Akimoto Ayae (秋朝礼恵) som mestadels är baserad på Shimoda och inte tillför nya perspektiv.⁸⁸

Avhandlingen kommer att bidra med nya perspektiv till olika forskningsfält. Sveriges bild av Japan har inte beaktat hur dess kultur framställts och skilts från den övriga ”allmänna” bilden, främst baserad på artiklar om Japan eller nyheter därifrån och reseskildringar med mera. Holmbergs avgränsande av artiklar om tehusets presentation medför att han förbiset närvaron i Sverige. Likväl har spridningen av chanoyu till andra länder och studier därom främst fokuserat på tiden efter andra världskriget. Här kan till exempel Ofra Goldstein-Gidonis studie om Japan i Israel nämnas.⁸⁹ Hon ser att japansk kultur fått en form av ”den andre”, men inte som en underlägsen roll. Den japanska kulturen uppskattas och exotifieras snarare än behandlas ”destruktivt”.

Det svenska tehuset, samt de händelser som ledde fram till dess uppförande, har endast behandlats ytligt. Forskare har inte haft tillgång till det material som tillförts Etnografiska museet under de senaste åren. Avhandlingen bygger på tidigare okänt material och bidrar till att stärka forskningsläget med nya perspektiv. Chanoyus betydelse för icke-japaner i andra länder som en form av ”exotiskt nöje” bidrar till bakgrund och förståelse av det nutida intresset för Japans kultur: bland annat dagens svenska intresse för japansk ungdomskultur.

1.5 TEORETISKT RAMVERK

Beroende på vilket museum ett visst föremål är utställt i, samtintendentens syfte med utställningen, kan det klassificeras olika. Ett för den här studien centralt föremål, teskålen, kan till exempel klassificeras på många olika sätt beroende på vilken situation den sätts in i. Adriana Muñoz anser att definitionen av föremål utgår från politiska ståndpunkter. Det härstammar ur en främst postkolonial synpunkt och grundas i debatter kring etablerandet av ett nytt museum i Göteborg, som resulterade i att Världskulturmuseet öppnades för allmänheten 2004.⁹⁰ I min studie har föremålen blivit klassificerade som ”etnografiska” och därmed satta i en kolonial kontext – tillika politisk. De samtida föremålen som ställdes ut, och därmed definierades, för konstföremål tillkom från samma grund som de etnografiska. Skillnaden i utställningarna kan därmed härstamma från utställarnas ståndpunkt.

Teskålens främsta användningsområde i Japan har varit att användas som kopp vid chanoyu, från sent 1500-tal och framåt har den dock samtidigt ansetts av utövarna vara ett estetiskt föremål – det samlades och visades som konstföremål

⁸⁸ Akimoto 2018

⁸⁹ Goldstein-Gidoni 2003

⁹⁰ Muñoz 2011: 30–39, 130–131

genom att brygga en kopp te i den för gästen. Under sent 1800-tal kom teskålen till Europa som ett konstföremål kopplat till den estetiska trenden *japonisme* i Europa. Det visades även att visas föremål i etnografiska utställningar, där syftet var att presentera japanskt liv och kultur, inte dess konst. De två, konst och etnografi, skedde mer eller mindre parallellt och ibland kunde de till och med gynna varandra. För skapandet av Allmänna Etnografiska utställningen i Stockholm år 1878,⁹¹ användes både statliga och privata samlingar för att få ihop föremålen. De föremål som lånades in från privata samlare var troligen inköpta från ett mer estetiskt intresse snarare än ett etnografiskt.

Etnografiska utställningar såg dagens ljus först under 1800-talet och hade då i ett europeiskt perspektiv använts för att visa på imperiets utveckling, hur civiliserade européerna var jämfört med de ”primitiva” folken i kolonierna.⁹² Utställningarna visade för sina besökare vilka ”vi är och, kanske mest betydelsefullt, vilka vi inte är”⁹³; detta användes av nationerna för att skapa en nationell identitet.⁹⁴ Från mitten av 1800-talet och framåt hölls flera världsutställningar där nationerna kunde bygga egna paviljonger och visa upp sitt lands kultur och utveckling. Dessa fick stor genomslagskraft, främst i Europa och USA, där den härskande trenden, eurocentrism, kom att få stort inflytande. En effekt av världsutställningarna blev att nationerna i väst förstärkte skillnaden mellan sig själva och andra folk runtom i världen.⁹⁵ Vid utställningarna var det inte bara föremålen från de ”primitiva” folkgrupperna som visades upp, utan utställningsområden byggdes även upp där ”vildar” porträtterades som utställningsföremål. Besökare kunde på behörigt avstånd komma och se hur dessa grupper ”levde och bodde”.⁹⁶

Etnografiska utställningar, främst inriktade på att visa de ”primitiva” folken, kom däremot att utstå motstånd framåt 1930-talet tillsammans med kritiken mot imperialismen och även rasismen.⁹⁷ Motståndet kan även ha bidragit till att etnografiska museer intagit en sekundär position bland museum under 1900-talet.⁹⁸ För att motverka en negativ bild i visandet av det andra har museerna under postkolonial tid – det vill säga efter andra världskriget – sökt att omprioritera vi och dom förhållandet.⁹⁹ Utställningar visar bilden av de andras kultur formad

⁹¹ För mer om utställningen, se kapitel 4.1

⁹² Till exempel för briter, se Stanard 2009: 35.

⁹³ Karp 1991a: 15

⁹⁴ Naguib 2007: 7. Kremer (1992: 380) sammanfattar andra artiklar, i samma volym, vilka anser att museer kan bidra till etniska och nationella identiteter.

⁹⁵ Corbey 1993: 339. Benedict (1991: 9) gör en poäng av att World Fairs numera inte är bundna till nationer utan snarare multinationella företag.

⁹⁶ Benedict 1991: 8. Benedict påpekar att de behandlades som objekt och inte som levande personer.

⁹⁷ De tyska nationalsocialisterna fruktade däremot folkets sympati för andra folk och var på grund av det emot etnografiska utställningar. (Corbey 1993: 358)

⁹⁸ Nederveen Pieterse 1997: 123. Artikeln har även publicerats senare, Nederveen Pieterse 2005.

⁹⁹ Ett exempel som nämnts är en utställning från 1988 där det redan i utställningskatalogen skrevs att ”tills vi inser att bilden av afrikansk konst vi har gjort en plats för i vår värld, är lika mycket skapt av oss som av afrikanerna – kan vi bli missledda att tro att vi ser afrikansk konst för vad

av vår uppfattning av den, men de visar även bilden av det egna. Hur vi visar de andra återspeglar hur vi ser på oss själva.

1.5.1 De andra

Jan Nederveen Pieterse påpekade korrekt att det inte borde vara en fråga om den andre utan snarare de andra, då det inte är frågan om en homogen grupp bortom den egna, utan istället flera grupper som ses och uppfattas annorlunda.¹⁰⁰ Att använda termen den andre förutom i specifika fall medför att det utomstående homogeniseras av en själv. Likväl som europeiska kulturer inte kan klassas som ett homogent "själv" kan därmed inte andra nationer slås ihop till en grupp. I Sverige växte även folkklivsmuseer fram under 1800-talet. Det var kulturhistoriska museer som visade den svenska kulturens historia, hur bondesamhället såg ut. Då utställningar endast visade den egna kulturen, kan det ha bidragit till att de undsluppit den samtida kritiken som riktades mot de etnografiska motsvarigheterna. Museer av den här formen var däremot inte utan exotiska tendenser. Men då det är svårare att se olika tendenser och perspektiv i beskrivningen av en själv än i det andra kan det vara svårare att kritisera etnologiska¹⁰¹ museer. Underliggande syften med museerna behöver inte heller vara långt borta. Kanske ville de visa en romantiserad bild av hur det var tidigare, en önskan för besökare att drömma sig bort till forna tider då livet var "lättare" – ett idealiserande av det förflutna. Till och med konstmuseer kunde ha djupare syften, som att de högre klasserna använde museerna för att visa och undervisa de lägre i "finare" konst.¹⁰²

Olika grupper uppfattar utställningar annorlunda. Utställningen av de andra kommer därmed att uppfattas olika av representanter från den visade gruppen, än hur gruppen som visar gör. För att förenkla förbises det än mer komplicerade perspektivet av hur representanter från en tredje, kulturellt annorlunda grupp sett på samma utställning.¹⁰³ I visandet av den egna kulturen kan stereotyp och homogena bilder framstå lika väl som i presentationen av en annan kultur. Men bilder av det egna är svårare att upptäcka då besökare omedvetet förstår att det inte är alla perspektiv som visas. Det finns även exempel på hur de västerländska bilderna påverkat självbilden hos en annan kultur, till exempel den Japan. I sökandet efter en egen identitet tog de till sig av Europas bilder av dem. Bilderna smittade av sig på japanernas självbild och omformade den därefter. Företeelsen

den där." (citat av Vogel funnet i Karp 1991a: 8.)

¹⁰⁰ Nederveen Pieterse 1997: 131

¹⁰¹ Etnologi är studien av den egna kulturen medan etnografi är studien av andra.

¹⁰² "... the lower classes were systematically disciplined in the appreciation of 'high' culture". (Karp & Kratz 2000: 201)

¹⁰³ Teoretiskt kan en tredje skild grupp göra iakttagelser och uppfattningar bortom de som den visande eller ursprungliga gruppen gör. I studien av gruppens tolkning av en utställning måste än flera perspektiv tas med i beräkningen. I undersökningen har en viss homogenisering av Europas folk skett i det avseendet att deras syn på Japan till viss del utgår från ett gemensamt synsätt och gemensamma värderingar.

har myntats ”själv-Orientalism”.¹⁰⁴ Ens självbild influeras av utomståendes homogena uppfattningar, snarare än ens egen. I dagens globala samhälle är påverkan av självbilden mer påtaglig genom framförallt internet, men även andra medier.

En persons grupptillhörighet utgår ifrån de likheter hon finner mellan sig själv och andra inom gruppen, kontra de utomstående. En person som tillhör en grupp ser skillnader hos sig själv jämfört med andra inom gruppen, men kan å andra sidan hävda likheter gentemot en utomstående. Likväl kommer utomstående främst fokusera på skillnaderna när de jämför sig med en annan grupp.¹⁰⁵ En grupps kultur utvecklas och definieras delvis av just skillnader och likheter med de andra.¹⁰⁶

The problem is not 'otherness' itself. Cultural diversity is as much a part of life as biological diversity, and as worthy of understanding and interpreting. Cultural diversity is an inevitable fact of life, a necessary condition for change. The problem is that the construction of cultural diversity within Euroamerican cultural traditions has more often focused on what the Other lacks than on the complex dialectic of similarity and difference that operates in all display settings at one the same time. Museums have too often represented cultures in a hierarchy that reproduces inequalities of power.

*The solution is not to deny diversity and 'otherness' but to recognise that all peoples, even museum curators, are members of other cultures, an 'other among others'.*¹⁰⁷

Såsom Ivan Karp och Corinne Kratz påpekar, är skillnader och likheter lika naturliga som livet självt. Verktyg som likheter och skillnader avgör en persons individualitet, och på liknande sätt skapas kulturella och nationella identiteter – när en grupp ser likheter inom sig, och vilka gemensamma skillnader de har mot andra. I fokuseringen av de andra har västerländska nationer ställt andra kulturer som ”primitiva” i jämförelse med de egna. Den egenskapen är däremot inte begränsad enbart till väst, utan har funnits i säkerligen alla kulturer genom tiderna. Kinas syn på Japan under de första århundradena var, enligt den västerländska tideräkningen, också präglad av liknande synsätt då de framställde japaner som små och fula, *wa*. Den kinesiska bilden av Japan som kulturellt lägre stående kvarstod även under slutet av 1800-talet.¹⁰⁸ Todd Henry har även skrivit om den

¹⁰⁴ För mer information om den japanska identitetens utveckling samt ”själv-Orientalism” se till exempel Dale 1986 eller Iwabuchi 1994.

¹⁰⁵ Lavine 1991a: 79–80

¹⁰⁶ Hallam 2000: 267

¹⁰⁷ Karp & Kratz 2000: 221. I fotnot nämner de att problemet nämnt ovan inte endast inskränker sig till västerländska kulturtraditioner.

¹⁰⁸ Norvenius 2012: 43–46. En förändring skedde med Sino-japanska kriget 1894–95 då deras förlust ledde till rop efter reformer i Kina.

negativa bild som Japan hade av koreaner under tidigt 1900-tal där de bland annat framstod som bestar.¹⁰⁹

Det är även av vikt att se skillnader i relationer mellan olika grupper. Under tidigt 1900-tal hade Japan, som inte varit en koloni under europeiskt styre, moderniserats och lyckades inte bara skapa egna kolonier genom expansion, utan även besegra Ryssland i ett krig mellan 1904–05. Ett resultat som kom att inspirera andra folk i deras kamp mot stormakter.¹¹⁰

Vid utställningarna framställdes till exempel afrikanska nationer som primitiva för att uppvisa imperiets frammarsch. På liknande sätt porträtterades även Japan innan moderniseringen slog igenom. Japans framställning vid världsutställningarna har förändrats under sent 1800- till tidigt 1900-tal, även om statistiska element kvarstod. Vid utställningarna fanns ett aktivt medvetande om att visa andra nationer och kulturer som annorlunda, även om detta inte avspeglade verkligheten.¹¹¹ Under 1870-talet behandlades Japan på samma sätt som andra icke-europeiska nationer men framställdes lite bättre än Kina, ett land de ofta jämfördes med. I västvärlden var de förbluffade över att så vackra konstföremål kunde göras i Japan; ett intresse som byggt upp *japonismen*. I Chicago 1893 satsade Japan stora summor på sin paviljong för att framstå i bättre dager och för att förbättra relationen med USA. Deras utveckling uppfattades positivt men samtidigt fanns det de som nedvärderande kallade dem för ”Kinas kusiner”. I St Louis 1904 kom Japans tidiga vinster mot Ryssland att ytterligare påverka deras utställning positivt. Amerika kom däremot att framställa sig själva som Japans mentor, alternativt patron. Det var amerikanerna som öppnade landet och genom deras inflytande kom Japan att moderniseras, i alla fall var det så amerikanerna själva eftersträvade att det skulle framstå som. Japan kunde inte undgå att ses som asiater, vilket av en negativ bild av dem. Inför en utställning året därpå i Seattle fanns en bild att Japan skulle bli en förebild för Kina, såsom Amerika varit för dem. Även om det fanns acceptans för dess modernisering, söktes likväl folk från Japan som kunde visa deras arbete, klädda i deras inhemska kläder.¹¹²

¹⁰⁹ Henry 2005

¹¹⁰ Kowner (2004: 2) nämner både Mohandas Gandhi i Indien och Sukarno i Indonesien, som två betydelsefulla ledare vilka inspirerats av Japans vinst och väckt nationalismen. Richard Hall nämner i sin artikel ”The Next War” att sydöstra Europa, i synnerhet Bulgarien, började fundera på ett eventuellt framgångsrikt krig jämte deras mäktiga granne, det Ottomanska riket (Hall 2010).

I ett tal i Kobe 1924 nämnde Sun Yat-Sen (孫中山), revolutionär ledare i Kina, om Japans vinst som en inspiration: ”Since the day of Japan's victory over Russia, the peoples of Asia have cherished the hope of shaking off the yoke of European oppression, a hope that has given rise to a series of independence movements - in Egypt, Persia, Turkey, Afghanistan, and finally in India.” (https://en.wikisource.org/wiki/Sun_Yat-sen%27s_speech_on_Pan-Asianism; 2018-10-20)

¹¹¹ Corbey (1993: 344) nämner ett exempel, från världsutställningen 1909, där en kollega till honom blivit förvånad att finna en afrikansk man som han precis sett i sin ”traditionella klädsel” vid utställningen, på en spårvagn, klädd i europeiska kläder rökandes en cigarett.

¹¹² Rydell 1984: 14, 29–30, 49–51, 180–181, 202–205

Det är viktigt att inse att Europa önskade framställa de andra nationerna "autentiskt",¹¹³ det vill säga att alla västerländska drag uteslöts. Besökare skulle kanske inte uppmärksamma att det var Japan de besökte om de bar västerländska kläder, trots att så gjordes det där. Ansvariga för en utställning kan därav även ha "tvingats" anpassa sin utställning så att besökare fick en bild motsvarande sin egen föreställning om hur det såg ut, snarare än hur det själva verket var. Bilden av andra nationer kunde påverkas av museerna. Till exempel fanns en skala från civiliserad till vilde, där bland annat de afrikanska pygméerna låg vid den lägsta änden, medan skolor i Indien ansågs markera civilisation.¹¹⁴

En utställning kan ses som ett fält där flera aktörer är med och påverkar med sina egna intentioner och avsikter. De blir röster som styr hur en utställning formas och därmed även hur den upplevs. Kontakten mellan besökarna och de andra vid en utställning styrs av de som arrangerar. Utställare har möjligheten att leda, likväl missleda, besökare. Genom att påverka hur objekt ställs ut och hur de framställs kan de andra fokuseras runt skillnader eller likheter med det egna. För undersökningen blir det därmed intressant att se hur föremålen framställs, vilka röster som påverkat, än föremålen i sig: "The question is not whether or not an object is of visual interest, but rather how interest of any kind is created."¹¹⁵

1.5.2 Exotisering och assimilering

Enligt Ivan Karp påverkas en utställning av att de andra var "primärt representerad som annorlunda",¹¹⁶ framför allt vid etnografiska presentationer. Utställningar av det slaget visar framförallt vilka vi inte är, mer än de visar vilka vi är. Karp använde sig av två begrepp, exotisering och assimilering, för att studera de olika tendenserna. Exotisering medförde ett fokus på skillnader i bekanta aktiviteter, medan assimilering motsvarade en motsatt fokusering på likheter i framställningen. Både skillnader och likheter framstår efter en, kanske omedveten, jämförelse mellan hur liknande aktivitet utförs hos en själv, och den studerade kulturen. Ett till studien relevant exempel är att visa tedrickande i Japan som något ceremoniellt, bestämt av regler och därmed mycket olikt det sätt som te dricks här i Sverige. Det motsvarar en exotisk framställning till skillnad från om hur folk visats i Japan dricker te som vi och att det finns många likheter i sättet och situationen som det görs. Begreppen är främst vedertagna i familjära situationer, även om det mesta i olika kulturer har motsvarigheter i andra. En fokusering på skillnader förstärker oftast besökare (mottagarnas) bild av den presenterade kulturen. Som ovan nämnt ville förmedlare att japaner skulle delta i en utställning klädda tradi-

¹¹³ Karp & Kratz 2000: 202–03

¹¹⁴ Corbey 1993: 345. Det exemplet gällde världsutställningen i St Louis 1904.

¹¹⁵ Kirshenblatt-Gimblett 1991: 434

¹¹⁶ Karp 1991b: 375. Den ingår i den första av tre omfattande samlingsverk om museum, *Exhibiting Cultures* (1991). Den var följd av *Museums and Communities* 1992 samt *Museum Frictions* 2006.

tionellt ("inhemskt"), det vill säga kimono stället för den allt vanligare använda västerländska klädseln i Japan. Fokusering på skillnader behöver inte vara den mest förekommande principen, det finns även tendenser till att stärka likheter, bland annat vid konstutställningar – om än mer i postkolonial tid.

Jan Nederveen Pieterse ansåg att exotisering och assimilering var "hegemoniska strategier".¹¹⁷ För honom representerade dessa två antingen den romantiska synen på *bon savage* och en form av "kulturellt apartheid" eller en postkolonial syn som medförde "global standardisering" genom att alla kulturer var olika vägar mot "modernitetens citadell". Burton Benedict insåg även han riskerna med de två principerna då exotisering riskerade att förstärka myter och stereotyper om andra, medan assimilering kunde få oss att förbise skillnader mellan kulturer, och kanske även förlora det multikulturella perspektivet.¹¹⁸ Nederveen Pieterse medgav att det fanns andra sätt att undkomma exotisering och assimilering, såsom *dialogical approach* och *self-representation*.¹¹⁹ Den första av de två har sitt ursprung i ett samarbete mellan museer från olika grupper, till exempel mellan svenska och japanska museer. Den infallsvinkeln har viss relation till avhandlingen då det finns japanska röster aktiva i introduktionen. Huruvida deras inflytande var tillräckligt stort för att kunna kallas *dialogical approach* kan dock ifrågasättas. De japanska rösterna hade möjlighet att påverka utformandet av tehuset, och som kunniga i ämnet kunde de bidra med kunskap och råd till förmedlarna i Sverige. Då det dock inte var ett gemensamt projekt och att de, under planering och utförande, var frånvarande kan deras betydelse anses begränsad. *Self-representation* är en medveten utställning där det andra visas för att, medvetet, visa bilden av det egna. Den formen av utställningar kräver "resurser som är tillgängliga i post-koloniala samhällen eller i förutsättningar av stark multikulturalism".¹²⁰ Perspektivet fordrar att utställarna är medvetna om att visandet av en annan kultur, speglas hur de ser på sin egen. En sådan situation är därför inte förenlig med de av mig undersökta utställningarna då postkoloniala attityder utvecklades först under 1900-talets andra hälft.

Karp, Nederveen Pieterse med flera som diskuterat termerna har främst fokuserat på nutida museer. De grundas i den tredje strategin som Nederveen Pieterse vill lägga till exotisering och assimilering; att "erkänna skillnader utan exotism, andra som motparter i dialog, eller en själv som den andra".¹²¹ Medveten om de vidareutvecklade varianterna koncentreras, och till viss del vidareutvecklas, de två första begreppen exotisering och assimilering som teoretiska verktyg för undersökningen än som strategier för utställningar. Författarna använder begreppen snarare som

¹¹⁷ Nederveen Pieterse 1997: 129–30

¹¹⁸ Benedict 1991: 312

¹¹⁹ Nederveen Pieterse 1997: 132–37

¹²⁰ Nederveen Pieterse 1997: 133

¹²¹ Nederveen Pieterse 1997: 125

ett steg vidare i utvecklingen att ha något att ta avstamp ifrån i skapandet av en ny utställning. Termerna kan i sig själva användas för att undersöka utställningar vilka utförts före post-kolonialismens tillkomst. Andra strategier kommer därmed att förbises då de främst tillhör en postkolonial tid, samt att exotisering och assimilering är anpassade för just den undersökta tidens anda.

Karp, den här gången tillsammans med Corinne Kratz, har använt begrepp likt exotisering och assimilering, till en annan artikel men utan att ha angett termerna vid namn.¹²² De sammanställer begreppen med konstruktionen av kulturell identitet, det vill säga i likhet med ovan nämnda diskussion om de andra. I presentationen av en exotisk annan används antingen överdrivna skillnader, det exotiska, eller likheter, det familjära, som politiska eller ideologiska meddelanden. Karp har därmed nyanserat definitionen av de två termerna mellan den tidigare nämnda skriften från 1991 till den nyare från 2000. Definitionen av en process, som har exotisering som grund, är som följer: "[T]he use of exaggerated difference or oppositions that can be alternately a mode of exploration and understanding or an act of discrimination."¹²³ Jag motsätter mig inte att en utställning med exotiserande tendenser kan vara diskriminerande. Men frågan är; ser författarna den som medveten eller omedveten. Och hur definieras "överdriven"? Definitionen från 1991 tillät en öppnare tolkning, den senare har omdefinierats till en negativ värdering. I den nya definitionen ställs även det bekanta och det exotiska som motpoler i konstruktionen av politiska och/eller ideologiska meddelanden,¹²⁴ där det i den äldre definitionen såg att det familjära kunde visas genom fokusering av skillnader eller likheter utan relation till utställningssyfte. Med olikheterna i åtanke, medger de äldre begreppen från 1991 en vidare tolkning och kommer därför att användas.

Exotisering, eller fokuseringen på skillnader, var mest förekommande under sent 1800-tal fram till andra världskriget. Bilden av de andra under perioden har dominerats främst av "primitiva folk". Det borde dock inte ses homogent. Japan framställdes till exempel annorlunda än vad Kina gjorde, samtidigt som japanska konstnätverk var mycket uppskattade i Europa. I Japans fall, tillika den här avhandlingen, behövs en vidare utveckling av Karfs begrepp, framför allt av exotisering. Det finns två former av en exotiserande framställning. Den första är att urskilja olikheter för att framställa de andra som primitiva. Detta var den vanligaste formen, och är tydlig i visandet av folk och kulturer från bland annat kolonier. Ett viktigt perspektiv i framställningen av den andre som primitiv är att få sig själv att framstå som förmer. Det är inte bara det teknologiska perspek-

¹²² Karp & Kratz 2000

¹²³ Karp & Kratz 2000: 194. Den senare definitionen är skriven tillsammans med Kratz vilket skulle kunna förklara en förändring av definitionen – att Kratz inflytande påverkat alternativt att Kratz står för den senare nyanseringen.

¹²⁴ Karp & Kratz 2000: 197

tivet som räknas in, utan även religion, samhälle, och kultur. Oavsett perspektiv, kan det sägas att fokus i en primitiv-exotisering ligger hos besökaren och dennes självidentitet. En visning kan stärka den egna identiteten, att mottagarna visas bo i en nation som är bättre än andra. Framställningen av den andra behöver här inte skilja sig nämnvärt från olika grupper, till exempel stereotypiska beskrivningar av ”gula” asiater. Den andra formen är att låta det visade inte ta en primitiv form, utan istället som mystiskt – ett paradiset eller en liknande värld bortom det egna. Det är en romantiserande bild av de främmande med benägenheter av att vara svårförståeligt för mottagaren. Här ligger fokus snarare på det visade än på besökarna. Den visade gruppen hade kulturellt sett utvecklats långt mer än förväntat. Det är också troligt att de som ställer upp och besöker museet kan drömma sig bort åt det visade, något som får dem att glömma dagens vedermödor. De två formerna är inte motsatser utan kan i själva verket samexistera. En kultur kan, teoretiskt sett, mystifieras, och samtidigt vara primitiv.

Assimilering med sin fokus på likheter var desto vanligare inom konstutställningar där konst följer en kategorisering efter vilken typ av föremål det var, snarare än att visas ur sitt kulturella ursprung. Etnografiska föremål kan även ha en assimilerande tendens, speciellt i de fall där de grupperas likt konstföremål. Men om miljön de härstammar ifrån försöks återskapas i utställningen blir tendensen snarare exotiserande.¹²⁵ En bakomliggande tanke med utställningar som tar assimileringens form, torde vara att visa likheter mellan det visade och det egna, att inte framställa de andra som något annorlunda än en själv. Likt tidigare nämnt blev utställningar med en assimilerande tendens ett förenklande av kulturer, i och med att kulturella skillnader förbisågs. Ett exempel från nutiden är ett hotell på Hawaii. Det var arrangerat för att besökare ska finna det fullt av exotisk konst, dock inget japanskt. Detta då det främst är japanska och amerikanska besökare som bokar rum där. Här har alltså hotelledningen, kanske omedvetet, likställt den japanska och amerikanska synen på det exotiska och gör ingen skillnad på att de kan uppfatta det utställda olika.¹²⁶ Det är därmed inte bara objekten som kan ställas ut assimilerande, det är även möjligt att ha en assimilerande tendens i synen på besökarna som förväntas komma.

1.5.3 *Avsändare, förmedlare och mottagare*

Inför varje utställning, och även för hotellet ovan, finns det olika grupper som haft inflytande. De är aktörer med olika syften och presentationer. De här rösterna kan influera en utställning eller en annan form av presentation olika beroende på syftet. Arrangörerna i Västeuropa för utställningar av den andre vid tiden före andra världskriget var troligtvis mycket lika i sin syn på omvärlden. Likväl som

¹²⁵ Nederveen Pieterse 1997: 124-27

¹²⁶ Karp & Kratz 2000: 187-220

för världsutställningen var det oftast personer från nationer i väst som arrangerade och bidrog med deras eurocentrerade syn. Det var sällan som aktörer utanför den egna gruppen aktivt påverkade en utställning. I Sverige och introduktionen av chanoyu finns det däremot röster från både Japan och Sverige som influerat presentationerna. I några av dem kan det även talas om ett möte mellan Japan och Sverige som påverkade en utställningsform och uppfattning bland besökare. För att lättare kunna studera olika aktörers inflytande (röst) i planering, utformning och genomförande av en presentation, krävs att vi definierar olika grupper av aktörer.

Vid en utställning finns det främst tre aktiva aktörer: avsändare, förmedlare och mottagare.¹²⁷ Avsändare avses den person eller de personer som skapat ett visat föremål vid utställningar. Dessa aktörer har en relation till sin egen kultur, men till skillnad från Baxandall som skapade de tre ursprungliga termerna, ser jag att både individen som skapat föremålet och kulturen som den härstammar ifrån kan bidra med olika röster. Använder vi undersökningen som exempel, bör vi förstå att ett tehus som byggs upp för att skickas till Sverige medvetet kan ha anpassats till sitt syfte. Tehuset kan därmed relateras både till kulturen i stort, det vill säga hur tehus framställs allmänt i Japan, likväl spegla skaparens intentioner. Förmedlare är i sin tur en sammanslagen term av de som ingår i planeringen och anordnandet av en utställning.¹²⁸ Den sista aktören är mottagaren, och förutom besökare till museet avses även de som läser publicerade böcker, beskrivningar och artiklar tillhöra den gruppen. För att särskilja förmedlare från varandra kan det skapas två perspektiv av deras roll. Ett tydligt är journalisternas uppdrag då de skriver om en viss utställning. Deras position blir då en förlängning av den grundläggande uppställningen där enbart museets aktörer agerar mellan avsändare och mottagare; det vill säga när en besökare ser utställningen på plats. Om en mottagare inte besöker museet själv utan enbart förlitar sig på skrivna artiklar blir journalisten en andra förmedlare, utöver själva utställaren. Samtidigt som artikeln i sig är en mottagares uppfattning.

Definitionerna av aktörerna tar avstamp ifrån en museisfär. I studien är det främst texter relaterade till utställningar som undersöks. Utifrån presentationerna kan utformning och förändring av bilden av chanoyu i Sverige ses. Begreppet aktörer har skapats från nutida utställningar där det varit möjligt att studera deras reaktion. I undersökningen är det inte möjligt, förståelsen av mottagarnas reaktion kan därav endast undersökas i begränsad omfattning. Det finns även

¹²⁷ "Maker of the artifact", "Exhibitor" och "viewer" (Baxandall 1991: 36–37). I sin sammanfattning använder Karp andra titlar: "The producer, the exhibitor and the audience." (Karp 1991a: 20). Jag använder mig däremot av mer generella termer; *producer* blir avsändare, *exhibitor* blir förmedlare och *audience* blir mottagare.

Jag vill tacka Ingemar Ottosson för uppslagen till termerna.

¹²⁸ Karp (1991a: 24) anger i en fotnot att *exhibitor*, motsvarande utställare, är en sammanslagen term för samtliga inblandade. Även om det vanligen förekommer konflikter mellan intendent, designers etc. använder han, och jag, termen mer brett hållen.

ytterligare grupper av aktörer som kan ha haft betydelse för en presentation. Ett exempel som är närvarande i undersökningen är donatorer. Dessa kan antingen bidra med finansiella medel eller gåvor i form av utställningsföremål. I det här fallet kommer de att tillhöra gruppen förmedlare. Det går inte helt och hållet att utesluta en aspekt som avsändare för donatorn. Om personen själv skapat föremålet eller köpt in det för en utställning finns det en bild eller ett perspektiv som de önskar förmedla till besökarna. Den bilden kan sedan ytterligare förändras om den kontext föremålet placeras i inte är anpassat till donatorn önsningar. Det är alltså möjligt att ytterligare en aktör i form av förmedlare påverkar upplevelsen av ett besök. Avståndet mellan donatorn och besökarna, i form av hur mycket inflytande en eller annan aktör har på förmedlingen, kommer att bestämma huruvida donatorn ses som avsändare, förmedlare eller båda och.

Förmedlarens uppgift är i grunden att bidra till förståelse och koppling mellan avsändaren och mottagaren. De kan inte ”representera kulturer”, dock leder, och missleder, en mottagare i dess möte med avsändaren,¹²⁹ till exempel i form av ett föremål eller en kultur. Den ledning som en förmedlare bidrar med för en mottagare, är formad utifrån de erfarenheter och kunskaper som han eller hon besitter. Vid exotiserande utställningar kan därmed förmedlarens egna bilder förstärka en allmän stereotyp.¹³⁰ Historiskt sett har denne haft stort inflytande på utställningar, det är först mot slutet av 1900-talet som allmänheten fått större inflytande.¹³¹ Barbara Kirshenblatt-Gimblett skriver även att det är förmedlaren som skapar intresse; att etnografiska föremål inte är intressanta av sig själva.¹³² De har därför ett stort inflytande på utställningens form och därmed hur mottagarna kan komma att uppleva det utställda. Olika röster har olika inflytande. Det är till exempel inte bara föremålen som är av intresse, utan även texterna och beskrivningarna som är av vikt. De medger principer för hur ett föremål ska ses och tolkas, och där även relationer mellan texter bidrar till utställningens intentioner.¹³³

En förmedlare har olika verktyg för att visa de andra. Två som Kirshenblatt-Gimblett tagit upp är *In-situ* och *In-context* för utställningar.¹³⁴ De två begreppen bidrar snarare till förståelsen av en förmedlars intentioner, än presentationen som sådan vilket tas upp i exotisering och assimilering. *In-situ* är vidare indelad i

¹²⁹ Baxandall 1991: 39–41

¹³⁰ Naguib 2007: 9

¹³¹ Kreamer (1992: 367–68) framhäver en dominant position över de andra hos individer, såsom samlare, och staten sedan 1600-talet.

¹³² Kirshenblatt-Gimblett (1991) använde inte termen utställare utan snarare etnograf, dock är hennes etnograf en form av förmedlare.

¹³³ Hallam 2000: 269–71

¹³⁴ Kirshenblatt-Gimblett 1991. Det finns en längre version av artikeln i Kirshenblatt-Gimblett 1998: 17–78 och definitionerna är desamma. Jag har valt att inte använda mig av begreppen Resonans (*resonance*) och Förundran (*wonder*) som Greenblatt (1991) beskrivit i det tidigare verket. De baseras mer på moderna tankuppbyggnader som inte var tillgängliga vid tiden som studen behandlar.

mimesis och metonymi.¹³⁵ Mimesis är eftersträvan att återskapa den omgivning som föremålet kom ifrån, att återinföra fragmentet i sitt kulturella sammanhang. En risk med det sättet att ställa ut föremål är att fokus kan övergå till omgivningen från objektet som då ”försvinner”. Metonymi är nästan dess motsats och innebar att föremålen låts stå ensamma. Det förekommer vanligare i visningar av konst, men kan också innefatta perspektivet att föremålen endast är fragment. Föremålets naturliga omgivning kan inte fullständigt återskapas och det är endast en begränsad bild som fås. Själva samlingen kan också vara begränsad och medför att en omgivning inte kan återskapas. Metonymis bruk kan inom retoriken också bidra till ett perspektiv på hur en metonymi kan tolkas i utställningen: ”En metonymi är den del som får representera det hela”.¹³⁶ Läggs det synsättet på Kirshenblatt-Gimletts förklaring är det inte bara en fråga om att ett föremål ställs ensamma, utan att de i sig själva representerar helheten. Genom att beskåda enskilda föremål tar vi till oss, alternativt självmant skapar, en uppfattning av den utställda kulturen som en helhet.

In-context är till skillnad från *In-situ* inte fokuserad på föremålen utan snarare på deras kontext. Det är snarare kulturen runt insamlandet av föremål som visas, inte de andra. Med hjälp av bland annat texter och bilder återskapas sammanhanget bortom det enskilda föremålet eller fragmentet. En utställning kan bli ledande för besökare, då utställarna ger principer att följa under sin rundvandring – vad det syftas att en besökare ska se och tänka på. Verktuget för utställningar medför att etnografernas anteckningar om den studerade kulturen kan användas som utställningsobjekt. Dessa ser Kirshenblatt-Gimblett som ”etnografiska dokument” och kan lika väl användas i utställningen bland andra föremål. De bildar då grunden till förståelsen om hur etnografen såg på den kultur som föremålen samlades in ifrån. Här kan perspektiv som vad etnografen såg för likheter och skillnader mellan sig själv och det studerade objektet, utvinnas och studeras. En museiutställning lyfter perspektivet upp från studien av skillnader mellan kulturer och hur de återskapas i museum. Perspektivet kräver däremot att utställaren har en postkolonial förståelse för hur skillnader mellan olika kulturer visas och blir därmed svåränvänd i studien.

Bruket av *In-situ* och *In-context* blir problematiskt när det skrivna ordet studeras, snarare än den fysiska utställningen. De två perspektiven bör för den sakens skull inte förkastas. Liksom föremål placeras enskilt för att beundras, kan det

¹³⁵ Begreppen används inom olika ämnen och fält och har därmed olika definitioner. Mimesis är främst en estetisk term för imitation eller avbild medan metonymi betyder namnbyte. Ett exempel är den litteraturhistoriska studien *Mimesis – verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen* av Erik Auerbach (2012) och för metonymi, vanligt inom språkforskningen såsom kognitiv semantik, se till exempel *Metonymy in language and thought* av Panther & Radden (1999).

¹³⁶ Camilla Erikssons retoriska ”adventskalender” från 2013. <http://www.retorikiska.se/metonymi-synekdokhe/> (2018-10-18)

beskrivas i själva utförandet av chanoyu utan att söka förklara varför det utförs, eller ens vilket sammanhang (*In-situ*). Det motsvarande perspektiv blir därmed att en förklaring till varför det utförs eftersöks, alternativt vilket sammanhang det sker i (*In-context*). En tydlig gränsdragning blir svår att definiera men riktningen som texten i sin helhet strävar mot kan ses som en riktlinje. Ett exempel på de två skulle kunna vara en reseguide eller en bok i ämnet. Reseguiden behöver inte nödvändigtvis innefatta mer än några rader och eventuella bilder, medan en bok i ämnet lär gå in mer på detaljer i frågan.

Förutom att se till verktyg för utställningarna som förmedlare kan använda, finns det som tidigare nämnt i undersökningen en röst som inte berörts - donatorer. En donator har vanligtvis inget direkt inflytande i en utställning. Däremot har de indirekt en röst. De föremål som inkorporerats i ett museums samlingar kommer att användas för dess utställningar. Under sent 1800- till tidigt 1900-tal var många av dem som samlade in etnografiska föremål och bidrog med donationer,¹³⁷ en form av etnografer. De försåg museet med information om föremålen, vilket dock kunde innebära felaktigheter. De förmedlare som arbetade med en utställning var inte nödvändigtvis de som samlat in föremålen, inte heller besökt ursprunget i fråga. Därav blir informationen som donatorer bidrog med av stort intresse – de skapar en grund för utställningsinformationen. I det fallet kan donatorn ha en lika stor, ja kanske till och med större röst i formandet av en utställning jämförelse med museipersonalen själva.

Som den ”nya” gruppen donatorer inom förmedlare, finns det även ytterligare en inom mottagare. Då utställningarna för studien skedde för över 70 år sedan eller mer, kan det stora antalet besökare och deras upplevelser inte undersökas. De enda som lämnat skrivna texter efter sig är journalister,¹³⁸ vilka kan studeras utifrån två perspektiv: å ena sidan är de besökare som beskriver utställningen för läsare, å andra sidan är de även förmedlare då deras beskrivning blir en bild de visat för de som inte besökt utställningen. Journalisterna, precis som mottagarna, kan anses vara passiva aktörer vid en utställning. De tolkar utställningen utefter sina personliga kunskaper och erfarenheter, även om de flesta under den undersöka tiden hade begränsade kunskaper.¹³⁹ Journalister skapar ytterligare ett filter över en utställning i sin beskrivning. Artikeln som skrivits kan antingen förstärka eller förminska, och kanske till och med skapa nya föreställningar om den visade kulturen.

¹³⁷ Antingen har de givit föremålen för egen hand till museet, eventuellt har de haft en tredje part inblandad som betalat för kostnaderna. Jag inkluderar även de som säljer insamlade föremål till museet som donatorer.

¹³⁸ Det kan finnas andra former av material tillgängligt såsom dagböcker, med mera, men de är inte lika tillgängliga som tidningsartiklar.

¹³⁹ Karp menar att besökare per definition ”do not bring to exhibitions the full range of cultural resources necessary for comprehending them; otherwise there would be no point to exhibiting.” (Karp 1991a: 22)

De andra, som journalisterna beskrev, utgjorde här den japanska kulturen i form av chanoyu. Utställningarna var arrangerade av museipersonal varav några antingen var etnografer själva eller fick hjälp av experter – det vill säga någon som kunde språket eller kulturen i någon nivå. Under 1930-talet kom uppförandet av tehuset att påverka processen på olika plan. Till exempel hade donatorerna ett visst inflytande på utställningen, samtidigt som tillresande japanska arbetare blev en uppskattad ”utställning” och ofta omskrivna i media. Arbetarna kan både ses som en form av objekt i en utställning och förmedlare av Japan. Folk fick en inblick i att vara japan genom journalisternas perspektiv. Att på så nära håll få studera japanerna i deras arbete var mycket få förunnat i dåtidens Sverige.

1.6 METOD

En beskrivning av en kultur blir automatiskt fylld med generaliseringar. Dessa, oavsett subjekt, finns för att skapa form och struktur för förståelse. En bild av en kultur är subjektiv till beskrivarens uppfattning, oavsett om det är ens egen eller annans som framställs. Bland annat har förmedlarens egna åsikter, erfarenheter och humör lika stor betydelse för dess bilder av andra, som kunskapen om subjektet i fråga. Olika erfarenheter från olika kulturer påverkar ens uppfattning på olika sätt. Däremot är det inte nödvändigt så att större kunskaper eller erfarenheter från andra kulturer utöver det egna eller subjektets har betydelse för de bilder som presenterades. För att kunna förstå vad en förmedlare hade för intentioner med en presentation kan det vara bra att se till vem de var. Däremot kan det vara lila översködligt att beskriva en persons åsikter och syn, som att beskriva en kultur.

I studien av kulturella beskrivningar finns två utmaningar att bemöta, dels att begränsa ämnet ”kultur” till ett mindre omfattande format, i den här avhandlingen motsvarar det en del av den japanska tekulturen. Dels att generalisera uppfattningar som är mer eller mindre stereotypiska. De studerade förmedlarnas perspektiv och beskrivningar kan inte ställas mot en ”sanning”, då min och andras syn i nutid är lika mycket influerad av våra erfarenheter och bakgrunder som de var av sina förutsättningar. Dock kan dessa uppfattningar värderas och ifrågasättas. De fyra dimensionerna skapades utifrån förmedlarnas uppfattning, röster, av chanoyu snarare än att skapa en metod för att studera chanoyu som sedan appliceras på förmedlarna. I det senare fallet finns det större risk för att min, såväl som andras, syn bildar ett ”rätt” perspektiv att se chanoyu på. Den bild av chanoyu som de skapade representerar deras uppfattning och varken är eller bör ses som en korrekt syn på dåtidens chanoyu. Ett hälskande bild av chanoyu är fortfarande dominant även om den är uppbyggd på felaktiga argument ur ett nutida perspektiv. Däremot är reflektionen över deras syn nödvändig för att förstå hur deras bilder är formade.

Uppförandet av tehuset kom att vara kulmen för presentationen av chanoyu i Sverige. Världen kastades in i ett krig några år efter det invigdes och många relationer mellan nationerna i väst och Japan kom att på många sätt förändras, inte bara politiskt utan även kulturellt. För att förstå vad tehuset, och därmed även chanoyu, kom att representera i Sverige är det ofrånkomligt att inte se till helheten. Hur besökare till museet uppfattade tehuset i sin samtid vi se i tidningsartiklar, men de journalister som skrev artiklarna är förmedlare likväl mottagare. Vidare visar artiklarna inte heller en fullständig version då vi förbiser de initiala intentionerna. Även om ett resultat, i efterhand, kan tolkas påvisa starka negativa stereotyper, *Orientalism*, visar det inte nödvändigtvis tanken bakom en utställning eller en presentation. I studien av presentationen av de andra är vi färgade av postkolonial förståelse, men de i studien upptagna förmedlarna har inte den kunskapen, utan är likaväl färgade av sin samtid.

Tehuset sett som en introduktion av chanoyu i Sverige kom därav att formas av hur dess slutgiltiga resultat upplevdes och presenterades, men också av förmedlarnas intentioner och syfte med uppförandet, samt hur Japan uppfattades och även chanoyu i Sverige och väst som en helhet. Det ska inte förbises att förmedlare kom att få göra beslut på grund av interna och externa faktorer som under hela fasen bidrog till att forma idén till resultatet. De japanska rösterna medförde inte nödvändigtvis enbart en påverkan på förmedlare, utan kom även i den svenska introduktionen att direkt agera som förmedlare till svenska mottagare. Den allmänna förståelsen, alternativt oförståelsen, om Japan och chanoyu var en utgång för både förmedlare och mottagare i deras möte med en annan kultur. De japanska rösterna som medverkar i studien har inte heller nödvändigtvis en homogen eller ens ”japansk” uppfattning av sitt eget land och kultur.

Strukturen för studien kommer att byggas upp kring tehuset som ett tematiskt nav från vilka de olika perspektiven behandlas. Analyserna är därmed primärt tematiskt uppdelade, med en viss sekundär kronologisk ordning. Utgångspunkten är uppfattningen av chanoyu i väst, vilket även innebär att en metod för att studera studien av chanoyu blir nödvändig. Den bild av chanoyu som skapades i de västerländska texterna representerar deras bild av chanoyu, och inte nödvändigtvis chanoyu *per se*. Många författare hade lite eller ingen kunskap i varken språk eller kultur vilket kom att färga deras förståelse. Än idag finns det ingen gällande generell förklaring till vad chanoyu är. Inte bara i den akademiska världen är de oense, utan även i media i form av internet, tv och böcker bidrar oenigheten till att flera olika chanoyu florerar. Den härskande tematiska formen av chanoyu kan härleda presentationens kontext.

Systemet att studera bilden av chanoyu utgörs av fyra dimensioner, eller idealtyper, mot vilka de olika texterna tenderar att framhäva. Dessa fyra dimensionerna är 1) estetik, 2) religion, 3) ceremoni och 4) exotism. Den första representerar intresset

för, och synen på alla föremålen som konstföremål. Den religiösa dimensionen speglar uppfattningen av chanoyu som en religiös, främst zenbuddhistisk, aktivitet. Den ceremoniella dimensionen är tvädelad då den representerar själva utövandet, samtidigt som den även behandlar själva utförandet av chanoyu som ett socialt möte mellan två eller fler deltagare. Den slutgiltiga dimensionen, exotiserande, visar på tendenser att porträttera chanoyu på ett sätt så att uppfattningen av skillnaderna mellan egna och japanska tekulturen stärks. Materialet som ligger till grund för dimensionernas framtagande är de artiklar och böcker på västerländska språk som publicerades under perioden, vilket inkluderar de engelska texterna skrivna av japaner. Dimensionerna som idealtyper representerar därmed endast det perspektiv som materialet ger, och är därmed också begränsande till deras uppfattning. Alla som möter chanoyu kommer att ha sin uppfattning av upplevelsen baserat på tidigare erfarenheter och kunskaper. Dimensionerna är generaliseringar där vi snarare ser till presentatörerna och deras uppfattning av objektet, än det dåtida chanoyu *per se*.

Dimensionerna kan även appliceras på tehuset och dess relaterade presentationer. Den svenska uppfattningen av chanoyu kommer således att studeras separat från den europeiska. Tehuset var ett större projekt, vilket inkluderade flera svenska och japanska röster, samt att uppförandet av tehuset kom att medföra lika mycket eller mer publicitet än invigningen av tehuset, eller efterföljande temötena. Då tillgängliga källor medger en mer detaljerad studie på djupet, kan vi studera hur intentioner och syfte formats under projektfasen och uppfattningen av dess resultat. Med hjälp av systemet med dimensioner kan vi jämföra den svenska introduktionen av chanoyu med den i övriga väst, samt se om, och i så fall hur, förmedlars bild av chanoyu har förändrats.

1.7 KÄLLOR

De källor som används för att studera presentationen av chanoyu i Sverige består av tidnings- och tidskriftsartiklar, såväl som böcker och brevkorrespondens. Materialet är av tryckt material såväl som opublicerad typ. En stor del av det publicerade materialet har inte använts i annan forskning som beskriver endera processen – presentationen eller uppförandet av tehuset. Det är främst brevkorrespondens och opublicerade manuskript från Ida Trotzig som är nytt. Det material som nu finns tillgängligt i arkivet, har tidigare varit i privat ägo och därmed ytterst svårtillgängligt för andra att ta del av. Till stor del har materialet inte använts för forskning. Den här undersökningen kommer därmed att bli den första.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Edström (2000) använde en liten del materialet då det fortfarande var i privat ägo, när han undersökte Herman Trotzig, Idas make, och hans tid i Japan.

Använda tidningsartiklar i undersökningen har kommit till kännedom genom att antingen söka i tidningar under ett relevant datum eller från artikelsamlingarna som finns på Etnografiska museet. Samlingarna är två till antalet, en gjord av Trotzig själv och en av museets personal. Den som är hopsamlad av Trotzig är de artiklar hon själv publicerat eller de texter angående tehuset hon själv varit inblandad i. Det finns även ett antal artiklar i hennes samling där det inte kan avgöras vem som är författaren bakom, även om det troligtvis är hon är det. Det finns även andra artiklar vilka inte är skrivna av henne själv, men som hon fann intressanta utifrån andra orsaker. Tyvärr är många av hennes artiklar insatta i album utan att varken ursprung eller datum finns nedtecknade. Den andra samlingen är gjord av museets personal där de noterat både datum och tidning. Deras samling är inte lika utspridd i tid och ämne som Trozigs, utan omfattar de artiklar som relaterar till tehuset eller de tillfällen chanoyu utfördes.¹⁴¹ Arkivet genomgår en omstrukturering och även om materialet har fått tydlig struktur är inte allt korrekt sorterat. Brevkorrespondensen är till exempel splittrad och finns i flera olika lådor.¹⁴² Tidigare funnet material har inte alltid återfunnits, men är troligtvis bara temporärt förflyttat.

De tidningsartiklar som inte funnits i samlingarna, främst de svenska från sent 1800-tal, har, som ovan nämnt, söks efter genom att leta i tidningar vid relevanta datum. Det är främst tidningar från Stockholm och Göteborg som valts ut med tanke på att Etnografiska museet ligger i Stockholm och att Lundgren, donator till tehuset hade sitt kontor i Göteborg, det var även där som tehuset först nådde svensk mark. Utöver de här tidningarna har även några baserade i Malmö och andra områden utanför storstäderna kontrollerats för att se om händelserna nämnts. Genomsökta datum begränsats till dagarna före, då journalister kunde delta i förhandsvisningar, samt fram till och med några dagar efter en utställnings början. Artiklar från veckoblad har även använts då de ger en annorlunda visning jämfört med dagstidningarna. Veckobladen har sammanställningar över de publicerade artiklarna under året och har därmed varit relativt enkla att söka igenom. Detta har även resulterat i att artiklar som annars faller utanför den begränsade tidsperioden satts ovan. Det är troligt att flera artiklar har undgått upptäckt, men de som använts återger ändå en representativ bild av den svenska uppfattningen av chanoyu då artiklarna ofta speglar varandra rent innehållsmässigt. Vidare har jag även sökt igenom japanska tidningar baserat på datum som infaller vid olika händelser, såsom invigningar och sändelsen av tehuset till Sverige. Trots att antalet tidningsartiklar som funnits tillgängliga varit många, finns det faror att uppmärksamma. Då sökandet är fokuserat runt enskilda händelser är det möjligt att andra tillfällen kan ha förbisetts. Till exempel är konstupställningar till stor

¹⁴¹ Artiklar med känt datum och ursprung i samlingarna har sökts upp och anges med datum.

¹⁴² Etnografiska museets arkiv, främst funna i F5J : 5 och F3A : 4. I de fall där ett material inte kan exakt låd-position kan anges, hänvisas till arkivet.

del uteslutna, vilket kan ha varit starka röster för att chanoyu framställts som estetiskt då föremål ofta förekom.

Annat material som inte varit tillgängligt är företaget James Lundgrens & Co arkiv, eventuella egna anteckningar och brevkorrespondens hos Lundgren. Det kan finnas brev som skickats av Trotzig eller Fujiwara till honom som inte är tillgängliga men som hade kunnat bidra till fler perspektiv om honom eller andra aktörer. Vidare har ett arkiv med personligt material rörande Fujiwara inte funnits. I Pappersmuseet (紙の博物館; *kami no hakubutsukan*),¹⁴³ som har relation till Ōji seishi, finns ett arkiv med visst material rörande tehuset och Fujiwara, men det är endast publicerat material – om än samlat och tillgängligt. Fujiwara har skrivit några böcker där han berättar om resor till Sverige, tehuset och hans uppfattning av chanoyu vilka kommer att användas för min avhandling, trots att flera är, i brist på annat samtida material, skrivna och utgivna efter studiens tidsperiod.¹⁴⁴ De sena publiceringarna ska inte överskattas för tolkningen av Fujiwara. Han själv erkänner att hans syn på chanoyu förändrades med åren. Vilken betydelse som krigsåren, men också allt därefter, hade på Fujiwara är vi inte helt medvetna om. Även om Fujiwara gav ut flera verk finns det en hel del likheter innehållsmässigt då han återanvänt sitt material, ofta utan nämnbar redigering av texten. Avsaknaden av arkiven från Lundgren och samtida från Fujiwara är också tydligt i att brev mellan dem saknas vilket medför till ofullständig korrespondens. Flera frågor, särskilt de ekonomiska, kvarstår därmed delvis obesvarade.

Det europeiska materialet består av tryckta källor. Den enda text jag funnit som ger en översikt över de publicerade texterna om chanoyu under samma period är den, i tidigare forskning, presenterade bibliografien av Kumakura.¹⁴⁵ Någon sammanställning av västerländska texter om chanoyu finns mig veterligen inte. De texter som används här är därför ett resultat av egna genomsökningar av litteraturlistor, och bibliografier. Det finns en lista med titlar på artiklar i Trotzigs arkiv,¹⁴⁶ men utan datum är det svårt att veta när dessa skrevs. Från den har flera artiklar hittats – samt några som ännu inte upphittats – och med hjälp av dem har än fler texter tillkommit. Mitt antagande är att de främst återger den engelskspråkiga presentationen av chanoyu men att det kan förekomma fler texter på andra europeiska språk vilket kan nyansera deras respektive syn, såsom Kantowskys studie över tyska förmedlare.

Flertalet utställningstexter och samlarlistor har bortsetts, både europeiska såväl som svenska, då de främst visar japanska teföremål¹⁴⁷ som konst. I de skrivs mycket

¹⁴³ Ligger i Tokyo.

¹⁴⁴ Fujiwara 1952; Fujiwara 1942; Fujiwara 1984 (tidigare utgivet 1951, -54, -55); Shimoda 1949

¹⁴⁵ Kumakura 1980

¹⁴⁶ Etnografiska museets arkiv

¹⁴⁷ På japanska används termen *dōgu* (道具), bokstavligt översatt "verktyg", för föremålen som brukas i chanoyu. Jag kommer att använda mig av "teföremål" för att undvika missförstånd

litet, om ens något om chanoyu, och passar bättre inom fältet för *japonisme*. Inom ramen för avhandlingen har det även varit omöjligt att gå igenom och ta upp allt det ytterligare materialet. En avgränsning till artiklar och böcker om chanoyu bör därför ses som befogad. Synen på den japanska konsten och *japonisme* finns naturligtvis med i bakgrunden, samt i några fall i analysen, och influerar den svenska introduktionen av chanoyu om än indirekt.

som annars kan uppstå.

KONTEXT

Bilden av chanoyu i källorna, som nämnts tidigare, belyser den västerländska synen, snarare än återger dess japanska ursprung och samtid. Chanoyus historia och dess bruk under studiens samtid understödjer studien genom att åskådliggöra det ursprung som beskrivningarna bygger på. Den nedan återgivna översikten över chanoyus historia är byggd på dagens forskning då dåtidens förståelse finns i de källor som studien bygger på. Vidare finns även termer vars bruk komplicerar förståelsen. Det främsta är ”tehus”, vilket kan vara både ett hus ämnat för chanoyu, men också en variant av ett café alternativt en restaurang. Temöte är inte lika problematisk då bruket numerärt är mycket mindre, men den återger problemet med tolkningssvårigheter för framtagandet av termer i västerländsk kontext. Även i Japan kunde tejudningar såsom de i väst hållas, medan en temöte inom utförandet av chanoyu ser annorlunda ut.

Inom avsnittet kommer, efter definitionerna av några termer, även vissa historiska översikter ges för att belysa studiens samtid. Japan-svenska relationer och respektive uppfattningar tas upp, men också chanoyus historia och tedrickandet i Sverige. En kort översikt över Etnografiska museet, samt termen etnografi kommer att ges under definitioner snarare än översikt. De japanska samlingarna vid Etnografiska museet under perioden är även flyttade till själva analysen då de ingår som material för studien.

Att återge en detaljerad beskrivning av ett utförande vore en paradox, eftersom det än idag inte finns en homogen beskrivning utan olika skolor har flera olika varianter som baseras på tidpunkt för utförandet, vilka föremål som ska brukas, och syftet med inbjudningen. Oshikiri Taka studerade utövandet i Japan under Meiji-perioden i sin avhandling *Gathering for tea in Meiji Japan*, och även hon undviker att förenkla:

*The Thesis thus seeks to capture tea practice not through any single lens and to present it as a monolithic, univalent activity. Instead, it sees tea practice as a tea practices, practiced differently by various social groups in a variety of spaces.*¹⁴⁸

För de läsare som inte är insatta i själva utförandet av chanoyu oavsett skola och form, kan följande två beskrivningar rekommenderas ur avhandlingens perspektiv. Ida Trotzigs verk har åter publicerats, senast 1994, och bör därmed inte vara svårt att hitta på välsorterade bibliotek.¹⁴⁹ Vidare kan en av Fukukitas texter rekommenderas, om än mer svårtillgänglig.¹⁵⁰ Hans texter är den första detaljerade beskrivningen av en japan på engelska, mig veterligen, och som sådan ett historiskt verk. I nutid finns även mycket information både beskrivet och i video-format på nätet.

2.1 TEHUS

De två japanska orden 茶屋 (*chaya*) och 茶室 (*chashitsu*) översätts till engelska såväl som svenska till ”tea house” resp. ”tehus”. Om vi bortser från den vanliga översättningen av de två till tehus, kan vi se en skillnad i betydelse av tecknen som används. Den senare, *chashitsu*, bör snarare översättas till ”terum”, även om det kanske visuellt inte överensstämmer med vår uppfattning av ”rum”. Då de två ”tehusen” är vitt skilda i bruk skapas missförstånd i presentationer av japansk kultur och då speciellt chanoyu. Det vanligaste tehuset i beskrivningar av Japan är *chaya*, vilka motsvarar de caféer som serverade te och tilltugg, alternativt restauranger som serverade *sake*, mat och ibland även bidrog med underhållande geishor.¹⁵¹ I en fotobok från 1906 återges rutinen för ett besök med bilder. Titeln ger en bra beskrivning på vad det var: ”The Japanese tea-house: The social restaurant”.¹⁵² Det byggdes till exempel upp *chaya* på världsutställningar och därmed cementerades det som den vanligaste tolkningen av tehus. Bland annat finns det ett i Golden Gate Park, San Francisco, med rötter i California Mid-Winter Exposition 1894. Av bilderna att döma var syftet med tehuset att vara ett café för besökare till den japanska trädgården.¹⁵³ Andra äldre tehus finns till exempel i japanska trädgården vid Cowden Castle, Skottland. Det var en japansk trädgård i tre delar, varav en skulle vara en japansk ”tea garden”, men av bilder att döma finns inget tehus för

¹⁴⁸ Oshikiri 2012: 26

¹⁴⁹ Trotzig 1994

¹⁵⁰ Enligt Libris sökmotor finns flera utgåvor efter andra världskriget med, dock är de senaste publicerade 1954 resp. 1965. Av verket *Tea cult of Japan* finns däremot en nyutgåva från 2014 om än svårtillgänglig i Sverige.

¹⁵¹ I Beckers (1906) bok *The Nightless City* omnämns tehus flera gånger, här med koppling till prostitution. Han nämnde även chanoyu, om än mycket enkelt: ”kō-cha (incense-burning and tea ceremonial)”. (Becker 1906: 68)

¹⁵² Takagi 1906

¹⁵³ <https://goldengatepark.com/japanese-tea-garden.html>

chanoyu.¹⁵⁴ Det är inte heller uteslutande japanska i ursprung då det även finns västerländska såsom The old Tea House från 1908 i Whitehead, Irland.¹⁵⁵ Det fanns intresse att införskaffa genuina tehus för chanoyu i väst då Philadelphia Museum of Art köpte ett av arkitekten Ōgi Rodō (仰木魯堂) redan 1928, men ska inte ha ställts ut förrän 1957.¹⁵⁶

I studien kommer däremot tehus som term att användas för enkelhets skull, då det nästan uteslutande är fråga om ett tehus anpassat för chanoyu. Det är även möjligt att kalla det ”terum” baserat på betydelsen för de japanska tecknen för *chashitsu*. Det rum där chanoyu utförs kan vara ett eget hus, likväl endast ett rum i ett hus. För det senare är ”terum” mer passande, däremot är det ”tehus” snarare än ”terum” som är centralt i studien. Otto Wigart är en svensk författare som har skrivit flera böcker om te främst under 1970-talet. I några av hans böcker har han till exempel nämnt de två tehusen i Stockholm, ett besök hos Urasenkeskolan i Kyoto, samt den äldsta av de tre där historien och chanoyu i korthet nämns.¹⁵⁷ Tehusen i Stockholm är benämnda lite olika i böckerna. I den äldsta är det nämnt som ”ceremonihus”,¹⁵⁸ medan han senare enbart använder ”tehus”. Under 1930-talet när tehuset i Stockholm uppfördes var ”teceremonihus” lika väl använt som ”tehus”.¹⁵⁹ Trotsig valde snarare att använda ”tehus” och ”ceremonirum” i hennes texter.¹⁶⁰

Det ska heller inte förbises att trädgården är en viktig del av tehuset. Den är inte bara en plats som omgärdar huset, utan huserar platser som är en del av utförandet. Längs den stenlagda vägen in mot tehuset kan vi finna väntbänken (待合; *machiai*) där inbjudan att stiga in i tehuset inväntas. Även tvättplatsen (蹲踞; *tsukubai*) vid en symbolisk eller andlig rengöring av händer och mun utförs. Det finns flera bestämmelser för hur de ska utformas med avseende av placering av platser och stig. I den japanska beställningsordern för tehuset som skickades

¹⁵⁴ <http://www.cowdengarden.com/pdf/the-japanese-garden-at-cowden-castle-restoration-appeal.pdf>. (2017-10-24). På sid 16 i dokumentet nämns ”Island tea-house” men inga av de publicerade äldre bilderna liknar ett chanoyu-tehus. Det fanns även ett japanskt vid Hever Castle i södra England vilket revs under andra världskriget. Allt material såsom planer och bilder förstördes också under 1950- och 1960-talet. Det rekonstruerade tehuset som finns i trädgården idag har designats för att likna ett Edvardianskt tehus, snarare än japanskt café-tehus. <https://www.hevercastle.co.uk/hever-attractions/hever-lake/japanese-tea-house/>

¹⁵⁵ <http://www.theoldteahouse.info/index.html>

¹⁵⁶ <http://www.philamuseum.org/collections/permanent/41886.html>. Via epostkonversation (2016-10-21) med Rose Chiango, assisterande arkivarie vid museet, är det inte säkert om huset fördes till museet tidigare och aldrig blev uppfört eller om det skedde först vid uppställandet.

¹⁵⁷ De tre är i nämnd följd: Wigardt 1992: 43–46; Wigardt 1976: 32–41; Wigardt 1971: 50–61.

¹⁵⁸ Wigart 1971: 66–67

¹⁵⁹ En sökning på ”teceremonihus” på Kungliga bibliotekets mediearkiv, visar på 17 artiklar som använder termen. Fyra av dem under 1940 och resterande 1935 [<http://tidningar.kb.se>; 2017-09-28]. Det vanligaste var däremot ”tehus”.

¹⁶⁰ I boken *Cha-no-yu* använder sig Trotsig genomgången av ”tehus” och ”ceremonirum”. I till exempel en artikel i Aftonbladet (18 mars 1907) användes enbart ”ceremonirum”.

för det, sedermera, svenska tehuset innehöll även namnet på en trädgårdsmästare – Arasawa Tuneyoshi (荒澤常吉) – som kom att arrangera trädgården i Japan.¹⁶¹

2.2 TE-MÖTE

Liksom tehus är även temöte en term som kan tolkas olika beroende på dess kontext. I en tidskrift från mitten av 1930-talet, *Thébladet*, nämns till exempel tebjudningar där damer som möttes över en kopp.¹⁶² I japanskan finns två termer som nutid används för att representera två olika varianter av inbjudningar. Den första är *chaji* (茶事) och representerar den äldre varianten med få inbjudna gäster som på ett nära vis serveras både te och måltid. Den andra varianten, *chakai* (茶会), motsvarar ofta ett temöte med ett större antal gäster som serveras samtidigt vilket kräver fler som assisterar värden med att servera te. Den senare termen börjar användas under Edo-periodens andra hälft. I avhandlingen kommer ”temöte” alternativt de japanska termerna att brukas. Tebjudning kommer enbart att användas i de fall då det utförs enligt västerländsk stil.

2.3 ETNOGRAFI

Trots att tehuset placerades intill ett etnografiskt museum, var det endast under några få tillfällen under sent 1930-tal som tebjudningar utfördes. Etnografi avsåg, under perioden för studien, vara studien av folk bortom det civiliserade väst. Etnografi som term är inte enkelt definierad då det inte går att ta bort dess politiska kontext. Omvärldssynen som härskade i väst satte sig själv överst på utvecklingspyramiden och alla andra skulle, med tiden, utvecklas till att bli som väst.¹⁶³ Det finns flertalet exempel på det både i de kataloger och även utställningar som gjordes. Stolpes tidiga utställningar, samt etnografiska museets samlingar, var fokuserade mot kulturer bortom de i väst.¹⁶⁴ Termen ”Etnografi” var även beskriven i *Nordisk familjebok* nr 7 från 1907 såsom:

...[N]umera begränsar man antropologien till den fysiska sidan av människans lif och etnografien till den kulturella. Skillnaden mellan dessa vetenskaper ligger icke i föremålet, utan i uppfattningssättet af detta. [...] Etnografien har sålunda till uppgift att skildra de för hvarje särskildt folk utmärkande kulturella egendomligheterna, sådana de under inverkan af den omgifvande naturen och historiska förhållanden

¹⁶¹ Yokoi 1938: 8. Arasawas förnamn kan också läsas Tsunekichi.

¹⁶² *Thébladet* 1937, Nr 1: 5-7. I nr 3 samma år, sid. 46-47, presenterades avsnittet ”Min Thé-klänning”, som beskrevs vara ett nytt modébergrepp. *Thébladet* var en tidskrift som gavs ut under åren 1937–39 av Douglas Lundgren och hans företag James Lundgren & Co.

¹⁶³ För mer om etnografi och dess koppling till museer, se gärna Muñoz 2011: 116–140.

¹⁶⁴ Det finns dock vissa komplikationer angående vart samerna placerats. Muñoz (2006:131) nämner att de fanns med i både europeiska såväl som icke-europeiska samlingar.

utvecklat sig, ... Etnografien begränsas numera allmänt till naturfolken. Motsvarande undersökningar beträffande kulturfolken hänförs till kulturhistorien.¹⁶⁵

2.3.1 Etnografiska museet¹⁶⁶

För introduktionen av chanoyu i Sverige finns det en central plats som varit av betydelse genom hela processen; Etnografiska museet i Stockholm. Museet har dock inte varit en fristående institution under den undersökta tidsperioden. Till en början var det istället en samling etnografiska föremål inom vertebratavdelningen, Kungl. Vetenskapsakademien. Det fanns planer att etablera en friställd avdelning för etnografi i form av ett museum redan så tidigt som 1878, personliga konflikter kan dock ha bidragit till dess försening. Inom akademien uppstod en tvist mellan den blivande intendenten för etnografiska museet, Hjalmar Stolpe, och Fredrik A. Smitt, ansvarig för Vertebrat avdelningen.¹⁶⁷ Det var inte förrän 1900-talets början som Etnografiska museet blev en fristående avdelning, under Naturhistoriska Museet inom Kungl. Vetenskapsakademien. Dessa skiljdes åt 1965, vilket medförde att även Etnografiska museet blev en egen institution. Det bytte namn till Folkens Museum Etnografiska runt två decennier senare, 1988, men återgick till sitt tidigare namn igen år 2001. För omkring tio år sedan ingår museet som ett av fyra museer i Statens Museer för Världskultur.¹⁶⁸

Etnografiska museet har inrikes intagit en viktig plats i presentationen av chanoyu, för att inte säga japansk kultur. Från slutet av 1870-talet och framåt kom museet att vara inblandat i flera utställningar av japansk konst, även om de inte ställdes ut på dess egna område. Även Röhsska museet i Göteborg och Kulturen i Lund ställde ut japanska föremål men gällande omfattning kunde de inte hävda sig. Östasiatiska museet i Stockholm etablerades 1929 men de japanska föremålen var, under de första årtiondena, få om ens några.¹⁶⁹

2.4 SVENSK-JAPANSKA RELATIONER

Även om den inte sträcker sig lika långt tillbaka som chanoyu, har Sverige och Japan en lång historia. Den första svensken som steg iland i Japan var, vad vi vet, Johan Olof Berg i augusti 1647. Han var kort följd av Fredrik Coyet i slutet av samma

¹⁶⁵ Nordisk familjebok / Upplevplagan 7 (1907) "Etnografi". Artikelns skrivare var Edgar Reuterskiöld, professor i Uppsala.

¹⁶⁶ För mer om det Etnografiska museet i Göteborg, vilket är uteslutet i den här studien, se gärna Muñoz 2011.

¹⁶⁷ Mer om den konflikten kommer att nämnas senare i kapitel fyra.

¹⁶⁸ Organisationen startade 1999 och de fyra museerna förutom Etnografiska är, Östasiatiska museet och Medelhavsmuseet i Stockholm samt Världskulturmuseet i Göteborg.

¹⁶⁹ Enligt hemsidan över tidigare utställningar, nämns japanska föremål först 1964. Tidigare var det kinesisk eller "orientalisk" konst som ställdes ut. (<http://www.varldskulturmuseerna.se/ostasiatiskamuseet/utställningar/utställningsarkiv/arkiverade-utställningar-lista/>; 2017-10-12).

månad.¹⁷⁰ I Japan hade nya lagar implementerats under 1630- och 1640-talet som endast tillät anställda, från väst, på holländska handelskompaniet (VOC¹⁷¹) att besöka landet. De var begränsade till den lilla ön Dejima utanför Nagasaki och kunde endast under strikta förhållande gå över bron till det japanska fastlandet. Under de kommande 200 åren var Japan mer eller mindre isolerat från omvärlden samtidigt som det holländska handelskompaniet var den främsta informationskällan om vad som skedde bortom havet. Under 1800-talet var det många länder som sökte sig till japanska hamnar och försökte öppna landet för materiel och handel. Till och med i Sverige ansåg att Japan borde öppnas för sitt ”eget bästa”. Liljevalch förespråkade en liknande handling fem år före det till sist skedde.¹⁷²

Den amerikanske kommandören Matthew Perry anlände till Edo bukten tillsammans med fyra ångbåtar för att överlämna ett ultimatum år 1853. Ett år senare återkom han för att emotta ett svar på kanonbåtspolitiken och samtidigt visa landet hur mycket omvärlden hade utvecklats. På stranden byggdes en liten järnväg upp för ett ånglok samt en telegraf.¹⁷³ USA slöt ett avtal med Japan om bland annat öppnandet av hamnar och extraterritoriella egenskaper. Inom kort följde Storbritannien, Ryssland och Holland efter med liknande avtal. Även det förenade kungariket Sverige och Norge såg med intresse mot den japanska marknaden och sökte avtal. Istället för att själva skicka ett krigsfartyg till Japan fick Sverige hjälp av Holland med att förhandla och sluta avtal. Avtalet var det första av dess slag som den nya Meiji-regeringen skrev med utländsk makt, efter dess tillträde 1868.¹⁷⁴

Avtalet fick inte lika stor betydelse för den svenska handeln som de hade väntat. Avståndet och kulturskillnaderna kom att ha betydelse under en lång tid men även det faktum att många kolonialvaror redan fanns tillgängliga i Europa. Redan från de tidiga avtalen under 1850-talet ansågs Japan av väst vara en mindre utvecklad nation och som sådan kunde de inte sluta jämlika avtal. De utförde flera resor till Europa för att ta lärdom och skriva en ”modern” – det vill säga en västerländsk – författning.¹⁷⁵ Införandet av den år 1889 kom dock inte att ge det resultatet man var ute efter. Under 1870-talet hade arbetet att få till revisioner av avtalen redan börjat, och Sverige fick en förfrågan 1873. Men det var först efter att avtalet med

¹⁷⁰ Sugawara 2000

¹⁷¹ Vereenigde Oost-indische Compagnie

¹⁷² Liljevalch 1848: 388. Det är även nämnt i Ottosson (2001: 70) och Holmberg (1988: 191). Burgman (1986: 20) nämner Liljevalchs bok men har tagit fel på årtalet. Enligt honom publicerades Liljevalch verk 1858 vilket var fem år efter snarare än innan det att Perrys anlände och överlämnade sitt ultimatum till Japan.

¹⁷³ Tomes 1857: 238–40

¹⁷⁴ För mer om avtalets uppkomst, se Ottosson 1997 och Ottosson 2001. Avtalet är delvis återgivet i Edström & Vargö (2000: 8–11).

¹⁷⁵ För mer om författningen och arbetet bakom, se Takii 2007.

Storbritannien hade reviderats 1894 som andra länder började acceptera Japans önskningar om revision. Sverige följde efter 1896 och det skulle vara till 1911.¹⁷⁶

Japan strävade efter att bli en stark nation och Meiji-regeringen satsade på modernisering i landet. Enligt preussisk tanke stärktes den egna armén, medan de sökte stöd hos britererna för att utveckla flottan. Ambitionerna mot fastlandet ledde till konflikt med Kina och Ryssland rörande kontrollen över först Korea och sedan Manchuriet.¹⁷⁷ Japans seger över Ryssland 1905 kom att bidra till ett stort uppsving för landet på den politiska arenan. Med tanke på den politiska prestige som Japan vunnit ansåg Sverige det vara lämpligt att etablera ett konsulat i Japan. Den förste konsuln som skickades dit var Gustaf Wallenberg 1906 och kom att stanna i 12 år. Wallenberg var inte en diplomat utan en medlem av elitfamiljerna inom näringslivet vilket gjorde att handeln sattes i första hand. Han sökte få svenska företag att investera i Japan och Kina men utan någon större lycka. Vidare skaffade han sig även flera fiender när han öppet kritiserade Gadelius och Brusewitz-företagen och Sveriges politiska ledare. Utifrån vårt nutida perspektiv ansågs han vara före sin tid då han var emot rasism och försökte tillsätta en japansk vice-konsul.¹⁷⁸

Historikern Ingemar Ottosson ger en nyanserad bild på relationerna då han nämner framgångar under samma period. Gadelius som, enligt Edström, hade kritiserats av Wallenberg kom att nå stor framgång i landet och få en särställning. Från 1907 etablerades linjetrafik mellan Göteborg och Yokohama, och 1911 var Sverige femte största exportland till Japan. Importen från Japan var dock obetydlig. En stationerad minister, Akizuki Satsuo (秋月左都夫), placerades i Stockholm 1905 och med tiden expanderade uppgifterna. 1921 slöts beskickningen i Helsingfors till förmån för Stockholm som nu blivit ett centrum för Norden.¹⁷⁹

Med Japans ökade export och militarisms under 1930-talet skapades spänningar mellan länderna. Den japanska exporten sågs som ett större hot mot Sverige än vad Japans militära expansion gjorde. Sverige hade ett handelsöverskott gentemot Japan men inom olika områden, bland annat såg sig de svenska porslins- och textilindustrierna hotade. Sverige avbröt inte sin handelskontakt med landet då de politiska ståndpunkterna hölls fria från handelsrelationer, såsom tidigare gjorts med Tyskland. Sverige var en liten nation och även om de kritiserade Japan fick det

¹⁷⁶ Ottosson 1997

¹⁷⁷ Det fanns samtida böcker som gavs ut i Sverige om kriget. Om Japans krig mot Kina nämns detaljerat i en översättning av Müllers (1895) bok *Kriget mellan Kina och Japan 1894–95*. Det var den fjärde upplagan som översatts och givits ut redan samma år som kriget avslutades vilket tyder på ett visst intresse. I den framstår Japan som den ”bättre” nationen, speciellt då boken avslutas med följande: ”Vid alla tillfällen utmärkte sig kineserna dessutom för barbarisk grymhet”. (Müller 1895:157) En liknande pro-japansk framställning kan finnas i Heurlins (1905) *Kriget mot Ryssland*.

¹⁷⁸ Edström 1999; Nitzzell 1986

¹⁷⁹ Ottosson 2010: 15–19

liten betydelse. Vidare ska det inte glömmas att Sverige var ett viktigt vapenexportland även om vi höll huvudet högt i moraliska frågor. Japan var självförsörjande medan Sverige levererade vapen till deras fiender i Kina och Manchuriet. Med Japans krig på fastlandet och utträdet ur Nationernas Förbund kom misstro mot landet att växa i Sverige. Men händelser i Europa kom att ta överskölja det som skedde i Kina och Japan.¹⁸⁰

Under andra världskriget var Sverige ett av de neutrala länder som bibehöll kontakten med Japan under hela krigsperioden. Den japanske ministern i Stockholm besökte den svenske utrikesministern den 10 augusti 1945 för att be honom överlämna Japans underkastelse till Potsdam-deklarationen till Ryssland och Storbritannien. Ministern i Schweiz fick motsvarande uppgift att överlämna samma svar till USA och Kina.¹⁸¹

2.5 SVENSK-JAPANSKA BILDER

Det tidigaste svenska inflytandet på den svenska bilden av Japan står Carl Peter Thunberg för. Han var en av Linnés studenter och besökte Japan under en resa på 1770-talet.¹⁸² Japans isolation bidrog fram till mitten av 1850-talet till att endast några få källor om landet fanns att tillgå och Thunberg kom därför att läsas under en lång tid. Även om kontaktvägar förbättrades med tiden var resvägarna långsamma så sent som in på 1930-talet. Tehuset tog till exempel 140 dagar att komma till Göteborg från Japan. Möjligheten att resa på transsibiriska järnvägen blev inte tillgänglig förrän på 1910-talet och därmed kom mycket av inflytandet på bilden genom några få förmedlare. Det tryckta ordet, böcker såsom reseskildringar, tidskrifter och tidningar utgjorde den största rösten. Under 1900-talet kom även medier som journalfilm och radio att bidra till ytterligare inflytande.

Bilden av Japan var mer positiv än till exempel den kinesiska. Graderingen i synen på ”de andra” var inte ovanlig under samtiden och kom att bestå under en lång tid framöver. Ottosson talar om ”ras- och kulturdiskursen” där asiater sågs som ”främmande och underlägsna”. I en asiatisk kontext värderas dock japaner bättre än kineser – ”regional politisk diskurs”. Japan framställdes som ett land i utveckling, ledande för den asiatiska kontinenten, medan Kina ansågs bakåträvande. Det är först en bit in på 1900-talet som bilden av Japan ändras mot

¹⁸⁰ Ottosson 2010: 325–35

¹⁸¹ Edström & Vargö 2000: 16–21

¹⁸² Hans reseskildringar publicerades i två volymer under titeln *Resan til och uti Kejsaredömet Japan åren 1775 och 1776*. De två böckerna är endast en del av *Resa uti Europa, Africa, Asia förättad åren 1770–79* (Thunberg 1788–93). I Japan tilläts Thunberg samla in växter samt besöka shogunen i Edo. Efter resan kom han att publicera verket *Flora Japonica* (Thunberg 1784) och kom även att hålla ett inträdestal inför Kungliga vetenskapsakademien om det japanska myntsyttemet (Thunberg 1779).

mer negativa. Landets utveckling och imperialistiska strävanden medförde att de började ses som ett hot.¹⁸³

Japans modernisering upptäcktes först på 1870-talet efter fransk-tyska kriget 1870–71. De svenska tidningarna började nämna den japanska utvecklingen och acceptansen av västerländsk civilisation. Den japanska intelligensen fördes än en gång fram som en faktor till framgången. De kunde ta till sig kunskapen, inte bara kopiera den. Den tekniska utvecklingen hade ännu inte tagit fart och det var politiska aspekter som framhävdes – författningen var byggd på den preussiska. Intresset passerade efter en kort tid för att kort komma åter upp till ytan under Satsuma-upproret 1877.¹⁸⁴

Efter det sino-japanska kriget, 1894–95, blev Japan mer synligt än någonsin i svensk press. Landet omskrevs positivt och, till skillnad från Kina, kunde några tänka sig att återvända på besök, och kanske bo, i Japan. Kriget kom däremot även att kasta en första skugga på bilden av Japan. Deras framgångar skapade viss rädsla för landets framgångar och den ”gula faran”: Vad skulle hända om Japan väckte Kina? Västerländska makter intervenerade mot Japan som fick se sina vinster begränsade. Ambitionen i landet avtog däremot inte trots förnedringen, och i framtiden såg många en kommande strid mellan Ryssland och Japan. Kanske främst på grund av franskt inflytande kom bilden av det utvecklade Japan att bli alltmer negativ. Japanerna framstod mer som lögnaktiga och svårförståeliga.¹⁸⁵ Delvis inflytande hade en ökande spänningen mellan Japan och Ryssland, där Frankrike var pro-rysk i försöken att låsa Tyskland med två fronter.

I den svenska nyhetsrapporteringen av rysk-japanska kriget blandades exotiska bilder av Japan med krigsrapportering. Plötsligt publicerades näst intill tio artiklar under de första tre månaderna av 1904 och förutom kriget var det även Lafcaido Hearn's bok *Exotica* som tog plats.¹⁸⁶ Hearn kom till Japan 1891 och skulle vara där tills hans bortgång 1904. Under sin tid kom han att hinna med att arbeta som både journalist, lärare och till slut professor. Han var en av de som tidigt introducerade Japan för väst, och hans verk innehåller flera översatta japanska berättelser. Lafcaido Hearn's tre volymer av *Exotica* (1901–04) blev översatta till svenska och bidrog till starkt till den exotiserande bilden på det äldre Japan.¹⁸⁷ Även i tidningarna framstår Japan under det tidiga 1900-talet i mer positiv dager. Men det fanns även diskussioner om effekterna av den japanska industrialiseringen: kapitalismens behov av socialism och utnyttjandet av kvinnor och barn som

¹⁸³ Ottosson 2010

¹⁸⁴ Holmberg 1988: 389–407. Trots det omfattande arbete som Holmberg (1988 samt 1994) utfört finns det flera luckor i studien. Till exempel har han mer om Kina på 1930-talet än Japan (Ottosson 2010: 33) samt tidningsmaterial som använts i den här studien har inte återfunnits i Holmbergs studie. Holmbergs studie är oavsett en översiktsstudie av stort värde.

¹⁸⁵ Holmberg 1988: 389–406

¹⁸⁶ Burgman 1965: 234–45

¹⁸⁷ De gavs ut på svenska år 1901, 1903 och 1904.

arbetskraft. Men bilden av Japan skapas inte enbart av röster från väst. Boken *Japan skildrat av japaner* översattes och publicerades samma år som det engelska originalet.¹⁸⁸ I den finns flera framstående japaner som skrivit om olika perspektiv av sitt land. De försvarar bland annat sin modernisering och kritiserar den västerländska bilden av landet. Deras ståndpunkter ska ses ur ljuset av det rysk-japanska krig som pågick vid dess publicering. De stod i förbund med England, sedan 1902, och kampen mot Ryssland handlade om att skydda Kina. Ryssland hade brutit löften och tvingat Kina till eftergifter i fråga om Manchuriet. De japanska författarna framhäver starkt att ens utveckling inte ämnades överges,¹⁸⁹ samt att de även ställer sig högre än andra nationer:

Det är sant, att Japan har undergått en stor förvandling, men utan att på minsta sätt vilja skryta kan jag säga, att Japan alltid haft ett slags egenartad nationell civilisation och samhällsorganisation, som i förening med en betydande förberedelse gifvit det en särskild mottaglighet för den västerländska upplysningen. Det är, vågar jag påstå, ett misstag, om man tror, att några naturfolk eller ociviliserade stammar i någon trakt af jorden skulle kunna, i likhet med Japan, svinga sig upp på samma sätt som det gjort, på så kort tid.¹⁹⁰

Den japanska självbilden är starkt påverkad av västs världssyn, själv-orientalismen, vilket starkt lyser igenom i uttalandet. I boken tas främst ämnen upp där modernisering och västerländskt inflytande kan synas, som till exempel bankväsen och militären. De har även med ett kort avsnitt om religion och kvinnornas ställning. Värt att nämna är dock en frånvaro av den japanska kulturen. Trots intresset för japansk konst är det inte ett ämne öppet för diskussion. Japan sökte erkännande för att bli en medlem av de utvecklade civiliserade länderna, där de själva ansåg sig tillhöra. I den diskussionen var inte kultur en fråga för samtal – likt vår bild av dem där den politiska diskussionen och den gamla kulturen studeras separat.

I Sverige hölls främst en pro-japansk hållning, där Ryssland var en gammal fiende vilken ännu kunde ses vara ett framtida hot. Japan besegrade Ryssland i kriget något som dock enskilt inte bidrog till gula faran. Det var endast om Kina och Japan slog sig ihop och bildade en gemensam front som hotet skulle

¹⁸⁸ Enligt förordet är det Alfredd Stead som samlat ihop och editerat artiklarna. Jag har däremot valt att låta honom stå efter titeln såsom den är funnen i Göteborgs Universitetsbiblioteks äldre katalogsystem. På baksidan av omslaget till Heurlins bok (1905) *Kriget mot Ryssland*, finns det reklam för just boken *Japan skildrat af Japaner* men även om ett kommande arbete uppdelat i 12 häften där Ryssland står i förgrunden: *Ryssland skildrat af Ryssar*. Enligt databasen Libris finns ett verk utgivet 1906 med just namnet *Ryssland: skildrat af ryssar*.

¹⁸⁹ Takii 2007: 131–43

¹⁹⁰ *Japan skildrat av Japaner* 1904: 511. Avsnitt är skrivet av "Baron Suyematsu". Baronen är med all sannolikhet Suematsu Kenchō (末松謙澄), 1855–1920, som studerade vid Cambridge och skrev flera verk på engelska om Japan. Några är *The Risen Sun* (1905a) och *A Fantasy of Far Japan* (1905b). I den tidigare nämns "tea ceremony" enbart en gång utan vidare förklaring eller omskrivning och har därmed utslutits ur studien.

bli verkligt. Japan själv försökte framhäva sig i positiva ordalag men hade för lite påverkan på svensk media. Osäkerheten kring huruvida Japan kunde klara rollen som världsmakt eller inte kvarstod.

Det fanns även de som framhävde Japan som ett utvecklat land vilket väl kunde jämföras med väst. Till exempel skrev Herman A. Ring sin bok, med den talande titeln *Det civiliserade Japan*,¹⁹¹ utifrån brittiska källor. Britterna var liksom svenskarna pro-japanska i kriget mot Ryssland vilket säkerligen påverkade hans framställning. Men det är inte bara mot Ryssland som kritik riktas utan även mot väst som helhet.

*Så länge Japan, med tillägnande af alla dess vetenskapliga resultat, allt det som är godt i vår kultur, håller sig fjärran från allt däri, som är ondt, främst från den i alla lifvets former framträdande självviskhet, som är ett med västerns hela civilisation, så länge har västern blott att hoppas ökaad lycka af ökad makt för folket från den uppgående solens land.*¹⁹²

Fram till 1930-talet kom det att ske mycket lite förändring i bilden av Japan, snarare att intresset i landet minskade. En liten sidonotis är att den första svenska boken – eller snarare en mindre broschyr – i japansk historia gavs ut postumt av Harald Hjärke 1923,¹⁹³ professor i historia i Uppsala, politiker, samt invald i Svenska Akademin 1903. Han hade dock varit delaktig i en motsvarande text i *Nordisk familjebok*, som gavs ut som ett särtryck 1910.¹⁹⁴ Från och med Japans annekterande av Korea 1910, tillika deras behandling av de såsom andra behandlat japaner tidigare – koreaner ansågs lägre stående¹⁹⁵ – började bilden av Japan att försämrats. I Japan börjar en däremot en bild av Sverige svagt att framträda först under 1920-talet. Landet ses som en jämlik välfärdsstat dock med kallt klimat och hög alkoholkonsumtion.¹⁹⁶

Japanska aggressioner i Asien kom under 1930-talet inte bara att påverka bilden av landet, utan även den europeiska självbilden. Japan visade på initiativtagande som Europa saknade, där framtiden fanns i Amerika och Afrika. Asien lämnades därav åt Asien. Svensk media var till en början delad i synen på kriget mellan

¹⁹¹ Ring 1904

¹⁹² Ring 1904: 295

¹⁹³ Hjärke 1923. Boken, *Japan – historisk öfversikt*, skulle vara ensam i över 80 år. Först med boken *Japans historia* (Ottosson & Ekholm 2007) bröts trenden, följd av en bok om den äldre japanska historien kort därefter i Barws (2010) *Trollsländans land*. Lars Vargös (2006) *Japan: Makt och tanke*, är en mer statsvetenskaplig inriktad bok mot Japans historia

¹⁹⁴ Hjärke 1910

¹⁹⁵ Henry 2005

¹⁹⁶ Ottosson 2010: 20–21. ”Det brukar sägas att den internationella bilden av den jämlika välfärdsstaten Sverige uppstod under 1930-talet men i Japan existerade den redan tidigare.” (Ottosson 2010: 21) Rapporteringen ökade då kronprins Gustaf Adolfs besökte landet, med fru, 1926. I realiteten var det sällan det skrev något om Sverige.

Kina och Japan, men skulle få mer sympati från 1937 när grupperingarna i Kina hade enats.

2.6 JAPONISME

Termen myntades 1872 av Phillipe Burty som relaterade den till den japanska konsten. Numera används termen för det inflytande som fanns i väst under sent 1800- till tidigt 1900-tal. Men trots isolation lyckades holländare importera föremål till Europa som skulle väcka intresse tidigare. ”Japanning” blev en term som syftade till att imitera den japanska lack-stilen. Den österrikiske kejsarinnan Maria Theresa samlade på japanska lack-föremål och gav även en samling till Marie Antoinette före hennes avresa till Frankrike.¹⁹⁷ Det var inte bara föremålen som tas med i *Japonisme*, få kan väl ha undgått ”Madame Butterfly”, Giacomo Puccinis opera från 1904.

Japonisme hade sin höjdpunkt under 1870- och 1880-talet men kom att ha inflytande både före och efter. Slutet på perioden räknas första världskriget vara men nedgången började redan vid rysk-japanska kriget då synen på Japan ändrades: ”...from nation of flowery to that of might”.¹⁹⁸ I centrum för *japonisme* fanns Paris, varifrån allt spreds, men den hade redan tidigare börjat i England. Det var japanska träsnitt som först fascinerade. Träsnitt från ”den flytande världen”, *ukiyo* (浮世絵) – vilka var prostitutionskvarteren i Edo-periodens Japan – och Hokusais 北斎漫画 (*Hokusai manga*) nådde stor uppmärksamhet under sent 1800-tal, men som effekt kom *japonisme* att påverka litteratur och teater också.¹⁹⁹

Världsutställningarna spelade stor roll i det Japan som visades upp. Landet kom först med officiellt i Paris 1867, men hade tagit del i London redan 1862.²⁰⁰ I London hade en hel avdelning tilldelats japansk konst, men den var utvald och utställd av en brittisk minister.²⁰¹ Även i Australien under 1870-talet hade det funnits mindre utställningar skapade av inhemska samlare. Vid världsutställningen i Sydney 1879 var det dock Japan självt som tog aktiv del.²⁰² I utställningarna hade föremål för chanoyu ansetts som konstföremål och därmed blivit utställda. I Philadelphia 1876 blev även föremålen omskrivna i en artikel, dessvärre dock sedda som basala. De förstod inte hur de kunde användas för teceremonin. Det exotiska Japan som visionerades var inte det som visades. Den japanska konstens

¹⁹⁷ Lambourne 2005: 17

¹⁹⁸ Chiba 1998: 3

¹⁹⁹ Chiba 1998

²⁰⁰ I London kom även den japanska modernisten Fukuzawa Yukichi (福澤諭吉) att närvara.

²⁰¹ Stavenow-Hidemark 2001: 81; Lambourne 2005: 27

²⁰² Morrow 2015

skillnad från väst kom att få några att kalla det ”estetisk barbarism”. Samtidigt fanns det de som såg positivt på konsten – de hade en känsla för det naturliga.²⁰³

Intentionerna hos Meiji-regeringen hade därmed inte varit att exotisera sig själva. För att skapa handel hade vardagligt te, *ryokucha* (緑茶), tidigt introducerats. De försökte även introducera det japanska sättet det dracks på, det vill säga utan mjölk och socker. I världsutställningen i Chicago 1893 satts det första caféet för japanskt te upp, och även i St. Louis 1904 försöktes det göras likadant. I det senare fallet kallade man caféet 金閣寺喫茶店 (*Kinkakuji kissaten*).²⁰⁴ De spelade medvetet på det exotiska genom att låta ”Geisha Girls”, klädda i kimono, servera te till besökare. Tillställningen som kom att dra till sig mycket uppmärksamhet från besökare och tidningar,²⁰⁵ gjorde ingen nytta i att försöka ändra bilden på Japan i väst.

De japanska teföremålen skulle, trots försöken från den japanska regeringen, inta en betydande plats hos samlare av japansk konst i Europa. Imais Yūko studie över franska samlares föremål visar på en övergång från porslin till keramik. ”Raffinerad exotism” skulle från 1870-talet övergå till en smak med specifika intressen under mitten av 1880-talet och framåt. Under 1850- och 1860-talen hade det för att utveckla flottan främst varit porslin som attraherat köpare. Detta ändrades dock från 1880-talet då teskålarna blev de mest numerära föremålen i samlingarna. Enligt Imai var det kulmineringen av *japonisme* som väckte samlare till det ”estetiska värdet” av chanoyu föremål.²⁰⁶

Japonisme kom också att påverka oss i Sverige. Bland annat fanns det en affär i Stockholm med namnet Japanska Magasinet som sålde just japanska föremål. Under det följande decenniet öppnades även en affär med namn Sub Rosa, även den i Stockholm, och började sälja japan-influerade engelska föremål – ”anglo-japonisme”. Det kom även andra typer av influenser såsom tapeter och design i menyerna. En av de mest kända svenska målarna, Carl Larsson, blev också influerad av Japan. Enligt Elisabet Stavenow-Hidemark härstammade inflytandet inte från Japan utan kopplar det till en omväg via västerländska källor, till exempel den franska tidskriften *Le Japon Artistique* 1888–90.²⁰⁷

2.7 CHANOYU, EN KORT HISTORISK ÖVERBLICK

Teet kom till Japan redan under 700-talet men efter hand som eliten i landet avskärmade sig från Kina dog även tedrickandet ut. Starten för japanskt tedrickande blir därför mycket senare. I slutet av 1100-talet kom munken Eisai tillbaka

²⁰³ Jackson 1992: 247–50

²⁰⁴ Café Kinkakuji. Kinkakuji är den Gyllene paviljongen, ett populärt i Kyoto. Dess korrekta namn är 鹿苑寺 (Rokuonji) och uppfördes av shogunen Ashikaga Yoshimitsu (足利義満) år 1397.

²⁰⁵ Kusumoto 2002: 161–163

²⁰⁶ Imai 2004

²⁰⁷ Stavenow-Hidemark 2001

till Japan efter en resa till Kina. Han hade med sig grunden till den japanska zenbuddhismen tillsammans med en hälsobringande dryck och en text om nytan av att dricka te, *Kissa Yōjōki* (喫茶養生記).²⁰⁸ Zenbuddhismen som Eisai (英西; 1141–1215) förde med sig skilde sig från andra sekter²⁰⁹ i Kyoto och han såg sig tvungen att söka stöd hos shogunen i Kamakura.²¹⁰ Legenderna säger att han mötte shogunen och kurerade hans baksmälla med en kopp te. Zenbuddhismens tro på de egna möjligheterna, att ingen rädsla för döden skulle kännas, samt karma, tilltalade krigarklassen. Sektens inflytande spreds över landet och kom att få mycket stort inflytande, även på japansk kultur. Teets intågande i samhället var däremot inte bundet till någon religiös aktivitet – de använde den istället som en uppiggande dryck innan meditation – utan kom att gå en annan väg. Teet kom att användas som dryck vid både sociala sammanhang och som en tävlingsform. I teturningarna (闘茶; *tōcha*) gällde det för deltagarna att känna skillnad från riktigt och falskt te. Det ”riktiga teet” (本茶: *honcha*) var det som kom från Uji (宇治) där Eisai planterat de frön han tog med sig från Kina. Det ”falsa teet” (非茶; *hicha*, litt.övers. icke-te) kom från en annan plats än Uji. Med tiden kom deltagarna även att satsa stora summor på detta.

Under 1400-talet hade ett mer ceremoniellt utövande tagit överhanden. Under Ashikaga shogunatet²¹¹ kom serveringen att bli mer formaliserad. Från shogunens hov spreds utövandet till handelsmännen. Grunden till det som blivit chanoyu idag startade med Murata Jūkō²¹² (村田珠光; 1423–1502). Hans var munk vid templet Daitokuji²¹³ (大徳寺) i Kyoto under zenbuddhisten Ikkyū (一休), men flydde till handelsstaden Sakai (堺) när Ōnin-kriget bröt ut 1467.²¹⁴ Den stil som började utvecklas kallas idag för *wabicha* (侘茶)²¹⁵ och det finns även de som tilldelar zenbuddhismen en stor betydelse för dess tidiga utveckling.²¹⁶

²⁰⁸ En förteckning över hur man vårdar och behåller hälsan genom att dricka te (övers. Mats Norve-nius). I Ottosson & Ekholm 2007: 109 har jag använt mig av en annan översättning: ”Noteringar om teets läkande effekter”. Mats översättning är däremot att föredra.

²⁰⁹ I avhandlingen kommer de olika grenarna/skolorna inom buddhismen att nämnas som sekt i brist på annan lämplig term. Termen representerar här en neutralt värderad gren/skola inom buddhismen och inte den annars mer vardagliga definitionen om en grupp som extrem, eller kraftigt avvikande från övriga.

²¹⁰ De buddhistiska sekterna under perioden kan delas in i två grupper, *ta-riki* (他力; annan kraft) och *ji-riki* (自力; egen kraft). Zenbuddhismen tillhörde *ji-riki* medan de övriga av betydelse - tex Jōdo (浄土) och Nichiren (日蓮) - tillhör *ta-riki*.

²¹¹ Ashikaga shogunerna regerade från 1336–1572, även om de nästan var helt maktlösa från 1477.

²¹² En annan vanlig transkribering av hans förnamn är Shukō.

²¹³ Det avslutande *ji* i namnet står för templet men kvarhålls då det är vanligare än att säga ”Daito-ku-templet”.

²¹⁴ Ōnin-kriget varade mellan 1467–77 och anses vara starten på Sengoku-perioden (戦国時代) – de krigande staternas period.

²¹⁵ För mer om *wabi* i chanoyu, se Torniainen 2000

²¹⁶ Covell & Yamada (1980) skriver att det var Muratas lärare Ikkyū, och inte Murata som utvecklade den nya stilen: ”it required more than average intelligence to enhance the possibility of tea drinking with both Taoism’s attitude of fusion with nature and Zen philosophical overtones.” (Covell & Yamada 1980; 197)

Zenbuddhismens inflytande ska däremot inte förbises helt, då även Muratas lärjunge och efterföljare Takeno Jōō (武野紹鷗; 1502–1555) skolades i zenbuddhismen. Takeno var en av många handelsmän i Sakai och utövandet kom att inta en central plats i det sociala umgänget även här.²¹⁷ Chanoyu blev ett sätt för handelsmännen att möta krigsherrar och diskutera affärer. En man som skaffade sig stora handelsfördelar var Imai Sōkyū (今井宗久; 1520–1593) som förutom att han understödde Oda Nobunagas militära företagande också fick stöd att bedriva handel i de erövrade områdena.²¹⁸ En handelsman bland många var Sen no Rikyū (千利休; 1522–1591).²¹⁹ Han var lärjunge till Takenō och kom att bli den lägsta av tre temästare hos Oda Nobunaga.

Oda Nobunaga (織田信長; 1534–1582) är den första av tre krigsherrar som enade Japan under slutet av 1500-talet.²²⁰ Han följdes av Toyotomi Hideyoshi (豊臣秀吉; 1537–1598) och slutligen Tokugawa Ieyasu (徳川家康; 1543–1616). De tre kom att ha skilda bruk och relationer med chanoyu. Oda hade ett stort intresse för teföremål och kom även att använda chanoyu som ett medel att visa favoritism. De som visade mod och framgång på slagfältet kunde få möjligheten att lära sig och delta i *chaji* tillsammans med honom. Han förrådes sedermera av Akechi Mitsuhide (明智光秀) 1582, och tvingades begå självmord vid Honnōji (本能寺) i Kyoto. Ett politiskt vakuum följde då även den äldre sonen hade dödat samma kväll som sin far och därmed skaffade sig Toyotomi Hideyoshi ett politiskt övertag. Han kom att överta styret, delvis genom att döda Akechi delvis genom att utmanövrera andra motståndare politiskt eller militärt. Under Toyotomis styre fick Rikyū en betydande plats.²²¹

Chanoyu kom att ta en stor position inom politiken under Toyotomis tid. Rikyū var den enda temästaren för honom och hade därmed stort inflytande. Synen på chanoyu var de två dock inte enade om. Rikyū eftersträvade det enkla och rustika tillhörande de estetiska begreppen *wabisabi* (侘寂), som har inflytande än idag. Han började bland annat stödja inhemska krukmakare framför kinesiska och ökade därmed det symboliska värdet av att använda dem i chanoyu. Toyotomi var mer ute efter storslagenhet och prakt och skapade ett tehus, samt föremål, klätt i

²¹⁷ Det har till exempel nämnts i Varley & Elison (1981: 212) att man behövde studera chanoyu för att bli accepterad som handelsman i staden.

²¹⁸ För mer om Imai Sōkyū, se Watsky 1995.

²¹⁹ Sen Rikyū brukar ofta nämnas som Sen no Rikyū i Japan. Det är annars främst personer ur äldre tider som brukar ha kvar ett *no* mellan efternamn och förnamn i vardagligt tal.

²²⁰ Japan var egentligen enat redan 1592 med Hōjōs fall för Hideyoshis styrkor. Då han inte lyckades överföra makten till sin son efter hans död, kastades landet åter in i konflikt vilket medförde att Tokugawa Ieyasu kunde etablera sig som shogun 1603.

²²¹ Vanligtvis används endast efternamnet för japanska namn men Rikyū är mest känd som så. Han fick namnet på ålderns höst innan han arrangerade chanoyu hos kejsaren för Toyotomi Hideyoshi. Det var hans namn som buddhistmunk då han inte kunde möta kejsaren som en gemene man. Han var mest känd som Sōeki (宗易) under sin levnad.

bladguld som han kunde ta med sig på resor och militära kampanjer.²²² Inför det stora temötet vid Kitano 1587 (北野大茶会; *kitano daichakai*), kungjorde Toyotomi att de som inte deltog inte längre heller kunde kalla sig *chajin* (茶人).²²³ Han sökte en dominerande plats även inom chanoyu och tog, egenmäktigt, till sig makten att bestämma vilka som var *chajin* och vilka som inte var det.

Det var även under Rikyūs levnadstid som européer skulle komma till landet. Det var portugiser som främst skulle bedriva handel med japanska krigsherrar med hjälp av Jesuiter.²²⁴ Under Alessandro Valignano, visitor för jesuiternas mission i Kina och Japan, anpassades sättet jesuiterna skulle förhålla sig till det japanska samhället – till exempel lära sig japanska och klä sig i kläder gjorda av siden.²²⁵ Det infördes att varje residens skulle ha ett terem. Besökare skulle visas in här och bjudas på en kopp te, kvalitén valdes efter besökarens status, medan en jesuit hämtades. Från det rummet fick vare sig eld eller vatten tas ut utan tillstånd, inte heller fick rummet användas för vila eller förströelse.²²⁶

Bland Jesuiterna var det inte många som lärde sig chanoyu eller ens hade ett större intresse för den. Den enda, mig veterligen, som skrev om det var João Rodriguez. Däremot kom det att finnas krigsherrar som både döpte sig och utövade chanoyu. Den mest kända är Takayama Ukon (高山右近; 1552–1615) som även var en av Rikyūs lärjungar. I nutid har det skrivits om att kristendomen haft inflytande på chanoyus utveckling. Yamada Muan (山田無庵) har till exempel gjort antagandet att Rikyū döptes och blev kristen. Akatani Yoshio har även antytt till att Rikyū tog inspiration från den kristna mässan även om han inte döptes.²²⁷ Ett argument som Yamada lade fram är att samma kopp i nattvarden delades mellan deltagarna, såsom när deltagarna dricker tjockt te i chanoyu. Detta är historiskt inkorrekt då katolska kyrkan inte delade med sig av vinet, utan endast oblater till deltagare sedan 1400-talet. Andra exempel är vinkningen av *chakin* (茶巾) och en målning där Rikyū antas vara en man på bilden med en rosenkrans i handen. Det finns inga funna troliga bevis för att Rikyū skulle ha varit kristen, men han umgicks i kretsar där både Jesuiter och kristna krigsherrar fanns.

Rikyū tvingades begå självmord på order av Toyotomi själv. Det finns många teorier om just varför så skedde men det troligaste är en politisk maktkamp en trolig orsak.²²⁸ När Toyotomi själv gick bort i sjukdom närmare ett decennium

²²² En kopia på det gyllene teremmet kan ses i Kanazawa. (<https://www.hakuza.co.jp/shop/honten/>; 2018-10-18)

²²³ "Temän" motsvarar det japanska ordet *chajin* – en utövare av chanoyu.

²²⁴ Mer om den perioden, som kallats det kristna århundradet, kan finnas i bland annat Ottosson & Ekholm 2007: 127–38, Boxer 1967 och Fujita 1991.

²²⁵ Den första jesuiten i Japan, Francisco Xavier som även var en av grundarna till orden, förstod att han inte blev tagen på allvar förrän han först bytte sina kläder till silkeskläder.

²²⁶ Shütte 1980

²²⁷ Yamada (1995) resp. Akatani (1992)

²²⁸ Varley & Elison (1981: 221) nämner en staty som restes vid templet Daitokuji av Rikyū skulle vara så stor att till och med Toyotomi var tvungen att gå under. Watanabe (1940: 660–61) nämner

senare, överlämnade han makten till ett regentråd till dess att hans son Hideyori (豊富秀頼; 1593–1615)²²⁹ var gammal nog att ta över. Försöket att bibehålla makten inom familjen misslyckades när Tokugawa tog den genom slaget vid Sekigahara (関ヶ原合戦) 1600 mot Ishida Mitsunari (石田三成; 1559–1600), en annan framstående medlem av regentrådet. Tokugawa Ieyasu blev shogun 1603 och förklarade kristendomen förbjuden 1614, kanske för att hindra sina motståndare från att skaffa sig assistans från Europa.²³⁰ Alla utländska skepp skulle anlägga vid ön Dejima utanför Nagasaki. Av de europeiska nationerna var det endast holländarna som togs emot. Tokugawa-perioden som varade fram till mitten av 1800-talet var absolutistiskt i många avseenden och innebar hård kontroll. Temästare fortsatte tjäna läns herrar men deras politiska makt och möjligheter hade dessvärre minskat. Teföremålen fortsattes att, likt 1500-talet, användas som belöningar. Istället för att ge land eller titlar kunde värdefulla föremål överlämnas. Rikyūs inflytande efter hans död är inte så stort och det finns andra som fortsätter utveckla chanoyu. Under 1700-talet tas åter Rikyū upp och det är från den här tiden som legenden formades.

Under Edo-perioden kom de tidigare temästarna att ändra sin status från instruktörer till specialister. De blev en del av administrationen och även om det officiellt blev en sänkning i status var så inte alltid fallet. De skulle vara tillgängliga för att bereda te till den närmsta eliten. Även om deras tillgängliga stipendium – motsvarande lön då de tillhörde samurajklassen – var låg, gav närheten till eliten dem tillgång till både kontakter och information. De kunde därmed också få gåvor vilka medförde ett drägligt, om inte till och med lyxigt, liv.²³¹

Chanoyu kom att bibehålla en statusfylld position under Edo-perioden. Till exempel kvarstod seden att ge teföremål som gåvor till läns herrar för lojal tjänst. Chanoyu kom att bli en integrerad del av det sociala livet, både vid officiella tillställningar såväl som mer privat. Med inflytandet av väst och shogunatet ersatt av Meiji-oligarkerna fann de som tidigare livnärt sig på chanoyu att stå utan stabil ekonomisk inkomst. Även i Kyoto var industrin, både te- och föremålsproduktionen, en integrerad del av ekonomin och de kom att känna av Meiji-periodens förändring hårdare än de gjorde i till exempel Tokyo.²³²

att Toyotomi eftersökte Rikyūs dotter som konkubin och att Rikyū ska ha använt sin position för ytterligare ekonomiska och/eller politiska fördelar. Yamada (1995: 116), som ansåg att Rikyū var kristen, har skrivit att han inte ens begick självmord.

²²⁹ Han var ett potentiellt hot mot Tokugawas styre. För att förhindra att han blev en symbol för motståndet mot shogunatet, belägrades och besegrades Osaka-borgen där han bodde i två belägringar, vintern 1614 och sommaren 1615.

²³⁰ Screech 2012

²³¹ Oshikiri 2012: 48–61, 81–94

²³² Oshikiri 2012: 53–58

2.8 CHANOYU EFTER ÖPPNANDET 1854

Chanoyu kom att gradvis återta positionen i eliten och som ”finkulturen” i Japan under Meiji-perioden. Men för telärare under 1870-talet var livet annorlunda från vad det varit ett decennium tidigare. För att få levebröd var de tvungna att söka sin inkomst, bland annat genom att visa utförandet vid utställningar eller undervisa måltidsetikett till döttrar i de rikas familjer. Även teföremålen kom att tillsammans ses som en symbol av den tidigare militärraristokratin, deras värde hade skarpt sjunkit sedan Edo-perioden. Inför världsutställningen i Wien 1873, hade japanska regeringen blivit inbjudna att ställa ut. Sano Tsunetami (佐野常民) som översåg förberedelserna hade en vision om att ställa ut japanskt hantverk, främst keramik, för att skapa exportmöjligheter. Däremot kom utställningen snarare präglas av den rådfrågade Siebolds förslag om att imponera genom att visa stora ting.²³³

Vid olika byggnationer för den nya såväl som gamla yttersta eliten, däribland kejsarfamiljens medlemmar, uppfördes tehus. Det var endast en liten grupp som tilläts delta i bjudningarna. Med tiden kom även de rika att visa sin ekonomiska position genom att ha visningar av sina dyrbara föremål som en del av temötena. Men det fanns även de som försökte bibehålla chanoyu som något exklusivt, där det inte var en fråga om att uppvisa dyra konstverk utan att istället vara kvar i chanoyus rätta natur.²³⁴

Under 1880-talet kom instruktörer fortfarande att, enligt mantalsskrivnings-systemet vara klassade som ”underhållningsinstruktörer” vilket inte medförde någon vidare status i samhället. Samtidigt var det även under 1880-talet som den nyuppkomna industrielite fann ett möte med den militära och politiska eliten, just genom intresset i chanoyu. Mot slutet av samma period kom även teföremålen att åter ställas ut och visas upp. I Kyoto 1888 tilläts till exempel antika föremål uppvisas vid de årliga utställningarna som tidigare endast varit begränsade till den samtida produktionen. Det estetiska intresset för föremålen såg åter igen dagens ljus.²³⁵ Det kan även vara värt att koppla det samman med det ändrade intresset hos samlare i Europa. Imais tidigare nämnda studie visade på att det var just under 1880- och 1890-talen som keramik, främst teskålar, ersatte porlinsföremålen. Hon argumenterade för att det var *japonisme* som bidrog till skiftet,²³⁶ men i ljuset av Oshikiri Takas återgivning av det samtida ökade intresset i Japan ha bidragit till samlingarnas förändring. Ett ökat intresse för Japan bidrog till ökad tillgänglighet för samlare. Ytterligare en faktor för att stärka argumentet står att finna i det sociala samröret mellan den japanska och västerländska eliten i Japan.

²³³ Oshikiri 2012: 66–68, 75–79, 90–92

²³⁴ Oshikiri 2012: 150–156; Oshikiri 2013: 25–36

²³⁵ Oshikiri 2012: 103–09, 136–137

²³⁶ Imai 2004.

Från slutet av 1880-talet börjar vi finna västerlänningar som inte bara deltog i chanoyu-tillställningar, utan även tog lektioner. Den franska delegationen 1888 satte till exempel upp ett hus i japansk stil, med japansk trädgård och terem. Intresset för den japanska kulturen sägs stå bakom valet. Främst de de västerländska fruarna som lärde sig utförandet, och vid tillställningar mötte de motsvarande japanska. Hustrurna från respektive grupp kom sedermera att finna en plats att mötas genom just chanoyu. Det fanns därmed nätverk genom chanoyu mellan den japanska eliten och västerländska motsvarigheten i landet redan på 1890-talet. Under den första tiden efter sekelskiftet fanns det även de som hade anordnat chanoyu för att underhålla utländska gäster.²³⁷ Ett bidrag från det mötet var det speciella bordet som tillkom under perioden. Än idag används det anpassat för att kunna utföra chanoyu sittandes på en pall istället för golvet som det traditionellt görs.

Mot slutet av Meiji-perioden, och början på nya seklet, hade chanoyu åter nått en betydande status. Föremålen sågs åter som konstverk, och chanoyu blev en självklar plats för socialt möte. Chanoyu började även att ses som ett sätt att representera Japan:

*At the end of the Meiji era, the practice of tea was represented as one of the sources of the civility, tradition, authenticity, as well as the legitimacy of the Empire of Japan, its industry and people, especially when demonstrated to a foreign audience. Tea practice could no longer be an elitist culture, dominated and monopolized by the elite as it was at home.*²³⁸

En annan viktig förändring i utövandet av chanoyu är övergången från främst manliga till kvinnliga utövare i främsta hand genom införandet av chanoyu som skolämne för flickor. Kvinnliga utövare har däremot funnits även redan under Edo-perioden, vilket inte nämns särskilt ofta ens i nutida historietexter.²³⁹ I mötet mellan Japan och väst fanns, som ovan nämnt, japanska kvinnliga deltagare. Ser vi till nutida utövare är kvinnorna dominerande även om det fortfarande är uteslutande män i den yttersta toppen.²⁴⁰

Det nämns ofta att en del av flickornas skolundervisning, vilket var en viktig faktor inte bara för temästares överlevnad, utan även för chanoyus plats i samhället. Staten bidrog till att feminisera chanoyu, då den användes som undervisning i etikett för kvinnor inför giftermålet. Oshikiri hävdar att den bilden inte är helt korrekt. Trycket att lära ut chanoyu till flickor kom snarare från samhället då familjerna inom eliten såg det nödvändigt. Vidare var antalet deltagare i skolundervisningen – dåtida motsvarande gymnasieundervisningen där chanoyu fanns på schemat – mycket lågt. Så sent som 1905 var deltagandet lägre än var tjugonde

²³⁷ Oshikiri 2012: 148–150, 157; Oshikiri 2013: 36–38

²³⁸ Oshikiri 2012: 184

²³⁹ Corbett 2006

²⁴⁰ Kato (2004: 1) nämner att i nutid så är 90 % av utövarna kvinnor.

flicka, vilket dock kom att öka till vart fjärde i mitten av 1920-talet. De flickor som obligatoriskt blev undervisade i chanoyu kom därav från familjer tillhörande antingen den äldre eller yngre eliten – men en begränsad mängd oavsett.²⁴¹ Chiba Kaeko hävdar att Urasenke (裏千家) var den första skolan som öppnade för kvinnliga lärjungar.²⁴²

Utvecklingen av chanoyu under tidigt 1900-tal, hade tagit vid med Sen Gengensais (千玄々齋) petition 1872.²⁴³ Han föreslog chanoyu, eller teets väg, som en moralisk ledstjärna för att sammanföra folket, men visst egenintresse som skattelettnader kan funnits med. Med undervisning i teets väg kom bland annat lojalitet, återhållsamhet och vördnad för de äldre att resonera med det kejsrerliga edikt, 教育に関する勅語 (*Kyōiku ni kansuru chokugo*²⁴⁴), som gavs ut 1890 för att vägleda japansk utbildning. Det var däremot främst under 1930-talet som den japanska staten aktivt sökte använda den japanska kulturen, och då inte nödvändigtvis chanoyu, för att propagera positiva bilder av Japan utomlands, men samtidigt också att skapa en ”japansk identitet” hemmavid. Det inhemska arbetet tog vid främst från 1937 och varade även under krigsåren. Här kom teskolorna inte bara att ha inflytande utan även ta aktiv del i arbetet. Ett exempel är Sen Genshitsu (千玄室; 15:e stormästaren i Urasenke) som serverade te till de unga piloterna inom special-attackstyrkorna (特攻隊, *tokkōtai*), vilka numera är mer kända som *kamikaze* (神風). Istället för att själv få delta i ett uppdrag blev han tilldelad att iklä sig rollen ”representant” för Japan i avskedet inför det (troligtvis) sista uppdraget som de unga männen gav sig ut på.

Men chanoyu dominerades inte bara av de formella skolorna, ven bland eliten fanns de som utövade det utifrån egna villkor, estetiska sinnen och känslor. Medlemmar inom politiken och finansvärlden kallas ofta för *sukisha*²⁴⁵ (数寄者). De var fristående från skolorna och kom inte att domineras av sen-skolornas system.²⁴⁶ De två kanske mest framträdande tidiga *sukisa* under Meiji-perioden, båda från Mitsui, var Takahashi Yoshio²⁴⁷ (高橋義雄) och Masuda Takashi (益田孝). Den första är med känd som Takahashi Sōan (箒庵) där Sōan var ett namn han tog senare. Masudas namn för te, Donnō (鈍翁), är däremot inte lika använt

²⁴¹ Oshikiri 2012: 13–19

²⁴² Chiba 2010: 92–93

²⁴³ Gengensai (1801–1877) var den 11:e stormästaren för Urasenke-skolan. Sen no Rikyūs barnbarn, Sen Sōtan (千宗旦; 1576–1658) delade sitt arv mellan tre söner vars skolor än idag har sitt namn från delningen. Omote-senke (egendomens främre del), Ura-senke (egendomens bakre del) och Mushakōji-senke (Egendom på Mushakōji-vägen). De två första anses de största och mest inflytelserika i Japan idag.

²⁴⁴ Full text både i original samt nutida japanska finns tillgänglig på <http://chusan.info/kobore8/4132chokugo.htm>

²⁴⁵ Litterärt: person av förfinad smak.

²⁴⁶ Cross 2009: 79–80

²⁴⁷ För mer om Takahashi se Kumakura 1997: 22–30.

utan han refereras oftast som Takashi.²⁴⁸ Efter Takahashi slutade på Mitsui 1911 blev han *chajin* på heltid och skrev flera böcker om te. Det är för de här verken han är mest känd. Bland hans utgåvor finns främst *chakaiki*, 茶会記,²⁴⁹ såsom 東都茶会記 (*tōto chakaiki*; Anteckningar över temöten i Tokyo) i 13 volymer som även publicerats under tidigt 1900-tal.²⁵⁰ Det fanns några andra inriktningar såsom 近世道具移動史 (*kinsei dōgu idōshi*; Teföremålens rörelser under modern²⁵¹ tid) och 茶道讀本 (*sadō dokuhon*; Läsbok för sadō).²⁵²

Inom *sukisha* var det däremot inte bara framträdande representanter från politik- och finansvärlden som deltog. Ur de publicerade anteckningarna från temöten kan vi även finna representanter från andra grupper. Under tidigt 1900-tal kan vi också finna militärer, läkare och lärare utöver de tidigare nämnda. Under samma period finner vi även många kvinnliga deltagare.²⁵³ Dessa hade däremot inte någon framträdande position då det var svårt att finna några namngivna. Ett undantag är Masuda Takiko (益田多喜子²⁵⁴) som den 25:e november 1928 inte bara deltog, utan också höll i en tejudning där bland annat Takahashi och Masuda Katsunori (益田克徳) deltog. Katsunori var bror till Masuda Takashi och den som först introducerat Takahashi till chanoyu.²⁵⁵ Takiko kan ge ett vist sken över vilka kvinnor som deltog i sukishas tejudningar. Att fruar deltog vid bjudningar var nog inget undantag, vi vet till exempel att Fujiwara Ginjirōs fru Rokuko (禄子) lärt sig chanoyu,²⁵⁶ hon sägs även ha varit den bättre av de två.²⁵⁷ Takiko var däremot ingalunda ingift i Masuda-familjen. Hon kom från ”den flytande världen”²⁵⁸ där det fanns kvinnor kunniga i chanoyu. Hon var också älskarinna till Katsunori. De fick sedan en son som han erkände som sin. Hon flyttade in sonens hem och ingick därefter i Masuda-familjen.²⁵⁹ För *sukisha* var föremålen

²⁴⁸ För mer om Masudas liv, se Nakagawa 1997

²⁴⁹ I ”anteckningar över temöte” noterades bland annat alla föremålen och deltagares namn, en värdefull källa för forskare i nutid.

²⁵⁰ Takahashi 1914–1920, åter publicerad i redigerad form i fem volymer: Takahashi 2000.

²⁵¹ Modern tid i detta avseende är det som på japanska kallas kindai, och ses som tiden 1945 och framåt.

²⁵² Takahashi 1929 resp. Takahashi 1936. Den tidigare har även nypublicerats under senare tid: Takahashi 1990.

²⁵³ Saitō 2008a

²⁵⁴ Masuda Takiko (益田多喜子) ska inte förväxlas med Masuda Taki (益田多喜), maka till Masuda Takashi, och som också deltagit i chanoyu (Saitō 2008b). För mer om Masuda Taki, se Yoda 2015

²⁵⁵ Saitō 2008b

²⁵⁶ Shimoda 1949: 464–76. I ockupationsmaktens dokument för Fujiwara Ginjiro efter kriget står det angivet att hans fru varit en geisha (Case file 217. GHQ/SCAP records), men i Yoda 2015 står det att hon kom från Yui-familjen (由井家) ifrån, numera, Sakaiminatoshi (境港市) och inget om att hon hade varit en geisha.

²⁵⁷ Yoda 2015

²⁵⁸ Den flytande världen (浮き世; *ukiyo*) är en benämning på de kvarter där man fann både underhållare, i form av bland annat geishor och prostituerade. Kvarteren kallades i vardagligt tal för *hanamachi* (花街 eller 花町) eller *karyūkai* (花柳界). Områdena har givit upphov till bland annat erotiska träsnitt (浮世絵; *ukiyo-e*) som blev mycket populära i väst under 1800- och 1900-talet.

²⁵⁹ Kumakura 2004: 223–229.

en viktig del av själva utövandet av chanoyu. En bjudning var ett sätt att umgås på såväl som att visa sina samlingar. I sitt utövande och samlande kom många teföremål, historiska som samtida, att stanna kvar i Japan istället för att riskeras hamna i händerna på utländska samlare.

2.9 SVERIGE OCH TEDRICKANDE

Det Svenska Ostasiatiska kompaniet började importera te till Sverige under första halvan av 1700-talet. Teet var inte bara avsett för den svenska marknaden, utan smugglades även till England. Det svenska kompaniet hade tidigt ett hemligt samarbete med Ostendekompaniet,²⁶⁰ som tvingats sluta på grund av politiska påtryckningar. Mängden te som importerades ökade med tiden och tillsammans med det danska kompaniet stod de för en tredjedel av Kantons tehandel. Under mitten av 1700-talet bestod teimporten för mer än 80 % av lasten. Av den medförda mängden var det endast runt en tiondel som hamnade i Sverige.²⁶¹

Tedrickandet spreds runt om i landet som en findryck. Även Linné skrev om te och tedrickande,²⁶² en tid före hans lärjunge Thunberg kom att besöka Japan. Under 1800-talet och framåt kom te att befästa sin plats som en dryck i de borgerliga hemmen.²⁶³ Utanför var det kaffe, punsch eller annan alkoholhaltig dryck som gällde. Det var först efter andra världskriget som tedrickandet bredde ut sig i landet. Konsumtionen tvåfaldigas under 40- och 50-talen. Försöken att få fler svenskar att dricka te hade däremot redan börjat tidigare men effekten kom först senare. Efter kriget började svenskarna åka på språkresor till England samtidigt som teet blev billigare jämfört med kaffet. Tedrickandet har stadigt ökat med tiden även om kaffe förblir den dominerande drycken i Sverige än idag.²⁶⁴

Tedrickandet i Sverige, och även konsumtion och produktion, i slutet av 1800-talet presenteras i Walshs bok *Tea – its History and Mystery* (1892), samt delvis i ett japanskt verk, 『海外製茶貿易意見』 (*Kaigai seicha bōeki iken*; Åsikter om utländsk tehandel) några år senare, 1896.²⁶⁵ Walsh presenterar inget om chanoyu i Japan men hans värden om produktion och konsumtion bidrar till dryckens kontext. Teproduktionen i världen var koncentrerad till Kina som producerade fem gånger så mycket som Japan och Indien tillsammans. De tre ländernas pro-

²⁶⁰ Tillhörde det tysk-romerska riket och varade mellan åren 1720–1731.

²⁶¹ Müller 2008

²⁶² *Anmärkingar om Théé och Théé-drickande* (1746) och *Om bruket av varm och kall dryck* (1765). (Conradson & Conradson 1994: 19)

²⁶³ Spridningen av te har inte alltid skett utan motstånd. I USA, till exempel, kom William Alcott (1836) att skriva en text om teets negativa inflytande på kropp och sinne, speciellt för kvinnor. Te jämfördes med opium alternativt ett gift. Tesjukan (*tea disease*) bidrog till nervösitet och minskad egen vilja. Kaffet var lika så farligt att dricka, om än inte i lika hög grad.

²⁶⁴ Conradson & Conradson 1994: 15–39

²⁶⁵ Matsumoto 1896

duktion utgjorde ca 95% av världsproduktionen.²⁶⁶ Ser vi istället till värdena för konsumtion var det andra länder som dominerade. Det är inte mängden te som konsumeras totalt i ett land, utan per capita som visar spridningen. Överst på listorna var England och dess besittningar. De hade 5,94 *pounds* per capita, vilket översteg Kina (3,00) och Japan (4,00). Sverige hade endast en blygsam siffra på 0,03. Våra nordiska grannländer låg däremot på högre siffror – Danmark 0,37 och Norge 0,09. Slutligen uppskattade Walsh att medelkonsumtionen låg på 1,67. I ljuset av de siffrorna var tedrickandet inte särskilt utbrett i Sverige, om än högre än Spanien och Italien.²⁶⁷

²⁶⁶ Kina producerade 1 miljard *pound* te, Japan och Indien 100 miljoner vardera. De producerade tillsammans 1,2 miljarder *pound* av den dåtida totalproduktionen på 1,27 miljarder. (Walsh 1892: 237) 1 *pound* motsvarar ca 0,45 kg.

²⁶⁷ Walsh 1892: 237–41

CHANOYU I VÄST

Beskrivningar av chanoyu är lika varierande som antalet förmedlare. Förmedlarnas egna uppfattningar utgör grunden till det chanoyu som presenteras av dem. Enskilda förmedlare kan även influera andra efterföljande i deras process, såväl som att vara påverkade av andra före dem. Att i detalj studera varje enskild förmedlare vore ett omfattande arbete då varje persons bakgrund och erfarenhet bör ställas i relation till det som skrivits tidigare inom ämnet. Det är inte nödvändigt att liknande innehåll nödvändigtvis visar på en koppling, utan att deras erfarenheter eller upplevelser kan vara likartade. För att se till helheten av chanoyus introduktion i väst behövs en form av gemensamma perspektiv skapas. De bildar en struktur som förbinder chanoyu med sin omgivning, oavsett om det är dess placering i den egna japanska kulturen, eller som ett medel för att förklara dess syfte och orsak till läsare i väst. Grundstenarna för att förstå förmedlares syn på chanoyu utgörs av generaliseringar vilka representerar likheter mellan beskrivningarna. De fyra dimensionerna – exotism, estetik, religion och ceremoni – har formats från de tillgängliga källorna i väst och deras beskrivningar av chanoyu. Deras tillämpning på andra kulturella aktiviteter, även under deras samtid, bör vara begränsad.

Det historiska arvet till en förmedlare ska inte förbises. Medvetet såväl som omedvetet påverkas vi av det som skrivits innan. De olika förmedlarna behöver inte nödvändigtvis själva ha rest till Japan, därmed kan det inte förutsättas att de har erfarenhet av chanoyu när de beskrev den. Europas möte med Japan och chanoyu började redan på 1500-talet tillsammans med de missionärer som reste till Japan. Efter år 1639 och isolationspolitikens början var mötet begränsat till det holländska ostindiska kompaniet till och med Japans öppnande 1854. Kompaniet anställde inte bara holländare utan även folk från flera olika länder. Till exempel var ingen av de främsta skildrarna under perioden, ofta kallade de ”tre stora”, holländare. Både Engelbert Kaempfer under 1600-talet och Philipp Franz von Siebold under 1800-talet var tyskar, medan Carl P. Thunberg var svensk och kom till Japan under 1700-talet. Chanoyu kom inte att tillskrivas lika mycket

intresse eller status som den gjorde under samtiden, men det tidigare inflytandet ska därmed inte bortses. Snarare bör introduktionen av japansk teckultur under tidigare perioder ställas i relation till de som skedde efter öppnandet 1854.

3.0.1 Chanoyu och missionärer

Beskrivningen av chanoyu av västerländska förmedlare började redan vid slutet av 1500-talet. Jesuiterna, som stod för den mest framgångsrika missionen i Japan,²⁶⁸ lät chanoyu stå med i det första japan-portugisiska lexikonet. Den mest omfattande studien innan 1900-talet står en portugisisk missionär tillika jesuit för: João Rodriguez. Han kallades även för översättaren och nådde en unik position bland jesuiterna i Japan. Rodriguez hade kommit till landet som tonåring där han senare växte upp. Han kom att känna till Japan bättre än någon annan av missionärerna men skickades i exil till Kina 1611 där han omkom tre decennier senare.²⁶⁹ Hans bild och beskrivning är av vikt inte bara då det var den första, utan också det faktum att han skrev och var närvarande i Japan under en tid som de andra sedan kom att skriva om. Det var den tid då Sen no Rikyū levde.

Rodriguez texter har översatts och sammanställts av Michael Cooper. I texterna finns flera kapitel som beskriver chanoyu utan att Cooper lagt till nutida eller egna termer. ”Tea ceremony” nämns till exempel endast i sidhuvudet för kapitel 34 och 35 men inte i texten.²⁷⁰ En intressant aspekt av Rodriguez text är att han beskriver chanoyu som en föregångare från 1400-talet och att det finns något nytt under 1500-talet. Mellan de två sätten fanns det både likheter och skillnader.

Teet som dracks till vardags i Japan var, enligt Rodriguez text, teblad som malts till pulver.²⁷¹ Det som kom att utvecklas till och kallas chanoyu, härstammade från Ashikaga Yoshimasas (足利義政) temöten vilka hölls efter han abdikerat.²⁷² Rodriguez skrev däremot endast om att Yoshimasa hade ett smalt hus utrustat för att dricka te tillsammans med besökare. Det var Yoshimasa som började bjuda in speciella gäster. Han serverade och beredde teet själv, samtidigt som de samtade och han visade sina föremål för gästerna. Viljan att imitera hans bjudningar fick några att ta lektioner av honom. Det nya sättet spreds lätt då gäster sedan ”urgamla tider” bjudits på te. Hus byggdes för att hålla temötena i, likt Ginkakuji (銀閣寺; Silverpaviljongen), som Yoshimasa lät uppföra.²⁷³ Rodriguez avslutar även

²⁶⁸ Andra ordnar som kom till Japan under samma period var franciskaner, dominikaner och augustiner.

²⁶⁹ För mer om Rodriguez liv, se Cooper 1973: 11–24

²⁷⁰ Cooper 1973: 287–96

²⁷¹ Rodriguez bild av chanoyu härstammar från och kommer att användas för följande sidor om inget annat anges: Cooper 1973; 105–09, 250–96.

²⁷² Ashikaga Yoshimasa, 1435–90; reg. 1449–73, var den 8:e shogunen och han var bidragande till Önin kriget som splittrade Japan och Sengoku-periodens början.

²⁷³ Ginkakuji, färdigställt 1490, står ännu kvar i Kyoto. Ginkakuji ses inte som ett tehus utan, som namnet återger, ett tempel.

sin beskrivning med att återge värdet av föremålen som användes. Antalet som praktiserade chanoyu steg i större takt än föremålens antal, vilket resulterade i att värdet ökade och priset betalades för värdefulla föremål utan att pruta.

Rodriguez övergår i texten till den samtida chanoyu, kallat *suki* (数寄²⁷⁴), vilken utvecklades i handelsstaden Sakai. *Suki* beskrevs härstamma från ordet för eftertrakta (好く; *suku*). Lärare benämndes som *sukisha* (数寄者) och platsen där de bjöds på te för *sukiya* (数寄屋). I undervisningen kunde lärare göra förändringar utan att behöva förklara dessa för sina elever. Det förväntades att de själva skulle komma till insikt genom att studera läraren med egna ögon. Rodriguez gör därefter likheter med zenbuddhismen som lärdes ut på samma sätt, det vill säga imitera sin lärare. De ”hedniska” utövarna – ”pagan followers”²⁷⁵ – tillhörde alla den sekten.

*Although they imitate the Zenshū sect in this art, they do not practise any superstition, cult or special ceremony related to religion; for they have taken none of this from the sect, but imitate it merely as regards its eremitical seclusion and withdrawal from all dealings in social matters, its resolution and alertness of mind in everything, and its lack of tepidity, sluggishness, softness and effeminacy.*²⁷⁶

De icke-kristna utövarna tillhörde zenbuddhismen men chanoyu var inte något religiöst utövande. Rodriguez balanserar mellan att erkänna zenbuddistiskt inflytande och skydda kristna utövare, av vilka han personligen träffat flera. Utövandet hade även övergått till att ske i enkla hyddor innanför istället för utanför stadens murar. Det fanns en personlig utveckling kopplad till ens uppförande – nämligen renlighet, rustik enkelhet, och kunskap i allt *suki*. Rodriguez beskrivning återger chanoyu som ett socialt utövande med ett tillbakadragande från omvärlden, vilket mycket väl kan ha tilltalat munkarna i jesuitorden.

*The purpose of this art of cha, then, is courtesy, good breeding, modesty and moderation in exterior actions, peace and quiet of body and soul, exterior humility, without any pride, arrogance, fleeing from all the exterior ostentations, pomp, display and splendour of social life; instead, sincerity without any deceit as befits a hermit in the wilderness, honest and decent attire, with certain order, neatness and plainness in everything in use and in the house, in keeping with such calling. [...] This gathering and the other ceremonies carried out in an unpolished and rough way therein serve as an exercise of these things and as a setting for drinking cha. For this is the pastime of the hermitage and takes the place of the wine-drinking of solemn social gatherings.*²⁷⁷

²⁷⁴ Kan även skrivas 数奇. Termen *suki* var till en början inte begränsad till utövare av chanoyu, utan kunde även användas för till exempel utövare i poetiska former såsom *waka* (和歌) och *renga* (連歌). (*Sadōjiten* 1978: 304)

²⁷⁵ Till skillnad från kristna utövare av chanoyu.

²⁷⁶ Cooper 1973: 273

²⁷⁷ Cooper 1973: 274

Utförandet blir en fråga om tillbakadragande samtidigt som det är ett socialt möte. Även andra missionärer har nämnt chanoyu, om än själva platsen snarare än utförandet. Det som främst nämndes var renligheten, men också, enligt Frances Hiroki, ett erkännande av det estetiska i chanoyu.²⁷⁸ Likaså kom hos Rodriguez tedrickandet sekundärt och endast några få sidor används till att beskriva tillvägagångssättet.²⁷⁹ En viktig del av utförandet är föremålen som användes. I den äldre versionen hade de ett stort värde och i *suki* har en enklare stil utvecklats där även de fattiga kan bjuda gäster på te i enlighet med *suki*, det vill säga chanoyu, utan att spendera förmögenheter på värdefulla föremål. Den här stilen kallades *wabicha* – ”poor cha”. Men ”*hon-no-suki*” (本ノ数寄; det riktiga *suki*) var grunden och det genuina: “[...]his is the genuine and proper kind in which there must always be some costly item as the basis of the *suki*.”²⁸⁰ Utförandet skiljde sig inte åt, utan det var endast en fråga om värden hade tillgång till värdefulla föremål, alltså rikedom nog att kunna köpa dem. *Suki* hade utvecklats i den rikaste handelstaden i landet. Deras imitering av Yoshimasas chanoyu ledde också till vissa nackdelar:

*But because of what it imitated this suki, could not but be an imitation of poverty and lack of things, and this by its nature is unpleasant and despicable in the opinion of men. To avoid this drawback, then, they laid down two things in their suki [...] The first of these was extreme cleanliness. The second was for each person to try to obtain, according to his means [...] at least one [item], without paying any regard for their price and sparring no effort.*²⁸¹

Utförandet blir åsidosatt i synen på *suki* och kunde jämföras med vindrickande. Avsaknaden i att se tedrickandet som ett ceremoniellt utförande kan kopplas till en avsaknad att se vindrickande som en ceremoni. Termerna som används för chanoyu i sin helhet – chanoyu, *hon-no-suki* och *wabisuki* – återges i att han ser utövandet som en underhållning: ”entertainment of tea”.²⁸² Det var även en konstart – ”art of cha”. Endast den äldre stilen sågs som en ceremoni, inte det samtida *suki*.

Avslutningsvis kan det appliceras på den japansk-portugisiska ordboken (*Vocabulario da Lingoa de Iapam*) som publicerades 1603. Rodriguez roll i skapandet bör däremot inte förbises, tvärtom borde det snarare antas att han hade ett visst inflytande. I ordboken finns det flertal ord som tar upp te eller te-relaterade termer.²⁸³ Rodriguez har inte översatt dessa utan istället använt de japanska. Chanoyu

²⁷⁸ Hiroki 2013: 14–15

²⁷⁹ Kapitlet som beskriver utförandet är i sin helhet återgivet i appendix II.

²⁸⁰ Cooper 1973: 292

²⁸¹ Cooper 1973: 276

²⁸² Kapitel 32: ”Their manner of entertaining with the drink cha, and a description of cha and this ceremony so highly esteemed by the Japanese”; Kapitel 33: ”The General way in which the Japanese entertain with cha”; Kapitel 34: ”How guests are especially entertained with cha in the suki house”.

²⁸³ Jag har använt mig av en lista ord där tecknet för te uppkommer i ordboken. Listan är sammanställd av Fan Xiaomu (樊晔牧) inför hennes uppsatsarbete som framlades vid Daitō Bunka

översätts med två olika förklaringar, den första är den ordagranna översättningen: varmt vatten för te. Men ordet återges betyda det rum som chanoyu utfördes i. Alessandro Valignano, visitor för missionen, skrev om chanoyu med syftet att det var ett rum dit gäster först hänvisades och blev bjudna på en kopp. Betydelsen för den sociala uppgiften att bjuda gäster på te fick inflytande för missionsverksamheten till den grad att de införde det som en obligatorisk aktivitet.²⁸⁴

En samtida text som inte tillhör missionärernas, är Francesco Carletti's beskrivning. Carletti var en handelsman som gjorde besök i Japan 1597 då han även nämnde *cha*, teet.²⁸⁵ Han använder ingen term eller beskrivning som direkt härleds till chanoyu. Den finns dock närvarande. Det hade stor betydelse för sociala sammankomster och vart folk än begav sig bjöds de på, ”as a matter of custom to honor the guest”.²⁸⁶ Han nämner även tekrukor som användes för att lagra teet. De kunde köpas in billigt från Siam (nutida Thailand) eller Kina och sedan säljas dyrt i Japan där intresset var stort – troligtvis till utövare av chanoyu.²⁸⁷

3.0.2 Chanoyu och handelsmän

Under Japans isolation var det endast personalen tillhörande det holländska ostindiska kompaniet (VOC) av européerna som kom in i Japan. Antalet besökare som fick komma in i landet var begränsat och texterna få. Den mest skribenten under perioden är Engelbert Kaempfer.²⁸⁸ Han var i Japan 1690–1692 och först efter hans hemkomst skrev han embryot till *The History of Japan*. Den publicerades 1727, drygt tio år efter hans död först i engelsk översättning av John Gaspar Scheuchzer,²⁸⁹ och kom att bli ett standardverk för en lång tid framöver.²⁹⁰ Den svenske Carl Peter Thunberg kom till Japan drygt 80 år senare och hade säkert läst Kaempfers bok. Thunberg skrev mycket lite om tedrickandet i Japan, då Kaempfer redan ägnat flera sidor åt ämnet. Under 1800-talet kom resenärer även att ta med chanoyu-föremål tillbaka till Europa och ställa ut dem. Nedslag under perioden har gjorts för att visa på uppfattningen av chanoyu. Kaempfers bok *The History*

Daigaku (大東文化大学) 2011.

²⁸⁴ Ett terem var obligatoriskt för missionsresidens för att ta emot gäster. Mer om riktlinjerna för rummet, se Shütte 1985: 170–71. I förordet (Schütte 1985: xi) anges det att Valignano var en föregångare till Jesuiten Matteo Ricci i Kina som fått uppmärksamhet för sin anpassning till den kinesiska kulturen. Ricci har då följt de principer som Valignano fört fram.

²⁸⁵ Carletti 1965: 99–102. Det är en engelsk översättning från italienska.

²⁸⁶ Carletti 1965: 100

²⁸⁷ En annan som återgivit det är Jagor 1873.

²⁸⁸ Kaempfer (1651–1716) föddes i det tyska furstendöme Lippe, men kom att under sina levnadsår resa runt till många olika delar i världen. Han kom till Uppsala 1681 för studier och lämnade Stockholm 1683 i svenska rikets tjänst som deltagare i en delegation till Persien. Han hade en möjlighet att återvända med delegationen vilket kunde innebära en mer permanent tjänst i Sverige men valde sökandet efter kunskap. (Kaempfer & Bodart-Bailey 1999: 1–6)

²⁸⁹ Massarella 1995: 96–97. En tysk publication kom 50 år senare, 1777–79

²⁹⁰ Brujin 1999: 28

of *Japan*, artikeln om Cock Blomhoffs teföremål samt den korta återgivning av Siebold som var samtida med Blomhoff.

Kaempfer nämner två typer av te i Japan, där Rodriguez talade om ett. ”Koitsjaa” (濃茶; *koicha*), teblad malda till pulver och den andra tetypen som var ett ”tunnare te” – motsvarande *sencha* (煎茶) – och gjordes av en dekokt.²⁹¹ En tredje variant bryggdes av folk på landsbygden vilket gick längre än en vanlig dekokt. Han beskriver också te som en konstart: ”This art is call’d Sado and Tsianoi.”²⁹² Den senare termen av de två är en alternativ transkription av chanoyu. *Sadō* nämndes varken av Rodriguez eller i jesuiternas ordbok. Den konstarten jämförs med europeiska såsom fäktning och dans. Det finns också lärare som lär ut den till både pojkar och även, bör det noteras, flickor. Sättet att brygga teet på beskrivs mycket kortfattat och motsvarar egentligen bara blandadet av vatten och tepulver. Däremot går han igenom bryggningen av ”Bantsja” (番茶; *bancha*)²⁹³ i mer ingående detalj. Då omnämmandet av konstarten chanoyu följer direkt på beskrivningen av *bancha* ges en bild av att allt tebryggande innefattas inom chanoyu. Chanoyu blir därav inte ett sätt av flera att dricka te på, utan det enda sättet som det dracks på om än med olika varianter. Kaempfer går in mer ingående på teets bättre och sämre kvaliteter. Bland dess goda egenskaper var att det uppfriskar och underlättar matsmältningen, medan en dålig egenskap var att det hindrade andra mediciner ifrån att verka. Avslutningsvis nämns olika förvaringslådor och boxar för teet och föremålen, samt en teckning på några av föremålen som används.

Blomhoff hade varit i Japan och hjälpt till att undvika att deras utpost föll för engelska avancemang under Napoleonkrigen i Europa. 1817 hade det även kommit en önskan från Holland att samla in japanska föremål, och det blev en stor mängd som Blomhoff åter förde med till Holland. Bland dem fanns flera föremål till chanoyu. Blomhoff strävade efter att låta föremålen ställas upp i en kontext, snarare än att radas upp. Han hade även med sig modeller, en över hyllorna i förberedelserummet *mizuya* (水屋), samt en under pågående utförande.²⁹⁴

²⁹¹ Talar man om te inom chanoyu finns det två sorter, *koicha* (濃茶; tjockt te) och *usucha* (薄茶; tunt/svagt te). Båda sorterna är gjorda på tepulver då det är mängden te i förhållande till mängden vatten som avgör vilket det är, men också att man tar fram teet för den ena varianten eller den andra och därmed anpassar smaken.

²⁹² Kaempfer 1906: 239. Jag har använt mig av ett omtryck.

²⁹³ *Bancha* är grönt te, plockat senare, om än från samma buske som den mer kända sorten *sencha* (煎茶).

²⁹⁴ Brujin (1999) har endast med en bild av den tidigare modellen och såg formen av presentation som ett misslyckande. Blomhoff försökte visa en annan kultur genom den egna: "... the very comprehensiveness of these models shows up the limits of Western encyclopaedic representation, leaving the essence of chanoyu unexplained." (Brujin 1999: 31) Brujins egna syn på chanoyu ska inte bortses ur hennes resultat: "the theatrical mechanisms of chanoyu" (sid 31) och "The artful ambiguity and deliberate obscurity of chanoyu presented a considerable barrier to the outsider and novice." (sid 30). Hennes bild av chanoyu som en exotisk ceremoni i artikeln kan studeras lika väl som Blomhoffs utställda föremål.

Philipp Franz von Siebold²⁹⁵ räknas som en av de tre stora i Japan, tillsammans med Kaempfer och Thunberg, för sitt bidrag till den moderniserade utveckling i landet.²⁹⁶ Siebold förde även med sig stora mängder japanska föremål, vilka nu är ett fundament i holländska Rijksmuseum Volkenkunde.²⁹⁷ Han skrev däremot ingenting om chanoyu ens i sina resebeskrivningar.²⁹⁸ Det finns däremot en andrahandskälla till Siebolds syn då Fedor Jagor återger vad Siebold sagt till honom.²⁹⁹ För honom tillhörde utövarna av chanoyu ett hemligt sällskap och där just termen ”cha-no-yu” blir hans samlingsnamn för dem. ”Sällskapen” hade återinförts av Hideyoshi (nämnt som ”kejsare Taikosama”³⁰⁰) för att vänja folk som fallit under krigets destruktiva inflytande till fred och välstånd.

*Der Zweck der Cha-no-yu ist, den Menschen den Einflüssen des ihn umgebenden irdischen Treibens zu entziehen in seinem Innern das Gefühl vollkommener Ruhe herzustellen, ihn zur Selbstbetrachtung zu stimmen; sämtliche Gebräuche des Cha-no-yu sind auf dieses Ziel gerichtet.*³⁰¹

Syftet med Cha-no-yu är att undandra människan från inflytande av omgivande jordiska drifter, att i hans innersta producera en känsla av fullkomlig frid, att stämma honom till självransakan. Allt bruk av Cha-no-yu är riktat mot dessa mål.

Ur ett historiskt perspektiv är hans text fyllt av felaktigheter som bidrar till att skapa mystik med hemliga sällskap. Hans bild av chanoyu som ett medel för att lugna krigsherrar kom däremot att kvarstå i andra europeiska texter som följer nedan. Efter syftet var befast följer en kort och förenklad beskrivning av förloppet vid en beredning. Avslutningsvis nämns de gamla föremål, såsom teskålar och vattenbehållare, vilka ansågs vara dyrbarheter i Japan. Hur hans bild av den japanska kulturen formats i utställningarna av hans samling under 1830-talet faller däremot utanför den här studiens avgränsningar.

²⁹⁵ Siebold (1796–1866) föddes i Bayern och kom till Japan 1823 med uppgift att samla information om landet för VOCs räkning. Han kom att bli landsförvisad 1829 efter att japanska kartor upphittats i hans ägo, något som under den tiden var förbjudet. Hans omfattande samlingar av japansk kuriosa ställdes ut i Leiden och det skulle dröja flera decennier innan han åter kunde sätta sin fot på japansk mark 1859. (<http://www.sieboldhuis.org/en/about/siebold>; 2017-01-12)

²⁹⁶ I Nagasaki finns till exempel ett museum till hans minne, シーボルト記念館 (Siebold Memorial Museum).

²⁹⁷ Enligt museets hemsida är den samling av japanska föremål som den holländska staten köpte in av Siebold en av två som låg till grund för museet. De visades upp under 1830-talet och museet är världens äldsta etnografiska museum. (<http://volkenkunde.nl/en/collection-and-library>; 2013-07-01)

²⁹⁸ Siebold 1897

²⁹⁹ Jagor 1873: 136–37

³⁰⁰ Toyotomi Hideyoshi var aldrig någon kejsare, ej heller nådde han den åtråvärda titeln shogun. Han är ofta ihågkommen som ”taikosama” vilket härstammar från titeln Taikō (太閤) som han bar med det upphöjande artighetstillägget sama (様). Titeln innebar tidigare en regent-position men kom med Hideyoshi, när tillägget sama används, att enbart representera honom som person.

³⁰¹ Jagor 1873: 136

3.1 DE FYRA DIMENSIONERNA

Ur materialet för tidsperioden har de fyra dimensionerna formats likt generaliseringar och saknar därmed precisa definitioner. En enskild dimension kan klassificeras som svag respektive stark beroende på den mängd fokus eller värdering som förmedlaren lagt i att framhäva den. Vidare kan de även i vissa fall ses positiva eller negativa baserat på beskrivningens språkdräkt. Påverkade av sin omgivning kan beskrivningen erhållit en negativ bild utan att förmedlarens intention eller åsikt var sådan. Eventuella värderingar kan också anses medvetna och gjorda för att provocera. Till exempel har Yuzu Ota i sin biografi om Basil H. Chamberlain beskrivit hans texter som medvetet provocerande för att få läsare att reagera och tänka till.³⁰² Otas argumentation ses mer som en efterkonstruktion då de kulturella aspekter som ”provoceras” är de som räknas till de traditionella, såsom *nō*-teater och chanoyu, mer än de samtida. Det bör därför anses av vikt att separera förmedlaren från beskrivningen oavsett om en värdering är negativ eller positiv, medveten eller omedveten.

Relationen mellan dimensionerna är också öppen då flertalet kan bli synliga i samma text, till och med samma stycke eller mening. För att tas upp bör de anses som framträdande eller dominanta i presentationen. Det finns fall då en förmedlare endast gör korta uttalanden vilka kan hänföras till en dimension. Men i de fall de saknar en tydlig relevans med övriga avsnitt i texten kommer de att bortses. De kan initialt inte heller anses ha en inbördes rangordning då en eventuell måste skapas för varje enskild presentation. Varje förmedlare lägger olika mycket vikt vid olika delar i sin beskrivning. Även om två rangordningar kan jämföras med varandra, bör inte styrkan i respektive dimension jämföras med varandra mer än i fråga om dess styrka.

Dimension är vidare inte begränsade till det skrivna ordet utan kan appliceras på utställningar och andra presentationer såsom tehuset. Föremål kan klassificeras olika och i utställningen läggs tyngd vid dimensioner lika väl som det skrivna ordet. Hypotetiskt kan en konstutställning av chanoyu-föremål med fokus mot det estetiska balanseras ut genom att låta den tillhörande texten beskriva föremålets nyttobruk. Det utställda föremålet kommer ha en större vikt än det skrivna, då alla mottagare inte nödvändigtvis läser texten. Vidare kan föremål visas etnografiskt utifrån dess bruk vilket medför att dess estetiska dimension blir svagare.

³⁰² Ota 1998: 56–61

3.2 DEN VÄSTERLÄNDSKA SYNEN PÅ CHANOYU

Materialet som ligger till grund för följande avsnitt är de artiklar och böcker som publicerades på västerländska språk.³⁰³ Då det är språket och inte det geografiska ursprunget som avgör inkluderas de funna engelska texterna skrivna av japaner. I presentationerna av chanoyu finns en aspekt som separerats från de övriga för att beskriva eller översätta chanoyu till det egna språket – valet av term för att beskriva eller översätta chanoyu till det egna språket. Vald term kan även ses representativt för upplevelsen av chanoyu som en helhet. Termen är ofta omnämnd i titeln och därmed skapar och/eller förstärker mottagarens initiala uppfattning av chanoyu. I genomgången av materialet nedan kommer två författare att friställas och ge egna avsnitt – utöver de svenska som behandlas i följande kapitel. Dessa är Anna Berliner, vars verk är det mest omfattande av alla under denna period, och Fukukita Yasunosuke, författare av en presentation ämnad för västerländska mottagare. I den belyste han problemen med att beskriva chanoyu och översätta det som term. I undantag kommer de att tas med i de allmänna avsnitten.

3.2.1 Exotiserande dimension

Den exotiserande dimensionen motsvarar ett bredare mer allmänt perspektiv till skillnad från de övriga. Exotiserandet av chanoyu kan jämföras med huruvida framställningen är exotisk eller assimilerande – det vill säga att olikheter respektive likheter mellan japanskt och europeiskt tedrickande söktes – medan övriga dimensioner snarare skildrar en form av förmedlarens intention med sin framställning. Ett exempel är det vardagliga te-drickandet i Japan, eller rättare sagt frånvaron av det i beskrivningarna. Det gröna teet *sencha* (煎茶) kan genom sitt bruk ha påvisat ett tedrickande i Japan som motsvarat det europeiska svarta. Frånvaron av andra te-varianter utöver *matcha*³⁰⁴ är vanlig hos de flesta förmedlare, såväl de västerländska som japanska. Det tidigaste undantaget funnet är Matsumoto

³⁰³ Eventuella verk på östeuropeiska språk – vilket här inkluderar de slaviska, baltiska och de romanska (exempelvis rumänska) – har uteslutits. En grundläggande orsak är bristande kunskaper men det finns andra faktorer som inte ska förbises. Europa var kulturellt delat vilket medförde att västeuropeiska länder såsom England och Frankrike såg sig som förmer jämfört med östlänarna (Bakic-Hayden & Hayden 1992). I ingen av texterna som varit tillgängliga har nämnt samtida östeuropeiska texter. Det är också möjligt att även dåtida förmedlare var okunniga i språken. Sett till ett svenskt perspektiv är Trotzig den främsta förmedlaren. I hennes anteckningar finns flera artiklar och böcker angivna, även några som inte har hittats, men inga är på ett språk bortom de germanska. Det går därmed att argumentera för att introduktionen av chanoyu i västeuropa var utan inflytande från deras östliga motpart.

³⁰⁴ *Matcha* (抹茶) är det gröna teet som används vid chanoyu. Till skillnad från andra gröna teer torkas och mals teet ner till ett pulver som sedan vispas ut i varmt vatten. Vid inmundigande får man i sig bladet i kroppen och inte bara en dekokt. Det medför att de naturligt höga mängderna C-Vitamin, beta-karoten och koffein tas upp i kroppen. För att finna en lista över mängden koffein i *matcha* kan man besöka: <http://matchasource.com/health-benefits-of-matcha-tea/>

Kunpeis korta beskrivning från 1895 där han återger chanoyu som en form av normalt tedrickande då japanerna hade stort intresse för nöjen och ceremonier.³⁰⁵

Den första av två förmedlare som kan representera undantag till regeln är Arthur Gray.³⁰⁶ Han var ingen student av Japan, utan spenderade sitt liv från student till, lärare och föreståndare för Jesus College i Cambridge. Boken är snarare ett undantag till hans andra böcker om högskolans egna historia och Shakespeare. I sitt avsnitt om japanskt te vilar tyngden på det vardagliga teet snarare än på chanoyu. Dock har beskrivningen en exotiserande ton: ”The queen of teas in Japan is a fine straw-colored beverage, delicate and subtle in flavor, and as invigorating as a glass of champagne.”³⁰⁷ Gray nämner att det fanns två former av ”tea-parties” för gentleman och chanoyu var en av de två. Den andra var vanligt tedrickande. Skillnaden mellan dessa ses dock mer som en fråga om formalitet, då deltagarna i chanoyu var tvungna att följa de i striktaste reglerna. Den andra förmedlaren var Basil Chamberlain som i sin *Things Japanese* skapade ett uppslagsverk snarare än en monografi. Förutom avsnittet om chanoyu under titeln ”Tea ceremony” finns ytterligare ett avsnitt om te under den enkla titeln ”Tea”. Det senare avsnittet tar upp det te som dracks av lägre klasser och i ”tehus” – motsvarande kaféer – runt om i landet. Inom den allmänna beskrivningen av te omnämns bland annat teplantan, kostnad för olika teer samt exportmängden.³⁰⁸

Närvaron såväl som frånvaron av dagligt te kan komma att påverka mottagares uppfattning av chanoyu. Den enklare beredningen kan motsvara det dagliga te-drickandet i väst och därmed skapa en assimilerande ton, som inte nödvändigtvis utesluter ett exotiskt chanoyu. Likväl som det liknande bruket av te till vardags binder kulturer samman, förstärker den det annorlunda i chanoyu. Assimileringen kan även mildra det exotiserande inflytandet genom att uppfattningen av chanoyu till exempel begränsas till en mindre grupp – ett exempel är King Goodrich ”Tea clubs”.³⁰⁹ Goodrich skrev flera böcker, inte bara om Japan utan även om bland annat Hawaii och Kina. I sitt verk *Our Neighbors: The Japanese* (1913) skrev han ingenting om chanoyu, däremot om Formosa och Korea.³¹⁰ Frånvaron av nämnda likheter mellan japanskt och västeuropeiskt tedrickande förstärkte de exotiska

³⁰⁵ Matsumoto 1895: 120. I artikeln står hans namn angivet som ”J. Kumpéi Matumoto”. Det är troligtvis den Julius Kumpei Matsumoto (松本君平) som även skrivit introduktionen till White Trumbulls *The War in the East* (1895), samt 海外製茶貿易意見 (*Kaigai seicha boueki iken*; Matsumoto 1896). Jag kommer att använda mig av Matsumoto Kunpei enligt övrig transkribering för hans namn.

³⁰⁶ Gray 1903 [e-bok]. Boken finns tillgänglig på Gutenberg.org. <http://www.gutenberg.org/files/19392/19392-h/19392-h.htm>

³⁰⁷ Gray 1903 [e-bok]

³⁰⁸ Chamberlain 1905: 455-460; ”Tea ceremony”. Chamberlain 1905: 452-455; ”Tea”.

³⁰⁹ Goodrich 1888: 142; Anderson 1896: 81. Brinkley (1901: 268) använder också ”tea clubs”, men då som en referens för olika skolor.

³¹⁰ I fråga om Korea ansåg han att de hade mycket att tacka Japan för och att han helst sett Korea som en egen nation. Däremot hade annekteringen varit ”oundviklig och kanske det bästa för alla.” (Goodrich 1913: 235)

influenserna. Chanoyu, som en dåtida norm för tedrickande i Japan kan bidra till en förvrängning eller missuppfattning av japansk te-kultur. Det är tveksamt att ett mer vardagligt tedrickande i Japan inte var allmänt känt. Däremot medför det att chanoyu kan uppfattas vara representativt för ett allmänt tedrickande i Japan, då endast några få av förmedlarna hänför eller återger något om det. Ledtrådarna till svaret kan finnas i den allmänna uppfattningen av chanoyu i väst.

Som tidigare omnämnt var intresset i japansk konst-kuriosa stort i väst under den så kallade *Japonisme*-perioden. Intressets fokus på traditionell japansk konst kan mycket väl ha bidragit till att forma synen på chanoyu som en ting från förr, trots att utövandet fortsatte under Meiji-perioden om än i annan form. Den tidigare nämnda uppfattningen av chanoyu hos föregående missionärer och handelsmän hade mindre relevans till dess betydelse som konst. Det var snarare bruket, det etnografiska, som beskrevs och omnämndes. I sin samtid förändrades chanoyus position i den japanska traditionen, då främst om dem som utövade aktiviteten. Det är däremot endast några få av förmedlarna som beskrivit chanoyu för flickor eller kvinnor. Enligt Anna Berliner³¹¹ var deras skolning inte nödvändigtvis enbart en kulturell. I skolorna värderades chanoyu som en form av etikettlära mycket högt. Det nämns att om det varken fanns kök eller terem vid en skola skulle det senare prioriteras.³¹² Hennes kollega i psykologi, Marian Cox, framhävde kvinnornas dominans av utövandet i samtiden, då männen trappat ner på grund av industrialismen.³¹³ Bland de japanska författarna är detta synligare då Nitobé Inazo, 新渡戸稲造,³¹⁴ och Fukukita Yasunosuke nämnde undervisningen för flickor.³¹⁵ Matsumoto Kunpei såg det också som viktigt för högättade män och kvinnor.³¹⁶ I fotografen Takagi Teijiros fotobok är alla deltagare kvinnor, inkluderat värdinnan,³¹⁷ till skillnad från den film som Fukukita var inblandad i, se kapitel 3.5.2, där värden var en man. Ida Trotzig som skrev två artiklar i tidskriften *Idun* om den japanska kvinnan redogjorde mycket kortfattat om att

³¹¹ En judisk tyska och psykolog som skrev sin bok om te några år före hon flydde det ökande förtrycket i Nazityskland. För mer om henne, se 3.3.1

³¹² Berliner 1930: 2

³¹³ Cox 1915: 185

³¹⁴ Nitobé är kanske mest känd för sitt verk *Bushido* (1900) vilket inspirerade många nationer utanför väst efter det att Japan vunnit mot Ryssland 1905. Nitobé studerade vid 札幌農学校 (*Sapporo nō gakkō*; Sapporo lantbruksuniversitet, numera Hokkaidō universitetet) där han också konverterade till kristendomen. Han fortsatte studier ibland annat engelsk litteratur vid Tokyo Kejsarliga universitet innan han 1884 kom till USA. Där blev han kväkare och åkte till Halle universitetet i Tyskland för sin doktorsgrad innan han återvände till Japan. Han kom senare att delta i Japans delegation till Nationernas Förbund från 1920, där han också blev en av förbundets undersekreterare.

³¹⁵ Nitobé (1927: 109) skrev om undervisning i skolan som syftade till att lära ut uppförande och manéer. Fukukita (1932: 101–02) berättade om vad som undervisades vid en lektion. Även om det inte återges var den utfördes var det enbart flickor omnämnda i avsnittet. En bild insatt före kapitlet "Training in the etiquette of serving Powered Tea" visar en yngre kvinna sittandes i kimono under en lektion. (Fukukita 1932: sidan saknar paginering; är insatt före sid 99)

³¹⁶ Matsumoto 1895: 117

³¹⁷ Takagi 1907

även japanskorna lärde sig chanoyu.³¹⁸ Det ska heller inte förbises att Hjalmar Stolpe närvarade vid en lektion för flickor/kvinnor.³¹⁹ En intressant iakttagelse är Fujiwaras kommentar, om än för japanska läsare, att de som närvarande vid temötet i Stockholm 1939 trodde att det endast var kvinnor som utförde chanoyu utifrån sina erfarenheter från besök i Japan.³²⁰ Ett andra undantag kan bilden i den svenska översättningen av *Japan in der Welt* av Anton Zischka³²¹ vara. Här serveras åtta gäster, samtliga män, av en kvinna, som kan ha varit en *maiko* med tanke på klädseln.³²² Ett annat är Hermann Keyserling som närvarade vid ett temöte anordnat av geishor.³²³

Moderniseringen i Japan medförde två dominerande perspektiv för chanoyu vilka härstammade ur det västerländska elitistiska synsättet. I takt med att det japanska samhället och kulturen började likna det västerländska såg väst mot de traditionella, det exotiska, som skiljde sig från det egna. När chanoyu började bli vanligt i skolor för flickor fokuserade männen hellre på det historiska arvet. Chanoyu som något förgånget, vilket skapades efterhand i och med moderniseringen, formerade därmed en exotiserande dimension. Det är framför allt i de tidigare artiklarna som detta är mer framträdande.³²⁴ För Charlotte Salwey fanns det endast några få i Japan som fortfarande höll fast vid det gamla.³²⁵ Det fanns även de japaner som vidhöll samma syn då vi i kommentarerna till Charles Holme³²⁶ finner en Greve Mutsu³²⁷ som ansåg chanoyu vara en ting av det förgångna

³¹⁸ Idun 1901: 580–02, 696–97

³¹⁹ Se bild 5

³²⁰ Fujiwara 1942: 272. Det ironiska i kommentaren är det faktum att det var kvinnor som utförde chanoyu, trots att Fujiwara själv, samt Fukukita, närvarade, 1939. Då det skedde, var sen-skolorna en dominerande faktor för den japanska kulturpropagandan. Då de var skolade i Urasenke, till skillnad från Fujiwara och Fukukita kan han ha överlämnat uppgiften till dem för att på så sätt stärka den kulturella "homogena" bilden av Japan.

³²¹ Österrikisk journalist och författare, främst om energi och resor och flera av hans böcker har blivit översatta till andra språk. Han kom även att skriva positivt om det tredje riket, samtidigt som han undvek antisemitismen.

³²² Zischka 1936: 161. Den svenska översättningen har fått en mindre smickrande undertitel än dess tyska original: "Det gula världsproblemet" kontra "Die Japanische Expansion seit 1854".

³²³ Keyserling 1922: 227. Han var född i en del av Ryssland som idag är Estland, men flyttade till Tyskland och där grundade han Gesellschaft Für Freie Philosophie. *Österland och västerland* är en svensk översättning av hans kanske mest kända bok, *Resisetagebuch eines Philosophen*, om hans resor i Asien och Amerika.

³²⁴ James M. Dixon 1886; King Goodrich 1888; Harding Smith 1900 (bland kommentarerna); Augustus Franks 1906

³²⁵ Salwey 1899: 82. Brittisk etnograf och arkeolog. När Japan Society grundades 1892 var hon den enda kvinnliga medlemmen av 43. Hon kom att bli en förespråkare för japansk kolonialism nedvärderande både Ainu-folket – "The Ainu, Past and Present" (1911) – och folket på Formosa – "Formosa" (1911). (Inkster 2011)

³²⁶ Brittisk konstnär och konstkritiker med stort intresse i japansk konst såsom Utagawa Hiroshige (歌川広重) och Katsushika Hokusai (葛飾北斎), vilket därmed gör honom till en del av den brittiska *Japonisme*.

³²⁷ Det kan vara Mutsu Hirokichi (陸奥廣吉; 1869-1942). Uttalandet kommer från ett föredrag inför Japan Society i London, utgivet 1908. Hirokichi påbörjade en ambassadörtjänst i England 1907, och även om han bytte plats flertalet gånger innan han återvände till Japan 1910, är det fullt möjligt att han deltog vid Holmes föredrag.

oförenligt med 1900-talets tekniska utveckling, medan Holme själv året därpå var bara aningen mjukare – ”The Tea Ceremony is almost a thing of the past”³²⁸ – om än knappt märkbart med sitt ”nästan”. Ett estetiskt och filosofiskt inflytande fanns dock kvar och skulle inte försvinna så länge Japan fanns.³²⁹ En försvarare för att det skulle kvarstå står att finna hos japanske Takagi Teijiro. I inledningen till hans fotobok *The ceremonial tea observance in Japan* beskrivs chanoyu som en del av ”Old Japan”. Till de som trodde att de äldre traditionerna skulle försvinna besvarade Takagi att en liknande förändring inte hade skett hos andra kulturer.³³⁰

Även under 1930-talet kvarstod en viss syn på chanoyu som avtagande. Anna Berliner nämner att det fanns en fara med att det skulle göra det,³³¹ medan journalisten William H. Ukers ansåg att det nästan enbart fanns i det förflutna.³³² Ukers text ska dock ses med reservation då den framförallt bygger på äldre texter än egna observationer. En motsats till de två kan ses hos Sadler endast några få år tidigare:

*Japan is perhaps hardly less go-ahead now, but cha-no-yu, like No[-dance] and some other similar institutions, continuous to flourish more vigorously than ever.*³³³

Frånvaron av det vanliga drickandet kan delvis förklaras av just väst inställning till japansk kultur. Medvetenheten om tedrickandet i Japan bör ha varit vanligt förekommande redan under sent 1800-tal med tanke på den import som skedde då. Valet att ställa chanoyu separat utan relevans till dagligt te härstammar från synen på chanoyu som det förgångna och en del av elitkulturen, snarare än samhället som helhet. Vidare ska det heller inte förbises att många som läste de tidigare artiklarna redan tillhörde en elit i väst vilka var pålästa eller beresta. Charles Holmes text är till exempel baserad på hans föredrag som hölls för Japan Society. Däremot finns en det exotiserande effekt då Ukers, som publicerade sin bok *All about Tea* utgick från äldre texter. Enligt titeln allt om te tas upp. För Japans del var det främst ”glorifierandet” av teet i chanoyu. Riktad mot en bredare publik framställs Japan och dess tedrickande med mer exotism än assimilering.³³⁴

Slutligen ska ett komplext fall av exotiseringen tas upp. Marian Cox publicerade sin bok *Ventures in Worlds* 1915 där hon har med en längre beskrivning av sitt besök på en *chaji*. Boken innefattar även flera värderande åsikter i beskrivningen av teets, chanoyus, betydelse för Japan.³³⁵ De japanska ämnena upptog två kapitel i

³²⁸ Holme 1908: 45

³²⁹ Holme 1908: 181

³³⁰ Takagi 1907; paginering saknas

³³¹ Berliner: 1930: 2

³³² Ukers 1935: 361–64. Ukers var en journalist som startade *The Tea and Coffee Trade Journal*, och som redan 1922 skrev verket *All about Tea* motsvarighet för kaffe: *All about Coffee*.

³³³ Sadler 1929: 64

³³⁴ Ukers 1935: 361–78

³³⁵ Cox 1915: 167–192

boken där båda mer eller mindre var centrerade runt kvinnor. I det första kapitlet hävdas att japanska kvinnor var männens idealkvinnor.³³⁶ Den tydliga värderingen bestående av både glorifierade exotism och kritik kvarstod sedermera i synen på chanoyu. Likt Okakura kritiserade hon väst för att inte ta till sig Japans kultur utan bara intresserade sig för dess militära egenskaper och teknik. Hon kritiserade också det egna amerikanska och såg att de hade mycket att lära av Japan. Likväl kunde hon kritisera landets kvinnor. De förlöjligades att de inte kunde engelska, trots att hon blivit tillsagd att de visst kunde behärska språket. De retades även för sitt utseende då de uppfattades se absurda ut.³³⁷ Hennes ambivalens medför att hon är svårtolkad. I första hand är den japanska kulturen mer framgångsrik än den amerikanska, som har mycket att lära. Samtidigt talas det om kvinnorna på ett nedvärderande sätt, trots att de är de står utövandhet. Den exotiserande dimensionen har därmed drag av både en nedtryckande negativ ton och en positiv, mystifierande. I sin beskrivning av chanoyu hade hon tagit stort inflytande av Okakura – kanske inte gällande synen på kvinnorna – men det var inte fråga om estetik eller religion. Visst hade hon ett starkt drag av religiös dimension, men olik Okakuras. Det estetiska var också mer eller mindre frånvarande.

3.2.2 Estetisk dimension

Japonisme dominerade synen på Japan, via den kom många te-föremål till Europa att klassificeras som konstföremål, snarare än bruksföremål. Flera författare – Augustus Franks,³³⁸ Charles Holme, William Anderson och Robert Hobson³³⁹ – valde att beskriva chanoyu, även om det egentligen var japansk keramik som artikeln författades kring.³⁴⁰ I tre fall har således det estetiska lett dem till chanoyu, snarare än att föremålets estetiska värde togs upp. Det fanns flera, varav många i Okakuras omgivning, som kom att möta chanoyu via japansk konst, men som inte skrev om upplevelsen.³⁴¹ I Japan uppkom ordet konst – *bijutsu* (美術) – i en

³³⁶ Cox 1915: 123-166

³³⁷ "The quaint beings seemed absurdly alike to me; all top-heavy with their rolls of shiny black hair, all yellow faces, wide and blank, with inscrutable crooked little eyes, and their bodies, grotesquely sexless, semmed mummy-like in the grey kimono... Suddenly the three little figures struck me as representing the universal ideal of female perfection: dogmatic, colorless little figures, childlike in mind and aged in convention, at once charming and ridiculous. (Cox 1915: 187-188)

³³⁸ Franks bok finns i två versioner. Jag har använt mig av den senare som kom ut 1906. Första upplagan publicerades redan 1880. Alla sidhänvisningar gäller för båda verken. Augustus Franks var en brittisk administratör och antikvarie vid Brittish Museum och hade under sitt arbete stor framgång med museets insamlingar.

³³⁹ Hobson var anställd vid British Museum och hans texter om främst kinesisk keramik fick stort inflytande. Han var även ordförande för Oriental Ceramic Society mellan 1939–1942.

³⁴⁰ Franks 1906, Holme 1908 och Hobson 1924. Andersson (1886) kan också räknas till gruppen då hans verk inte enbart handlar om keramik, utan att texten om chanoyu också faller inom kapitlet. Smith (1900: 69) uteslöt mycket om kopplingen mellan keramik och chanoyu, med hopp om att någon annan skulle ta upp det vid ett senare tillfälle.

³⁴¹ Hockley nämner några vid namn: "William Sturgis Bigelow, Ernest Fenollosa, Isabella Stewart Gardner and Edward Sylvester Morse". (Hockley 2012: 108)

västerländsk betydelse motsvarande engelskans *Fine Art* först så sent som 1872.³⁴² Föremål i Japan kunde givetvis uppfattas som motsvarande konst även tidigare än så; åter till 1500- och 1600-talen då de användes för att belöna vasaller eller ges som gåvor mellan handelsmän och krigsherrar.³⁴³ Synen på teföremål som traditionell konst (古美術; *kobijutsu*) växte fram ur Okakura och Fenollosas arbete, men också ur den samtida japanska elitens intresse för föremål och utländskt intresse.³⁴⁴

Det estetiska i chanoyu var inte begränsat till keramik, fastän de två var nära sammankopplade.³⁴⁵ Smith visade till exempel att chanoyu hade påverkat lack-konsten då det ofta fanns chanoyu-föremål som dekorationer på lack-varor.³⁴⁶ Holme, som skrev om japansk keramik, ansåg att chanoyu under historisk tid varit likt ”estetiska center”³⁴⁷ där temästare bidrog till estetisk utveckling. Brinkley såg likaså en klar koppling mellan chanoyu och estetik.³⁴⁸ Liknande syn på chanoyu finns även att finna hos Chamberlain som även han hänvisade till ett historiskt estetiskt arv: ”The worship of simplicity and of the antique in objects of art [...] which has never varied since Sen-no-Rikyū’s days.”³⁴⁹ Chanoyu hade som kulturellt intresse hade inflytande på den styrande, kulturella eliten och därmed format, eller hindrat, den estetiska utvecklingen. Uppfattningen av den historiska utvecklingen var inte alltid homogen. Chamberlain ansåg till exempel att den utvecklades under Sen no Rikyūs tid för att därefter kvarstå.³⁵⁰ Frank Brinkley³⁵¹ lät däremot Furuta Oribe³⁵² (古田織部; 1544-1615) och Kobori Enshū³⁵³ (小堀遠州;

-
- ³⁴² Chen Wangheng (陳望衡), i japansk översättning av Morioka Yukari (森岡ゆかり), nämnde att Nishi Amanes (西周) *美妙学説* (1872), var den första som debatterade just ”konst”. (Chen 2006)
- ³⁴³ Den förändring som skedde mot slutet av 1800-talet var snarare att en mer homogen syn på vad som uppfattades som vackert (”beauty”) formades. Bland de inflytelserika finner vi till exempel Ernest Fenollosa och Mori Ōgai. För mer se: Satō Dōshins (佐藤道信; 2011) *Modern Japanese Art and the Meiji State*, översatt av Hiroshi Nara, alt dess japanska original *明治国家と近代美術 (Meiji kokka to kindai bijutsu; 1999)*.
- ³⁴⁴ Yamamoto 2008. Hon nämner även utställningar av japanska teföremål i västerländsk-influerade hotell som ett bidrag.
- ³⁴⁵ Franks (1906: 5) tog upp föremålen som behövdes för ett utförande, bland annat kitteln, bambu vispen, skålen för färskvatten (*mizusashi*). Det enda föremål som får en kommentar är teskålen, vilken anges vara ”simpel” och ”anmärkningsvärd”.
- ³⁴⁶ Smith 1900: 60–61
- ³⁴⁷ Holme 1908:164. Hobson (1924: 124), som också skrev om japansk keramik, valde att återge chanoyu som betydande för japansk kultur, men bestämde sig därefter att fokusera enbart på keramiken.
- ³⁴⁸ Brinkley 1901: 274
- ³⁴⁹ Chamberlain 1890: 337; 1905: 459
- ³⁵⁰ Chamberlain 1905: 459
- ³⁵¹ Hans riktiga namn var Francis Brinkley och kom till Japan som utländsk rådgivare för den japanska flottan Han kom senare att äga tidningen Japan Mail, men skrev också böcker och artiklar om landet.
- ³⁵² Furuta var en krigare och teman. Han tjänade under både Oda Nobunaga och Toyotomi Hideyoshi, medan han lärdes upp i chanoyu av Sen no Rikyū. Han kom att bli lärare till den andra Tokugawa-shogunen, Hidetada (徳川秀忠), samt är ursprunget till chanoyu-skolan Oribe-ryū.
- ³⁵³ En framträdande temästare under Edo-periodens början. Upplärd av Furuta Oribe och kom att tjäna Tokugawa shogunatet både som telärare till tredje shogunen, Iemitsu men också ansvarig för olika byggnadsprojekt

1579–1647) stå för en popularisering av chanoyu snarare än att renhålla modet inom chanoyu.³⁵⁴ Ej heller kunde man, enligt Holme, ens lita på de samtida japanska experterna.³⁵⁵ Några ansåg också den japanska estetiken utgöra dess skillnad mot den kinesiska.³⁵⁶ I jämförelsen mellan de två ländernas keramik var det chanoyus inflytande av enkelhet (*simplicity*) som skapade differensen.³⁵⁷

Chanoyus påverkan på den japanska konsten var inte uppskattad av alla förmedlare.³⁵⁸ Chamberlain delade in konnässörerna i två läger: de som ansåg att chanoyu hållit konsten ”ren” och de som istället tyckte det begränsade ”konst-ge- nierna”.³⁵⁹ Brinkley var den som tillskrev störst betydelse för det estetiska inom chanoyu och kan ändå anses falla mellan de två lägren:

*In fact, throughout the whole range of Japan's ethics and aesthetics the influence of the tea cult may be clearly traced. To it she owes much of the delicate grace and extraordinary refinement of detail that distinguish her art products ; to it she owes much of the repose of manner, elaborate courtesy, and studied imperturbability of demeanour, that the characterize her social intercourse; [...] But it must be attributed a conservatism which cramped the genius of her artists...*³⁶⁰

Okakura Kakuzo är förmodligen den främsta förespråkaren av chanoyus estetiska betydelse som benämnde chanoyu med den av honom själv påkomna termen *teaism*. Han kom att beskriva det som en estetisk religion: ”religion of aestheticism”.³⁶¹ I sin presentation av chanoyu hade chanoyu blivit till en blandning av estetisk vördnad och religion. Det religiösa inflytandet som härstammade från historisk tid utgjorde däremot endast en bakgrund till det nutida estetiska. Frånvaron av beskrivningar kring antingen föremålen eller utövandet *per se* bidrar till en exotisk beskrivning där beundrandet av konst framhävs ytterligare. Den historiska betydelsen, då främst kring te mästarerna, och utvecklingen av japansk estetik var Okakura inte ensam om, däremot än en av de starkare.

These were matters not to be lightly ignored, for until one has made himself beautiful he has no right to approach beauty. Thus the tea-master strove to be something more

³⁵⁴ Brinkley 1901: 257

³⁵⁵ Holme 1908: 30.

³⁵⁶ Brinkley 1901, Holme 908 och Hobson 1924. Franks som också skrev om japansk keramik nämner däremot ett japanskt intresse för koreansk keramik: ”[The reason why] the japanese attach such a fanciful value to Corean vessels [...] is due to the Tea Ceremonies”. (Franks 1906: 3)

³⁵⁷ Japan hade tidigt tagit till sig kinesiska stilar. Under isolationen från 1600-talet kom få nya influenser utifrån vilket bidrog till en homogenisering av estetiken. Utvecklingen i Kina hade däremot fortsatt då de hade fler influenser utifrån på grund av större kulturella utbyten.

³⁵⁸ Andersson (1886: 85) är ett exempel då han anser att temästare haft en negativt inflytande då keramikmakare slösade tid på att härma tidigare konstverk.

³⁵⁹ Chamberlain 1905: 456

³⁶⁰ Brinkley 1901: 274–75

³⁶¹ Okakura 1906: 3

*than the artist,—art itself. It was the Zen of aestheticism. Perfection is everywhere if we only choose to recognize it.*³⁶²

Temästarna från förr var de som utvecklats, alternativt hindrats beroende på hur det tolkas, den japanska estetiken. Den historiska vikten och behovet för konnässörer i samtiden att få se många föremål, utöver tid att sätta sig in i ämnet, medför en likhet med synen på expertis i filosofen David Humes *Standard of Taste*:

Men of the most confined knowledge are able to remark a difference of taste in the narrow circle of their acquaintance, even where the persons have been educated under the same government, and have early imbibed the same prejudices [...]

But though there be naturally a wide difference in point of delicacy between one person and another, nothing tends further to encrease and improve this talent, than practice in a particular art, and the frequent survey or contemplation of a particular species of beauty [...]. But allow him to acquire experience in those objects, his feeling becomes more exact and nice: He not only perceives the beauties and defects of each part, but marks the distinguishing species of each quality, and assigns it suitable praise or blame. [...]

*So advantageous is practice to the discernment of beauty, that, before we can give judgment on any work of importance, it will even be requisite, that that very individual performance be more than once perused by us, and be surveyed in different lights with attention and deliberation.*³⁶³

I Brinkleys beskrivning av *chajin*, vilka var strikta efterföljare av det esoteriska i chanoyu, var de införstådda i ”tea philosophy”. Temännen under perioden – 1400–1600-talen – tog in rustika föremål som annars skulle ha slängts, och upphöjde koreanskt och kinesisk keramik. Ett tecken på experternas betydelse i sin samtid var att värdet på ett föremål kunde öka drastiskt om en av dem visade sin uppskattning för detta.³⁶⁴ En temästare som framhävs mer än andra för hans betydelse för chanoyu är Sen no Rikyū. Till exempel citerade Ukers Rikyūs regler för uppförande, översatta till engelska från en japansk källa 1584.³⁶⁵ Matsumoto ansåg Rikyū vara som den som etablerat chanoyu primärt estetiskt och att utö-

³⁶² Okakura 1906: 151–52

³⁶³ Humes volym Four Dissertations Of the Standard of Taste finns tillgänglig digitalt: <https://web.archive.org/web/20180124183621/http://www.davidhume.org/texts/fd.html> (2018-11-02); ST 1, ST 18 resp. ST 19.

³⁶⁴ Brinkley 1901: 268–271. Brinkley hörde personligen till den grupp som ansåg att forna temästare hade förstört den estetiska utvecklingen i Japan. ”Evidently this phase of the tea cult offered no encouragement to the progress of the fine arts, for it discredited everything elaborate or beautiful. Korean porcelain and pottery, inferior at their best and worthless at their worst, were particularly prized [...].” (Brinkley 1901: 269-270)

³⁶⁵ Ukers 1935: 370. Det står däremot inte angivet var texten är tagen ifrån eller vem som översatt den. Smith (1900: 51–52) citerade samma punkter men med finns språkliga skillnader mellan de två. Antingen härstammar de från olika översättningar eller så har Ukers skrivit om Smiths.

vare följt i hans fotspår därefter.³⁶⁶ Chamberlain framhäver Rikyūs betydelse i en mer negativ ton:

*[The guests walk back] in a stated manner which never varies, except in so far as certain schools, as rigidly conservative as monkish confraternities, obey slightly varying rules of their own, handed down from their ancestors who interpreted Sen-no-Rikyū's ordinances according to slightly varying canons of exegesis.*³⁶⁷

Rikyūs tog en speciellt framträdande roll hos Nitobé och Holme då han är den enda historiska temästaren som framträder. Den senare har också ett långt citat från Okakura om Rikyū.³⁶⁸ Ytterligare en historisk person framhävs i andra texter som den som började arbetet med att forma chanoyu, vilket Rikyū senare avslutade. Det var shogunen Ashikaga Yoshimasa Enligt Matsumoto var det under Yoshimasas tid som det extravaganta te-fester och krigare vilka gav upp deras svärd för tekoppen.³⁶⁹ Till skillnad från Matsumoto kom Ukers och Brinkley att förutom Yoshimasa även ta upp Murata Jukō.³⁷⁰ En intressant likhet mellan de tre är att de gör ett hopp från 1470-talet till andra halvan av 1500-talet i utvecklingen. Mellan Yoshimasa och Rikyū nämns ingen framträdande ”temästare” och perioden kan sammanställas med Sengoku-perioden 1477–1568.³⁷¹ Det var inte bara under det estetiska arvet som temästarna hade haft betydelse, utan även för det dagliga livet. Sadler framhävde, till exempel, sina verks betydelse för läran om allt från konst och arkitektur till uppförande i det dagliga livet med beskrivningar av flera historiska temästare. Föga förvånande lät han därmed chanoyu inta en betydande plats för den japanska kulturen: ”Indeed Cha-no-yu may be considered an epitome of Japanese civilization.”³⁷² Den plats som chanoyu intog står i kontrast med den exotiserande synen att chanoyu skulle försvinna som en del av den traditionella kulturen. Men Sadler var inte ensam, det fanns flera tidigare författare som nämnde det då Okakura hade en liknande syn samt andra beskrivningar under slutet av 1800-talet.³⁷³

I jämförelsen av texterna ovan har även två avsnitt med slående likheter hittats. Det första citatet är taget från Chamberlains avsnitt 1890, därefter Matsumotos rikel om te-ceremonin 1895.

³⁶⁶ Matsumoto 1895: 117

³⁶⁷ Chamberlain 1890: 338. Samma text kvarstår i utgåvan från 1905.

³⁶⁸ Nitobé 1927; Holme 1908: 168

³⁶⁹ Matsumoto 1895: 116–117

³⁷⁰ Ukers 1935: 365; Brinkley 1901: 251–55

³⁷¹ Brinkley (1901: 255) nämner Takeno Jōō som en av ”de sex erkända översteprästerna” under 400 år, dock endast vid förnamn och utan att beskriva honom utan hoppar från Yoshimasa till Rikyū. Takeno levde under tidigt 1500-tal (1502–55).

³⁷² Sadler 1929: 635

³⁷³ Hockley skrev att Stoddard med flera uppfattade chanoyu som ”quintessentially Japanese” (Hockley 2012: 105).

[...] The descriptions of the tea-parties of those days remind one of the "Arabian Nights". The daimyōs [feudal lords] who daily took part in them reclined on couches and spread with tiger-skins and leopard-skins; the walls of the spacious apartments in which the guests assembled were hung, not only with Buddhist pictures, but with damask and brocade, with gold and silver vessels, and swords in splendid sheaths. Precious perfumes were burnet, rare fishes and strange birds were served up with sweetmeats and wine, and the point of the entertainment consisted in guessing where the material for each cup of tea had been produced; for as many brands as possible were brought in, to serve as a puzzle or jeu de société—some from the Toga-no-o tea-plantations, some from Uji, some from other places. Every right guess procured for him who made it the gift of one of the treasures that were hung round the room. But he was not allowed to carry it away himself. The rules of the tea ceremonies, as then practised, ordained that all of the things rich and rare that were exhibited must be given by their winners to the singing and dancing-girls, troupes of whom were present to help the company in their carousal. Vast fortunes were dissipated in this manner. On the other hand, the arts were benefited, more especially, when, towards the close of the fifteenth century, the luxurious Yoshimasa, the Japanese Lorenzo de' Medici, abdicated the Shōgun's throne in order to devote himself altogether to refine pleasures in his gorgeous palace of Ginkakuji at Kyōto, [... nästa stycke. sid 336]

All through the fifteenth and sixteenth centuries, the tea ceremonies continued to enjoy unabated favour of the Japanese upper classes. The gift of some portion of a tea-service, such as a bowl or cup, was the most-valued mark of condescension which a superior could bestow. We read of high-born warriors neglecting their sword for the sake of the tea-pot and of their being cashiered therefor, of others dying bowl in hand when their castles were taken by the enemy, or sending their tea-things away privately as their chiefest treasure. [...]³⁷⁴

Och så Matsumoto:

[...] Under the influence of the luxury prevalent during the dynasty of Ashikaga Shogunate. Yoshimasa, known as the Lorenzo dei Medici of Japanese history, devoted himself with his dignity and wealth to this pleasure in his gorgeous palace of Ginkakugi ("the Silver Palace") at Kyoto: with him luxury is said to have reached its pogue. "The description of the tea-parties of those days," says a writer, "reminds one of the Arabian Nights. The daimyos who daily took part in them reclined on couches spread with tiger-skins and leopard-skins; the walls of the spacious apartments in which the guests assembled were hung not only with Buddhist pictures, but with damask and brocade, with golds and silver vessels, and with swords in splendid sheaths. Precious perfumes were burnt, rare fishes and strange birds were served up with sweetmeats and wine,

³⁷⁴ Chamberlain 1890: 335–336

and the point of entertainment consisted in guessing where the material for each cup of tea had been produced ; for as many as possible were brought in to serve as puzzles, some from the Togano-o plantations, some from Uji, some from other places. Every right guess procured for him who made it the gift of one of the treasures that were hung round the room. But he was not allowed to carry it away himself. The rule of the tea [s. 117] ceremony, as then, practised, ordained that all the rich and rare things that were exhibited must be given by their winners to the singing and dancing girls, troops of whom were presented to help the company in their carousal.”

At his age, the most honorable rewards were gifts of valuable utensils used in the tea ceremony. These were bestowed on the guests, and vast fortunes were dissipated in its observance. According to an old record, it is said of one of the daimyos that he brought a fire-dog made of clay for three thousand gold ryo[兩; ryō], and had made a tea kettle of pure gold. Many warriors lost their estates by neglecting their sword for the sake of the teapot. Some died smiling in the midst of the flame, the tea-bowl yet in their hand, the teakettle by their side, when their castles were taken by the enemy.³⁷⁵

I citaten ovan finns tre olika delar som återges av Matsumoto; från snar på identisk till omskriven med stora likheter. Matsumoto har angivit att han citerar ” a writer”, vilket här visas vara Chamberlain. Chamberlain influerade inte bara Matsumoto, då en sökning på nätet uppger att Ernst Fenollosa och avsnittet ”Idealistic Art in Japan” i sin *Epoch of Chinese and Japanese art. Vol II*, utgiven 1912,³⁷⁶ också hade likheter. Chamberlains inflytande på sin omgivning ska därmed inte underskattas då till och med en japansk förmedlare använder sig av hans text. Matsumoto visar härmed på själv-orientalismen, att japaner skapade sin själv-bild från hur den presenterades i väst. Men det bar inte bara citatet som sådan som var taget från Chamberlain. Det finns även andra avsnitt, markerade med rött och grönt, troligtvis kom från Chamberlain. Inför sin nypublicering av *Things Japanese* 1905, kom Chamberlain att göra omskrivningar i texterna vilket inte gjorts tidigare. För avsnittet citerat ovan är det däremot endast några innehållsmässigt obetydliga. Den enda mening som delvis skrivits om är den första i citatet ovan, där likheten med arabiska nätter tagits bort: ”The descriptions of the tea-parties of those days read like a chapter of romance.”³⁷⁷

De två har tidigt bidragit till en bild av lyx i den tidiga teeceremonin. Framställningen av chanoyu före 1500-talet fokuserar inte på teet utan istället på platsen och de föremål som användes. Det var värdefulla föremål som bytte hand som gåvor till kvinnorna närvarande, vilket kunde ses som givmilt eller slösaktigt beroende på perspektiv. Huruvida kvinnorna i beskrivningen var geishor eller ej är svårt

³⁷⁵ Matsumoto 1895: 116–117

³⁷⁶ Fenollosa 1963: 60–88

³⁷⁷ Chamberlain 1905: 457

att avgöra. I sin artikel nämnde Goodrich både ”*maiko*, dancing-girl” och ”*geisha*, singing-girl”.³⁷⁸ Om föremålen därefter stannar i de underhållande kvinnornas ägo medför det att endast en liten del av de rika kunde delta då kostnaden bör ha varit betydande. Även i andra artiklar kan omnämnande kring föremålens värde finnas. Smith nämnde att föremål kunde köpas in för stora summor peng.³⁷⁹ Även i samtiden kunde föremålens värde ses då Goodrich nämnde att en inbjudan till chanoyu kunde medföra att värdens föremålssamling gick att beskådas.³⁸⁰

Föremål, och i viss mån plats, har inte fått samma betydelse eller framträdande utrymme i de beskrivningarna av chanoyu skrivna av japaner. De är heller inte homogena då den estetiska vikt Okakura framhävde endast delvis återfinns hos Suzuki Daisetsu.³⁸¹ Suzuki valde att söka beskriva den ”Eviga Ensamheten” i det estetiska begreppet *sabi* (寂; stillhet, ensamhet)³⁸² via ett rum för te. Termen kom att representera estetikens betydelse för japansk kultur såsom målning, blomsterarrangemang, poesi, och möblemang.³⁸³ Några år senare när han skrev om zen och tekulten var begreppen *wabi* och *sabi* som estetiska begrepp mer abstrakta, och kopplades inte till enskilda föremålens värde.³⁸⁴ De andra japanska författarna under Okakuras tid, såsom Nitobé Inazo och Matsumoto Kunpei, fokuserade på andra dimensioner omnämnda senare.

Den enda under perioden som konkret tog till sig Okakuras syn på chanoyu var Arthur Sadler.³⁸⁵ Han gav ut en artikel, ”Chanoyu or The Tea Philosophy of Japan a Western Evaluation”, 1929, som följdes av en bok, *Cha-no-yu: the Japanese tea ceremony*, 1933 i vilken den blev återanvänd som förord.³⁸⁶ Boken är ett mycket detaljerat verk med många illustrationer uppdelad i tre delar. Den första berör föremål, platser, utförande och historia. Den andra fylls istället av berättelser om temästare från 1400- till 1600-talet. Den tredje är slutligen en blandning

³⁷⁸ En *maiko* (舞子) kan i vissa fall vara en flicka i lärdom för att bli en *geisha* (芸者). Varianter på titeln *geisha* finns såsom *geiko* (芸子) och *geigi* (芸妓) vilka oftare förekommer i Kansai-området.

³⁷⁹ Smith 1900: 58

³⁸⁰ Goodrich 1888. Brinkley (1901: 268) skrev om samlare som bjöd in konnässörer för att studera, och därmed värdera, föremålens antikviteter.

³⁸¹ 鈴木大拙. Korrekt transkribering är Suzuki Daisetsu, men på Libris är hans namn transkriberat Daisetz vilket var den man använde då. Suzuki var för många i väst det första dåtida mötet med Zen. Han bodde i USA mellan 1897–1909, och kom senare att undervisa i och utanför Japan, främst USA. Han har både skrivit om Zen, samt översatt äldre skrifter.

³⁸² Ordets estetiska definition är svårbeskriven, men på Omotesenkes skolans hemsida finns följande beskrivning på *wabi* (侘) och *sabi*: ”They refer to a tranquil and serene world, and an elegant simplicity of environment.”

<http://www.omotesenke.jp/english/list2/list2-3/list2-3-1/> [2016-11-07]

³⁸³ Suzuki 1934: 320. ”The spirit [of *sabi*] comprises such elements as simplicity, naturalness, unconventionality, refinement, freedom, familiarity singularly tinged with aloofness, and everyday commonness which is veiled exquisitely with the mist of transcendental innerliness.”

³⁸⁴ Suzuki 1938: 138–39

³⁸⁵ I viss mån kan även Ukers läggas till här då han använt sig av Okakura för en del av sin text. (Ukers 1935: 362–65)

³⁸⁶ För avhandlingen har jag använt mig av en senare publicering från 1963, då 1933 års utgåva inte varit tillgänglig.

av teskolor, om namn på bland annat terum. Avslutningsvis finns ett träd över temästare, likt ett släktträd där far och son ersätts med lärare och lärjunge. Alla sketcher och ritningar medför ett oöverträffat visuellt material. Sadler återgår, som så många andra, åter till det historiska under perioden. Hans visuella framställning kopplar även arvet med det estetiska. Även om han hyllar Okakura i sitt förord och nämner termen *teaism*, omskrivs den inte ofta.³⁸⁷ Det är då främst i avsnittet om ”The connoisseurship of Tea vessels” som det används mer frekvent.³⁸⁸ Termen för Sadler blir därmed estetiskt laddad men inte nödvändigtvis en term för chanoyu som helhet.

3.2.3 Religiösa dimensionen

It is not something, indeed, to find in this world of struggles and vanities a corner, however humble, where one can rise above the limits of relativity and have a glimpse of eternity? (Suzuki)³⁸⁹

The whole ideal of Teaism is a result of this Zen conception of greatness in the smallest incidents of life. Taoism furnished the basis for aesthetic ideals, Zennism made them practical. (Okakura)³⁹⁰

Både Suzuki och Okakura framhäver en djup religiös koppling till zenbuddhism, även om Okakura kallar den ”Zennism” i sin bok. I Okakuras text representerar det estetiska daoismen,³⁹¹ medan zenbuddhismen utgjorde en grund för utövandet. Nitobé, som i övrigt har en nedtonad och bortförklarande ton i sin text, medgav att zen fanns i grunden, men att det inte var inte fråga om ”mystik eller ockult”.³⁹² Troligtvis föll det sig så för att motverka exotismen i väst genom att få den att framstå som mer harmlös. Liksom Suzuki, påvisar Nitobé även en önskan om att frångå det världsliga genom chanoyu.³⁹³ Enligt deras resonemang jämsställs utförandet av chanoyu med meditation. Den starkaste kopplingen mellan zen och chanoyu var, föga förvånande Suzuki som redan skrivit flera böcker om zen på engelska.³⁹⁴ För

³⁸⁷ Sadler 1962: vii

³⁸⁸ Sadler 1962: 72–76

³⁸⁹ Suzuki 1934: 321

³⁹⁰ Okakura 1906: 69

³⁹¹ Jag kommer att använda den nutida transkriberingen daoism istället för det äldre taoism, förutom i citat då jag följer originaltexten.

³⁹² Nitobé 1927: 103. Han fortsätter: ”The whole course from beginning to end is thoroughly practical and reasonable”.

³⁹³ Nitobé 1927: 102–03. Suzuki kom både att skriva den som att lämna det världsliga (1938: 142–143), samt senare definierades det som kommersialism: ”... the main object of the tea-cult is to escape from commercialism and all that savours of it.” (1938: 158)

³⁹⁴ Suzuki översatte främst kinesiska och japanska verk till engelska innan hans egna verk om zenbuddhismen publicerades. Bland hans egna verk kan följande nämnas: *The revelation of a new truth in Zen Buddhism* (1921), *Zen Buddhism as purifier and liberator of life* (1921), *Essays in Zen Buddhism* (1927–34; 3 volymer). Suzuki gav även ut böcker på modersmålet under perioden där en av dem handlar om svenska Emanuel Swedenborg, *スエデンホルグ* (Suedenborugu; 1913).

honom hade tekulten utvecklats till att ses som buddhismens dryck, liksom vinet var kristendomens. Det fanns en andlig stark koppling mellan de två, som starkt band samman med *wabi* och *sabi*, såväl som andlighet, enkelhet och renlighet. Chanoyus inflytande hade förr haft ett lugnande inverkan på folket och även om de uppfattades som krigiska var japanen som individer i själva verket vänliga – ett karaktärsdrag som härstammade från Shōtokus författning.³⁹⁵ Det var dock inte bara zen, i hans beskrivning dyker nämligen även daoismen och Konfucius upp precis som hos Okakura.³⁹⁶ Det ska inte förbises att Suzuki var zen något unik för Japan, trots dess kinesiska ursprung. Han sökte också att föra samman hela den japanska kulturen, och därmed inte bara chanoyu, inom zenbuddhismen.³⁹⁷

I ett verk om zenbuddhismen skrivet av Allan Watts från 1936 nämns också chanoyus religiösa arv. Här är det dock inte ett arv utan ett utövande av zenbuddhism. Watts var starkt influerad av Suzuki, men hade också Okakuras *The Book of Tea* i bibliografin.³⁹⁸ Sadler var, liksom William Ukers, några av de få som nämnde Okakuras text, men som däremot inte nödvändigtvis influerats av den. Ukers valde att citera Okakura främst när det gällde den religiösa betydelsen för det estetiska.³⁹⁹ För Sadler tonades det religiösa ner, även om han ansåg att zen hade spridits ut till gemene man genom chanoyu. Trots allt var chanoyu ett sätt att leva: "...way of life [...] might be called a household sacrament to esthetics, economics and etiquette."⁴⁰⁰ Trots den betydelse han själv satte till temästares innebörd för utvecklingen av japansk kultur, ansåg han att det var en form av förfädersdyrkan⁴⁰¹ – vilket kan kopplas till shintoismen. Likt Sadler skrev Cox också om "way of life", om än som "art of life". Definitionen är även mycket lik hans där den största skillnaden mellan de två i fråga om religion ligger i den starka tonen som Cox har. Även om det var en syn eller förståelse av livet som studierna i chanoyu medförde, fanns det tegudar, där Daruma var den främsta, samt att *matcha* nämndes som "sacred tea". Men var det verkligen en religion för henne? Svar ja, samtidigt som hon också såg det som en filosofi och ett ideal - "the essence of Japanese nationality itself".⁴⁰²

³⁹⁵ Prins Shōtoku (聖德太子; 574–622) var regent under Kejsarinnan Suiko (推古天皇) och gav ut Japans första "författning" år 604. Den bestod av 17 punkter och var med etiska riktlinjer och uppmaningar än en lista med regler. Behovet att tydligt nämna japanernas mjukare drag kan härstamma ur uppfattningen på Japan och deras krig under 1930-talet.

³⁹⁶ Suzuki 1938: 122–156

³⁹⁷ Sharf 1993

³⁹⁸ Watts 1948: 117–22. Det är en opublicering av den första utgåvan från 1936. Watts kom senare, i första utgåva 1957, att ge ut boken *The Way of Zen* (Watts 1970). I den tar han åter upp chanoyu, influerad av Suzuki främst då han liknande ordbruk som Suzuki. Här (Watts 1970: 208–213) nämns trädgården lite tydligare samt att han återupprepat använder termen Cha-no-yu, vilken enbart fanns som sidhuvud på en sida i förra verket. (Watts 1948:121).

³⁹⁹ Ukers 1935: 366–78, 470–72

⁴⁰⁰ Sadler 1929: 635

⁴⁰¹ Sadler 1929: 636

⁴⁰² Cox 1915: 169

Det religiösa inslaget i chanoyu kan ofta ses i historiska perioder, vilket många gånger var centralt i beskrivningen. Till exempel sökte både Frank Brinkley och Basil H. Chamberlain att förklara dess historia med religiösa jämförelser. Där Chamberlain hade kallat Sen no Rikyū för chanoyus Luther,⁴⁰³ valde Brinkley att se ”kulten” som ”Japans frimureri”. Brinkley kom även att benämna historiska chanoyu-mästare som ”kultens överstepräster”.⁴⁰⁴ För Chamberlain var det religiösa inflytandet fortfarande aktivt, då det ansågs propert för ”te entusiaster” att ansluta sig till zenbuddhismen, och då speciellt Daitokuji i Kyoto.⁴⁰⁵ Enligt Harding Smith är det religiösa arvet tydligt:

*There seems to be very little doubt that the drinking of tea, which commenced with the priests and religious orders, gradually developed into an excuse for a congenial gathering of friends and retainers, sometimes for political purposes with a more aesthetic object. The very rules and regulations of Cha-no-yu point to its religious origin.*⁴⁰⁶

Men var härstammar egentligen den starka kopplingen till zenbuddhismen från? Teet hade förts in till Japan tillsammans med zenbuddhismen och Eisai, däremot inte av hos Suzuki som hävdade att det var Daiō (大應).⁴⁰⁷ Det var sett som medicin vilken kunde kurerat sjukdomar, men framför allt ett uppiggande medel för att hålla munkarna vakna under meditationen. De följande temästarna som nämndes, Murata Jukō och Sen no Rikyū, var likaså zenbuddhister, inskrivna vid just Daitokuji.⁴⁰⁸ Zenbuddhismens inflytande i chanoyu är därmed dess arv, den grund som chanoyu är byggd utav. Chanoyu kvarstår inte nödvändigtvis som en religiös aktivitet. Det finns, mig veterligen, ingen text om att chanoyu kan jämföras med meditation eller att chanoyu förekommer i texter fokuserade mot religion under den här tidsperioden. Suzuki kritiserade till och med utövandet i sin egen tid då det samtida utövandet av chanoyu inte hade den nivå av zen i sig som de haft under Sen no Rikyūs tid.⁴⁰⁹ Av de tre som skrev om chanoyus historia, är det Chamberlain som närmast ger en samtida religiös koppling. Smith och Brinkley ser det mest som en bakgrund och att den samtida fokuserar på det estetiska. I de övriga är det religiösa knappt nämnt. James M. Dixon nämner Murata Jukō som präst, medan Augustus Franks tog upp både Jukō och ”Rikiu”

⁴⁰³ Chamberlain 1905: 459

⁴⁰⁴ Brinkley 1901: 252 resp. 255

⁴⁰⁵ Chamberlain 1905: 457

⁴⁰⁶ Smith 1900: 44

⁴⁰⁷ Suzuki 1938:123–124. Då Eisai, enligt Suzuki, inte kände till ”ceremonin” för te i templen var det Daiō införde den när han återvände till Japan ett halvår efter Eisai från Kina. Daiō lärde sedan upp Ikkyū, som i sin tur lärde upp Jukō. Zenbuddhisten som Suzuki refererar till hette Nanpo Jōmyō (南浦紹明; 1235–1308) och tilldelades namnet Daiō postumt.

⁴⁰⁸ Det återges mer eller mindre av Smith 1900, Brinkley 1901 och Chamberlain 1905.

⁴⁰⁹ Suzuki 1938: 152

(Rikyū) utan att benämna dem som buddhist-munkar.⁴¹⁰ De andra artiklarna hade inget om chanoyus historia eller dess religiösa ursprung.⁴¹¹

Det religiösa inflytandet kom att framställa chanoyu som en religiös aktivitet med ett meditativt ändamål. Men det fanns även andra förklaringar. Smith anslög på ett andligt arv att det skulle haft ett lugnande inflytande på krigarklassen, vilket även Ukers förde vidare.⁴¹² Argumentet var att Japan under 1400- och 1500-talen slets sönder i ett inbördeskrig och att chanoyu då kom att bidra till lugna perioder och andra intressen än de rent militära därefter. Cox hävdade att det snarare var religioner som var i krig under den perioden.⁴¹³ Brinkleys syn på skapelsen av chanoyu av temästaren tillika munken Jukō, var att skapa en plattform där utövandet dolde syftet, varav han jämställande det med frimureriet:

Free Masonry has for its sole object the inculcation of the most beautiful and comprehensive of all virtues, but its rituals, its rites, its ceremonials, its mysteries, its paraphernalia, and its costumes hides from the outside public the true spirit of its aims. The Cha-no-yu has fared similarly. Its esoteric philosophy has been obscured by its exoteric observances. ⁴¹⁴

3.2.4 Ceremoniella dimensionen

Chanoyu presenterades däremot inte homogent som en meditativ rit för att lugna deltagare utan istället som ett utförande vilket kunde innehålla mer inslag än bara tedrickande. De ceremoniella dimensionerna fokuserar på själva utförandet och dess innehåll. Det innefattade både de strikta reglerna för utförandet såväl som utförandet som ett social samvaro. I presentationerna är det nästintill helt uteslutande beskrivet som en form av möte mellan värd och gäst. De strikta reglerna för utförandet var komplexa och krävde mycket av deltagaren,⁴¹⁵ vilket i sin tur skapade ytterligare svårigheter för betraktaren från väst. King Goodrich kom att låta etiketter ligga nära den japanska karaktären: ”The fondness of the Japanese for precise formality is epitomized in the ceremony...”,⁴¹⁶ där Cox hade samma perspektiv om än med andra ord. Hos paret Clark var också etiketten tydlig,⁴¹⁷ och däribland benämnde Christopher Dresser en värd som ”professor of

⁴¹⁰ Dixon 1885; Franks 1906

⁴¹¹ Goodrich 1888; Gailment 1895; Salwey 1899; Holme 1908; Hobson 1924

⁴¹² Smith 1900: 46; Ukers 1935: 361–370

⁴¹³ ”Then when the religions were all at war with one another in Japan, Zennism, Shintoism, Taoism and the various other isms of strange faith, tea drinking was discovered to serve another purpose for the godly elect.” (Cox 1915: 177)

⁴¹⁴ Brinkley 1901: 252

⁴¹⁵ Till exempel skrivs i bildtexten till bilden ett pågående utförande: ”... vars många bruk man inte lär sig i första taget”. (Zischka 1936: 161)

⁴¹⁶ Goodrich 1888: 137

⁴¹⁷ Clark & Clark 1894: 230, ”but it is well worth the time it takes to see the acme of etiquette, the thirty-third degree of exquisite politeness, formality, and ceremony”

etiquette”.⁴¹⁸ Chamberlain kom däremot att ha en mer negativ och provocerande syn på utförandet:

*To a European the ceremony is lengthy and meaningless. When witnessed more than once, it becomes intolerably monotonous. Not being born with an Oriental fund of patience, he longs for something new, something lively, something with at least the semblance of logic and utility. But then it is not for him that the tea ceremonies were made. If they amuse those for whom they were made, they amuse them, and there is nothing more to be said. In any case, tea and ceremonies are perfectly harmless...*⁴¹⁹

Nitobé Inazo hade en mycket liknande syn på chanoyu som en ”exotisk och harmlös” kult vars utförande kunde beskrivas som konstigt och besynnerligt.⁴²⁰ Tidsåtgången kan ha setts som en bidragande faktor till svårigheten att förstå aktiviteten. Utförandet av chanoyu angavs vara begränsat till fyra timmar.⁴²¹ Vilket kan anses vara lång tid för att dricka te. Innan teet serveras bjuds gästerna på en måltid, vilket också ska tas med i tidsåtgången. Vidare finns det även olika former av utförande som kan påverka hur lång tid det tar totalt. I de beskrivningar av utförandet som är återgivna är det endast Goodrich som inte nämner måltiden.⁴²²

Även om det nämns att måltid serveras, är det dock bara i förbigående.⁴²³ Till skillnad från beredandet av teet ges det till måltiden inga regler eller ens en närmare beskrivning. Stunden kan ha ansetts vara en preliminär händelse som föregick det centrala tedrickandet. I Harding Smiths beskrivning av utförandet utgjorde till exempel måltiden endast några få rader av de 15 sidor som behandlade utförandet, dock med flertalet illustrationer samt fokus mot föremålen som användes i beredandet.⁴²⁴ Smiths text har varit inflytelserik under sin samtid då, mig veterligen, har ingen annan har fått sin beskrivning återanvänd. Hans beskrivning återberättades till exempel i William Ukers bok decennier senare.⁴²⁵ Charlotte Salwey hänvisade också till honom.⁴²⁶ Det är däremot inte säkert att den senare känner till Smiths framförande. Hon kan också ha blandat ihop olika berättelser.

⁴¹⁸ Dresser 1882: 157

⁴¹⁹ Chamberlain 1890: 338. Yuzo Ota (1998: 56–61) ger en förklaring till den värderande beskrivningen. Han åsyftade att provocera och få läsaren till att reagera och tänka till. Men det var inte bara synen på chanoyu som skulle nedvärderas till det forna, utan även andra kulturella ting som exempelvis No-teatern.

⁴²⁰ Nitobé 1927.

⁴²¹ Smith 1900: 52; Brinkley 1901: 259

⁴²² De som nämner måltiden är: Smith, Dixon, och Brinkley. Chamberlain beskriver inte utförandet men nämner ändå att en måltid serveras.

⁴²³ I Cox (1915:185) skriver hon att hon serverades en lunch före själva temötet, vilket hon såg som en ”American Luncheon”. Om måltiden gentligen var tänkt som en del av temötet vet vi inte. Dock såg Cox det inte så.

⁴²⁴ Smith 1900: 53–68.

⁴²⁵ Ukers 1935: 371–78

⁴²⁶ Salwey 1899: 82. Även om Smiths text publicerades först 1900 härrör hans föreläsning från perioden 1898–1899.

För det första nämner hon endast att teeceremonin fått ”uppmärksamhet” genom Smith och redogör följande om utförandet:

*A strict code of etiquette was observed, choice archaic utensils alone made use of, which had to be admired with time-honoured set phrases of praise and gentle astonishment ; while chief design of the entertainment lay in the right naming of certain brands delicate tea prepared for consumption.*⁴²⁷

Att söka namnge teet som serverades fanns inte med i Smiths beskrivning utan kan istället sägas tillhöra de tidiga stadierna i utvecklingen av chanoyu, perioden före 1500-talet som satte grunden till samtidens utförande. Däremot kom hon att påvisa en faktor i beskrivningarna som syns hos andra, om än inte alltid lika tydligt. Uppförandet, i det här fallet återgivet som etikett, var en del av beredningen och utförandet. Till exempel kom Francis Brinkley att höja etiketten inom chanoyu högre än någon annan.⁴²⁸ För honom var det även oerhört komplext att endast ett kort fragment av den ”enorma massa av bagateller” skulle återges.⁴²⁹ Avslutningsvis återkommer han än en gång till den sociala aspekten och dess betydelse för uppförandekoden i Japan.⁴³⁰ En mer lågmäld variant till de två kan James Dixon anses vara. Trots att han höll ett föredrag om japansk etikett kom han inte framhäva utförandet. I beskrivningen av utförandet återges det i all enkelhet som frågor som ska besvaras ”artigt”.⁴³¹ Den japanske förmedlaren Matsumoto Kunpei kom också att nämna chanoyus etikett som ”komplicerad” och utförandet omfattande. I beskrivningen har han ett perspektiv som annars saknas - världens. Vanligtvis ses det ofta från gästens perspektiv vilket sammanfaller med att de från väst som skrev om chanoyu i flesta fall inte var insatta. Med sitt synsätt tar Matsumoto upp små, men betydelsefulla, handlingar som till exempel städning: ”Finding the tea-room vacant, you will sweep the floor and change the decorations in the room”.⁴³² Han vill visa det arbete värden lägger ner för att gästen ska trivas snarare än den religiösa innebörden.⁴³³

⁴²⁷ Salwey 1899: 82

⁴²⁸ Brinkley 1901: 267. ”In fact, the etiquette of the Cha-no-Yu had precedence of every social code.”

⁴²⁹ Brinkley 1901: 267. ”The details here set down, elaborate and wearisome as they seem, represent only a fraction of the immense mass of the minutiae that a devotee of the cult was expected to master.”

⁴³⁰ Brinkley 1901: 274-75. ”[...] to it[, chanoyu,] she owes much of the repose of manner, elaborate courtesy, and studied imperturbability of demeanour, that characterise her social intercourse”.

⁴³¹ Dixon 1885: 11

⁴³² Matsumoto 1895: 119

⁴³³ I utförandet av chanoyu idag kommer man att torka av både bägaren för teet (茶入れ; *chaire*) samt teskopan (茶杓; *chashaku*) inför gästen innan teet bryggs. De här föremålen, såsom alla andra, har torkats av tidigare och handlingen som utförs framför gästerna får därmed en symbolisk eller andlig innebörd. I Matsumotos text sker städningen när gästerna inte är i rummet och bör därmed ses som ett praktiskt utförande.

Enbart i en av beskrivningarna, Nitobé Inazos, finns det förklarat hur, eller ens att det går att utföra ensam.⁴³⁴ Då det alltid består av en värd med gäster blir chanoyu till en social aktivitet. Syftet med att mötas har dock skiftat beroende på förmedlare. Det tidigare nämnda religiösa inflytandet medförde en bild av chanoyu som en ritual för meditation. Samtidigt fanns även regler för vilka samtal som fick ske, vilka härstammade från 1500-talets slut.⁴³⁵ Goodrich kom däremot att likna chanoyu med de europeiska gentlemans-klubbarna.⁴³⁶ Den sociala samvaron ledde till att chanoyu mer sågs som ett tidsfördriv, en samlingsplats. Detta kan vara bidragande till att även Chamberlain, förutom Goodrich själv, nämnde att politiska samtalsämnen kunde tas upp under aktiviteten.⁴³⁷ För Matsumoto Kunpei var chanoyu en form av normalt tedrickande, då det japanska folket hade stort intresse i nöjen och ceremonier.⁴³⁸ Han tog även till en stereotypisk bild för att söka förklara chanoyu. Japanen var annorlunda och chanoyu något för dem. Nitobé valde likaså att låta chanoyu vara något typiskt japanskt, men genom att tona ner dess betydelse med negativt språkbruk som tidigare nämnts.⁴³⁹ Arthur Gray kom också att se chanoyu som en form av klubb likt Goodrich, då i form av enklare ”tea-parties” men också som den mer ceremoniellt reglerade chanoyu.

The most important of these tea-parties are exclusively for gentlemen, and their forms and ceremonies rank among the most refined usages of polite society. The customs of these gatherings are so peculiarly characteristic of the Japanese that few foreign observers have an opportunity of attending them. These are the tea-parties of a semi-literary or aesthetic character, and the ceremonious Chà-no-ya. In the first prevails the easy and unaffected tone of the well-bred gentleman. In the other are observed the strictest rules of etiquette both in speech and behavior. But the former entertainment is by far the most interesting.⁴⁴⁰

De två formerna av chanoyu var, enligt Gray, båda så pass japanska i sin karaktär att det hindrade besökare från väst att delta. Av de alla ovan är det endast Okakura Kakuzo som söker att ifrågasätta istället för att acceptera att det ”typiskt” japanska skulle kunna förbises i väst: ”When will the West understand, or try to understand, the East?”⁴⁴¹ Den vanliga synen på att väst är högre på utvecklingsstegen har här framträtt än en gång. Chanoyu kategoriserades som något specifikt japanskt vilket medförde en naturlig ursäkt till att förklara det svårförståeliga.

⁴³⁴ Nitobé 1927: 105–07

⁴³⁵ Smith 1900: 52; Brinkley 1901: 259

⁴³⁶ Goodrich 1888: 142. Brinkley använder också ”tea club” men då som en referens för olika skolor.

⁴³⁷ Goodrich 188:142. Chamberlain (1905: 460) anser att det endast några få gånger som chanoyu använts för ”politiska konspirationer”.

⁴³⁸ Matsumoto 1895: 120

⁴³⁹ Nitobé 1927

⁴⁴⁰ Gray 1903 [e-bok]

⁴⁴¹ Okakura 1906: 8

För Sadler representerade chanoyu inte bara en form av japanskt socialt möte, utan en hel livsstil: "way of life [...]. It might be called a household sacrament of esthetics, economics and etiquette."⁴⁴² Inflytandet i det japanska livet stannade inte bara vid det estetiska såsom konst och arkitektur, utan spreds även till det vardagliga livet och sysslorna även för icke-utövare,⁴⁴³ vilket till och med var representativt för Japan: "Indeed Cha-no-yu may be considered an epitome of Japanese civilization."⁴⁴⁴ Chanoyus påverkan på vardagen hade lett till en estetisk samstämmighet oavsett klass, en homogenitet som även inkluderade etikett. En västerländsk besökare till Japan skulle förundras över det goda manéerna som uppvisades av arbetarklass såväl som eliten.⁴⁴⁵ Med tanke på hur stort inflytande det hade på den japanska karaktären och vardagen, kunde dess bortgång inte annat än att ses som negativt: "Should it cease to [...exist] the soul of Japan will have departed from her, and that is hardly thinkable."⁴⁴⁶

Slutligen kan vi finna en ledtråd till skillnaden att se chanoyu som en religiös ritual eller fritidssysselsättning. Ukers historiebeteckning fokuserar inte på chanoyus historia, utan snarare te-drickandets historia. Han utgår både från Kinas historia och den första boken om te som gavs ut av Lu Yu (陸羽).⁴⁴⁷ Chanoyu hade definierats som en kult grundat för dyrkan av det vackra,⁴⁴⁸ där chanoyu var det sista steget. Århundradena före hade teet varit en religiös dryck, och utvecklats under 1400-talet till och med 1600-talets första halva. Ett problem uppkommer när hans beskrivning återger att teet utvecklats till en social dryck inom chanoyu, samtidigt som alla stora te-mästare titulerades präster.⁴⁴⁹ Ukers och Sadler visar däremot på en ny trend under 1930-talet om betydelsen för chanoyu i den japanska kulturen. De båda representerar en religiös dimension såväl som en social-ceremoniell fritidsunderhållning, men som så många andra, något japanskt.

3.3 BERLINER OCH FUKUKITA

I introduktionen av chanoyu på europeiska språk läser vi två böcker som kan anses vara underskattade även i nutid, Berliners *Der Teekult in Japan* och Fukukitas *Chanoyu*. Deras inflytande observeras sällan trots betydande insikter i framställningen av chanoyu under 1930-talet. Anna Berliner (1888–1977) disputerade i psykologi under Wilhelm Wundt. Tillsammans med sin man reste hon till Japan där hon

⁴⁴² Sadler 1929: 635

⁴⁴³ Sadler 1929: 635. "—and so its influence has penetrated very deeply into every detail of the everyday life to all, even those who do not study it."

⁴⁴⁴ Sadler 1929: 635

⁴⁴⁵ Sadler 1929: 636

⁴⁴⁶ Sadler 1929: 642

⁴⁴⁷ Ukers 1935: 360. Lu Yu skrev den kinesiska klassikern 茶經 (Chajing; Te-klassikern) vilken anses vara den första om te och är daterad till år 760.

⁴⁴⁸ Ukers 1935: 363. "Teaism is a cult founded on the worship of the beautiful."

⁴⁴⁹ Ukers 1935: 363–65. Murata Jukō och Sen no Rikyū titulerades båda två som överstepräster.

arbetade för en reklambyrå då möjligheterna i Tyskland var små. Under första världskriget, då Tyskland blev Japans fiende, deporterades hon till USA där hon fortsatte sin forskning i psykologi. Under tidigt 1930-tal gjorde hon tillsammans med sin man ett kort återbesök till Tyskland innan hon åter tvingades lämna för USA där hon sedermera bodde fram till sin död. Fukukita Yasunosuke var däremot en företagsman, anställd av Fujiwara Ginjirō. Förutom att han ofta fick uppdrag som tolk, var Fukukita även en del av *sukisha*-eliten i Japan.

Anna Berliners bok ger sig i kast med både det visuella men söker också finna svar på bakomliggande psykologiska faktorer. Fukukitas verk är inte i närheten så omfattande som Berliner. Han var dock den enda japanska författare under perioden som sökte återge chanoyu som en aktivitet genom att beskriva bland annat utförande och föremål. Fukukita kom också att vara en av de första som problematiserar valet av term för chanoyu att använda på engelska. Han var även inblandad i den svenska introduktionen av chanoyu.

3.3.1 Anna Berliner

Schließlich soll das Buch noch ein kleiner Beitrag zum Verständnis des Japaners und des japanischen Lebens sein. Mir erscheint die Teezeremonie so sehr als der Ausdruck des eigentlich japanischen Wesens, daß ich glaube, der schmale Pfad, zur Teehütte führt, kann den Europäer tief in die japanische Seele eindringen lassen.

Slutligen skall boken vara ännu ett litet bidrag till förståelsen av japaner och det japanska livet. För mig tycks teceremonin i så hög grad vara ett uttryck för det innersta i den japanska tillvaron att jag tror att den smala stigen som leder till tehuset kan låta européer tränga in i den japanska själen.⁴⁵⁰

Chanoyu var representativ för Japan och via den kunde man förstå det japanska. Däremot var uppskattningen av chanoyu låg, både i väst och bland japaner skolade i europeiskt samhälle och kultur. Det fanns därmed risk att chanoyu skulle glömmas bort. En lösning var inte, ironiskt nog, att åter söka sig mot det japanska, utan snarare skaffa sig en djupare förståelse för det västerländska och därigenom åter få intresse för sin egen kultur.⁴⁵¹ Det var med andra ord skillnaden som krävdes; att japaner blev så pass mycket västerländska att det typiska för landet än en gång blev exotiskt och intressant.⁴⁵² Observationerna var inte tillräckliga för att kunna förstå en främmande kultur. Att ha förståelse det japanska, och därmed kunna bli en av dem, innefattade deltagande i undervisningen och att försöka lära sig om

⁴⁵⁰ Berliner 1930: vii

⁴⁵¹ Berliner 1930: 2

⁴⁵² Effekten kan sägas vara en omvänd version av Hjalmar Cassel (1906: 236) kommentar: "När man har förstått det japanska – då har man upphört att förstå väst".

chanoyu. Med sin egen erfarenhet hade Berliner fått en närmare sammanhållning med japanerna vid dessa tillfällen.⁴⁵³

Grundläggande kunskaper om chanoyu, som påpekas vara skilt från det vanliga teet, ter sig dock utbredd på det japanska samhället. Det är första gången som undervisningen i chanoyu omnämns i skolor vid de västerländska verken som tas upp här. Dock var det inte tal om fördjupade kunskaper, utan endast ytliga. Syftet med studierna tros vara en form av etikett-lära för flickor. Berliner utförde däremot sina egna studier hos en privat lärare där det både fanns manliga och kvinnliga deltagare. Skolningen inom Omote-senke (表千家) låg till grund för hennes verk, som även använder sig av västerländska och japanska böcker. Hennes bruk av källorna verkar däremot påvisa skillnader i värdering. Uteslutande de anteckningar som hon fått av sin lärarinna, har de japanska böckerna endast använts för att konfirmera hennes egna beskrivningar eller lägga grund för termer. Hon frångår det japanska och ser till sig själv, alternativt europeiska källor, för beskrivningarna. Detta till trots går hon emot sig själv då hon senare skriver att den europeiska litteraturen inte är pålitlig: ”ty var man än söker kunskap om japanska saker, då misslyckas – med få undantag – den europeiska litteraturen.”⁴⁵⁴

Förutom en beskrivning av föremålen och utförandet kom boken även att innehålla en del om det psykologiska innehållet i chanoyu. Berliner var verksam som psykolog och forskare vilket utgör grunden för hennes psykologiska perspektiv. Funna religiösa och estetiska dimensioner har fått en underordnad roll jämfört med övriga och omnämns först inom kapitlet om det psykologiska innehållet. Den senare av de två dimensionerna valdes medvetet av Berliner bort då det redan ofta var nämnt i andra källor. Däremot utgjorde båda en integrerad roll i det psykologiska och frånvaron kunde därmed inte ignoreras. Inom avsnittet för utförandet ingår förutom föremål för beredande av te och måltiden, även terem, tehus, och beskrivningar av några olika utföranden baserat på årstid eller uppsättning av föremål.⁴⁵⁵ Berliner har även infört ett kapitel kallat ”Das System” vilket är en sammanfattning och analys av utförandet.

Reglerna för beredandet, vilket inkluderade måltiden, ansågs av henne vara ”det mest extrema som mänskligheten i detta sammanhang har skapat”.⁴⁵⁶ Men att sätta upp regler för uppförandet var däremot inte begränsat till chanoyu, utan kunde även återfinnas i hela den japanska kulturen, då som nu. Några exempel på detta var de kulturella aktiviteterna såsom blomsterarrangemang och rökelse, men också vardagligheter som matlagning och etikett. Slutsatsen som drogs var

⁴⁵³ Berliner 1930: 1

⁴⁵⁴ Berliner 1930: 5

⁴⁵⁵ Till exempel utföranden beroende på vinter eller sommartid, om *tana* (hylla) används, och te-spel med mera.

⁴⁵⁶ Berliner 1930: 296

därav att ”regler för mänskligt beteende” hade nått en särskilt hög nivå.⁴⁵⁷ Men att se till chanoyu som enbart en samling regler vore ett misstag, de var ett system som i sig borde ses som en väg in mot förståelsen. För att finna svar på vad chanoyu var, behövde de se bortom de enskilda reglerna och istället rikta blickarna på ”systemet”, vilket utgjordes av fyra områden: redskap, material, funktion och förberedelser. Den andra punkten, material, skulle ses som valet av bland annat te, kol och blommor och inte det som redskapen var gjorda av, vilket hade tagits upp i punkten innan. Hennes punkter kan även skrivas i en kronologisk ordning med en liten annan följd. De två första och utgör planering. Det fanns bestämmelser för vilka föremål som passade varandra, men var inte nödvändigtvis nedtecknade. Valet av föremål byggdes på en känsla som avgjorde vad som passade eller ej, vilken av henne kallas ”en speciell atmosfär”.⁴⁵⁸ Inte att förakta fanns även det estetiska i valet. Vissa föremål kunde även innefatta ett värde som påverkade ceremonin, utförandet inför gästerna, utan att kräva en speciell ceremoni. Förberedelserna innefattade de uppgifter som utfördes innan gästerna. Även de innefattade regler. Sist kom funktionen som utgjorde utförandet, ceremonin. Beskrivningen understryker just omfattningen av regler, och kommer att utgöra en grund för det chanoyu som hon slutgiltigt uppfattar:⁴⁵⁹

*3. Funktion. Alles Tun ist bestimmt: was zu geschehen hat, in welcher Reihenfolge, in welchem Tempo. Wie die Bewegung zu erfolgen hat, in welcher Ausdehnung, ob mit der rechten oder der linken Hand, ja selbst das Arbeiten der einzelnen Finger ist Regeln unterworfen. Die Anzahl der Schritte, der Platz im Zimmer, die Richtung des Körpers, die Art des Gehens, Knieens, Rutschens, Verbeugens geborchen unumstößlichen Gesetzen. Selbst, wann Entspannung eintritt, das Kleid in Ordnung gebracht wird, was und wann man spricht, wird gelernt. Es ist festgesetzt, wohin man jeden Gegenstand stellt, wie und wo man ihn anfaßt und handhabt, mit wieviel Bewegungen man ihn an seiner Lage in die andere bringt, wann und wie man ihn ansieht, ja selbst, mit welchem Nachdruck ihn die Hand bestreicht.*⁴⁶⁰

3 Funktion. Allt vad som skall göras är bestämt, vad som skall ske, i vilken ordning och i vilket tempo. Hur rörelsen skall göras, i vilken utsträckning, med höger eller vänster hand, ja till och med de enskilda fingrarnas arbete är underkastat reglerna. Antal steg, platsen i rummet, kroppens riktning, sättet att gå, knäböjningar, glidande, bugningar lyder under de obestridliga lagarna. Även när avkoppling skall ske, när klädedräkten är i ordning, om vad och när man samtalar, får man lära sig. Det är fastställt var man placerar varje föremål, hur tar upp och använder det, med hur många rörelser man för det från ett läge till ett annat, när och hur

⁴⁵⁷ Berliner 1930: 296

⁴⁵⁸ Berliner 1930: 298

⁴⁵⁹ Berliner 1930: 296–301

⁴⁶⁰ Berliner 1930: 298

man betraktar det, ja till och med, med vilket eftertryck man stryker över det med handen.

Omfattningen till trots sökte ändå Berliner att förklara reglerna som rationella. Efterföljdes bestämmelserna blev följderna naturliga, samt att nya regler ofta medförde att utförandet tog längre tid. Årstiden var en faktor som kunde påverka beredningen som helhet, men det, precis som valet av föremål och material, kom följaktligen att bli naturliga konsekvenser för den invigde i ceremonin. Hennes syn på systemet som helhet sågs med positiv anda: "... en fantastisk produkt av mänsklig gemenskap, överraskande med sitt omfattande system".⁴⁶¹ Det ledde henne till att söka frågan om chanoyus innehåll mer än att bara funktionen att dricka te.

Ett försök att besvara det ges i avsnittet om chanoyus psykologiska innehåll, vilket med tanke på hennes yrkeserfarenhet kan anses vara ett av de primära.⁴⁶² Hon valde att se på chanoyu utifrån sin egen forskning och därmed låter beskrivningen bli mer tolkande. Valet av titel, "Der psychische inhalt" ("Det psykologiska innehållet"), faller naturligt till följd. Upplevelsen är mystifierande då deltagandet låter henne stiga bortom verkligheten, att släppa omgivningen och nå lugn och ro. Tillståndet verkar däremot vara avhängigt deltagarnas kunskap då hon förklarar att hon inte kan bereda te om det finns europeiska gäster som inte är insatta kring utförandet. Reglerna som tidigare angivits som omfattande blir härmed en form av "slaveri" som ger "frihet" och "trygghet" om dessa efterföljs. Inför hennes ögon blev det en dans. Omgivningen var estetisk tilltalande och atmosfären fylld av god samvaro mellan deltagarna; där det själviska och personliga hålls tillbaka. Den var däremot inte definierad som "mystifierande" där det medvetna kopplas bort och det undermedvetna istället tillåts styra upplevelsen,⁴⁶³ ej heller var den utomkroppslig. Sökandet efter en förklaring står fruktlös trots flera jämförelser. Därav kan slutsatsen av hennes iakttagelser förklara hennes känsla och upplevelse bäst med följande ord:

*Sicher ist, daß man bei allem, was zum Tee gehört, in stärkerer und gehobenerer Weise dabei ist, als die Form allein erklärt. Es ist keine Frage, daß das Erleben weit über Teetrinken und Geselligkeit hinausweist.*⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Berliner 1930: 304

⁴⁶² För en översikt över Berliner se: Kantowsky 2006: 92–96. I övrigt kan en kort biografi över Berliners liv läsas här: <http://www.apadivisions.org/division-35/about/heritage/anna-berliner-biography.aspx>

⁴⁶³ Hon citerar och använder sig av en definition tagen ur *Die Anfänge der Yogapraxis* av J. W. Hauer (Berliner 1930: 357–59).

⁴⁶⁴ Berliner 1930: 358–59

Faktum är att i allt som hör samman med te är starkare och mera upphöjt än vad som kan förklaras av formen ensam. Det råder ingen tvekan om att upplevelsen går långt utöver tedrickande och umgänge.

Hennes beskrivning pendlar mellan två nivåer inom chanoyu, en yttre och en inre. Den förstnämnda utgjordes av reglerna och den estetiska atmosfären. Den senare hölls istället hemlig för utövare tills dess att hen ansågs värdig av temästaren. Det estetiska framhölls starkt betonat och ytterligare bara en punkt där det japanska blivit ”överdriven”.⁴⁶⁵ Många kunde, enligt Berliner, uppleva det estetiska som grundläggande för chanoyu då detta var i fokus av det som skedde i den yttre nivån. Det inre var däremot något bortom det materiella, det visuella. En tidig jämförelse med upplevelsen att delta var att stiga in i en kyrka eller ett tempel. Berliner själv erkände att hon inte nått den nivån. Hon söker därmed att förmedla känslan om att förnimmas något, i det inre, bortom det estetiska skalet, det yttre. I sitt sökande mot det inre, tog hon sig till historien och därmed chanoyus religiösa bakgrund.⁴⁶⁶

Till sin hjälp hade hon varken egna eller andras observationer att tillgå. För att nå högre nivåer var eleverna tvungna att bli utvalda av mästaren vilket endast några få som blev. På sin väg var medlemmarna även tvungna att betala för varje steg i utvecklingen. Innehållet, och inte det finansiella värdet, utgjorde den betydelsefulla frågan. En förklaring till bakgrunden för kostnaderna kunde troligtvis ses i historien där makthavare kunde betala sitt patronskap med gåvor till sin temästare, utöver evetuell ekonomisk ersättning. De hade däremot sett en betydelse för föremålen bortom det praktiska, vilket var det lugnande inflytande på utövarna som tidigare nämnts av både européer och japaner.⁴⁶⁷ Hanteringen av redskapen, som kallats ”extremt kärleksfull”, var också en antydning till det inre. Det var härmed inte bara en lärjunges kunnande av utförandet som värderades, utan också den ”mentala inställningen”. Betydelsen av den kan endast ses i bruket, alltså deltagandet i undervisningen. Därav har detta förbisetts av de som sökt förklara chanoyu, men själva varit okunniga. För att förnimma det inre krävs eget deltagande i beredandet, annars kvarstår enbart det visuella yttre, motsvarande det estetiska. Det inre var tvunget att hållas hemligt för att inte minska i värde. Berliner själv hade inte kommit så långt att hon själv fått erfara de djupare kunskaperna. Hon sökte därför svar i det religiösa, samt i chanoyus historia. Hon fann även en ledtråd i en dikt: ”För den som förstår den sanna innebörden av te frigörs allt jordiskt, han övervinner sinnliga begär och hans vilja blir ett med den gudomliga viljan.”⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Berliner skriver också lite senare att alla beteenden i det vardagliga livet var estetiskt bestämda. (Berliner 1930: 365)

⁴⁶⁶ Berliner 1930: 355–365

⁴⁶⁷ Den praktiska effekten var att det lugnade sinnen, se föregående kapitel.

⁴⁶⁸ Berliner 1930: 362. Till skillnad från andra i tidigare avsnitt nämnda titlar, finns inte ett original

De historiska utövarna, i synnerhet temästarna, blev till en ledråd. Många hade varit intellektuella och hade, tillsammans med chanoyu, framför allt koppling till zenbuddhismen. Men för Berliner var det inte bara en fråga om zenbuddhistiskt inflytande, utan även att det fanns ett inflytande Kina och Indien, då specifikt daoismen. Hennes text baseras på Okakuras *The Book of Tea*. Likt zenbuddhismen och daoismen kom utövandet av chanoyu att bli ett sökande mot ett tillstånd bortom det världsliga. Hon såg dock inte, trots relationerna till zenbuddhismen, chanoyu som en utveckling av den, ej heller var den en form av filosofi eller religion. Det fanns en fara att se det så som det upplevdes i sin forna form, då det idag inte återstod mycket. Det forna beteendet och fokus på det estetiska, fick inte begränsa synen på chanoyu i samtiden. Chanoyu handlade om att dricka och äta – det yttre. Den upplevda stämningen – det inre; den mentala inställningen – hade en religiöst och filosofisk koppling. Det hade därmed en religiös tyngd, men inte religiös aktivitet. Förutom betydelsen att uppleva det yttre genom aktivt deltagande var det även viktigt att ha den rätta inställningen. Viljan att hänge sig åt det yttre möjliggjorde för deltagaren att denne kunde se bortom skalet mot det inre. Oviljan därtill kunde leda till en negativ upplevelse likt Chamberlains, samt många andra samtida japaners. Mot slutet av sitt kapitel anger hon att upplevelsen begränsas till det emotionella, och därmed inte kan förklaras med en europeisk, vetenskaplig språkdräkt, som begränsades av det logiska perspektivet. Har hennes psykologiska studier därmed blivit till hinder och komplicerat framställningen då hon sökt förklara upplevelsen europeiskt, snarare än den upphöjda, japansk kulturella traditionen hon återger det som?

3.3.2 Fukukita Yasunosuke

Likt Berliner hade även Fukukita problem att föra över chanoyu till en europeisk språkdräkt, om än i hans fall främst med att finna en lämplig engelsk term för chanoyu. En stor skillnad mellan honom och de andra japanska förmedlarna under perioden, är att han inte var bosatt i väst. Fukukita var anställd hos Fujiwara och följde med på hans resor till Nordamerika och Europa.⁴⁶⁹ Han var närvarande vid Fujiwaras besök till tehuset och Etnografiska museet i Stockholm 1939. Vid Fujiwaras frånvaro har Fukukita också skickat brev i hans ställe till Sverige.⁴⁷⁰ Vidare har han även översatt Fujiwaras bok *The Spirit of Japanese Industry* till

med.

⁴⁶⁹ I bildtexten till en bild i Etnografiska museets arkiv står det angivet: "Head Staff at Fujiwaras Co". Ichikawa (1973:3-4) nämnde Fukukita som avdelningschef (調度課長; *chōdo kachō*) när han mötte honom i Tokyo 1925 för att sedermera bli introducerad till Fujiwara. Enligt Ichikawas utsago ska Fukukita ha varit utbytesstudent till Stanford universitet. Efter examen i engelsk litteratur gick han vidare till högre studier vid Harvard.

⁴⁷⁰ Några brev med Fukukita som avsändare är daterade 15 augusti, 1934; 1, 4, 5 och 10 april, 1935. Fujiwara hade vid ett tal inför Svensk-japanska föreningen i Tokyo medgivit att han inte kunde något annat språk än japanska. Talet finns i engelsk översättning (Box 057, Gadelius arkiv, Västerås) och framfördes vid hans tillträde som ordförande för sällskapet den 22 januari 1934.

engelska.⁴⁷¹ Det är även troligt att Fukukita varit en aktiv del av Fujiwaras sociala teutövande. De båda skrev nämligen om chanoyu, Fukukita på engelska och Fujiwara skrev om sina syn på japanska efter krigsåren.⁴⁷² Ett tydligt tecken på relationen står att finna i Fukukitas första utgåva av *Cha-no-yu*. Förordet⁴⁷³ är skrivet av Masuda Takashi, 益田孝, som var Fujiwaras chef. I början finns även en målning av Fujiwara inlagd som helsida.⁴⁷⁴ Vi finner även Fukukitas namn som en av ”directors” vid Svensk-japanska föreningen i Tokyo, samtidigt som Fujiwara var ordförande.⁴⁷⁵ Det svenska tehuset kom även att nämnas den fjärde utgåvan av *Cha-no-yu* från 1940.⁴⁷⁶ Hans besök året innan låg till grund för detta, dock kom utgivningen att få mycket begränsad spridning i väst,⁴⁷⁷ då dess publicering skedde under pågående krig i Europa. Ett exemplar lyckades däremot att ta sig fram till Etnografiska museet i Stockholm.

Fukukita skriver i sin bok att han läste Okakuras *The Book of Tea* redan innan han påbörjade *Cha-no-yu*, men det var inte förrän han själv deltog i utförandet som han förstod Okakuras höga ideal.⁴⁷⁸ Drygt ett decennium senare, 1943, kom han även hävda att ”This is the best publication for the philosophical and aesthetic dissertation on Cha-no-yu, the tea cult of Japan”, samt att de flesta japaner som skrev om japansk kultur på engelska citerade Okakura.⁴⁷⁹ Inflytandet från Okakura lär ha varit bidragande till att chanoyu utvecklats till ett ”estetiskt fritidsnöje, en kult, där drycken var idealiserad”.⁴⁸⁰ Den estetiska dimensionen i Fukukitas text går inte att förneka. De gamla temästarna hade bidragit till att utveckla en unik, estetisk stil för Japan. Deras ideal kom även att bidra till att hindra utländskt inflytande, kinesisk från förr och västerländsk i hans samtid. Det fanns ett etniskt relaterat karaktärsdrag i att kunna förstå det vackra även i ”severe simplicity and refined poverty”⁴⁸¹ hos japanerna. Däremot var det bara en liten del av folket i Japan som förstod chanoyu. *Matcha* hade blivit ett medium för att uppleva det

⁴⁷¹ Fujiwara 1936. Dess japanska original kom ut året före (1935a) med titeln 『工業日本精神』 och var byggd på föreläsningar utförda under 1934.

⁴⁷² För mer om Fujiwaras syn på chanoyu se nästföljande kapitel.

⁴⁷³ Det var egentligen två förord, varav den andra författad av ”Soan Yoshio Takahashi” (Takahashi Yoshio).

⁴⁷⁴ Fukukita 1932: invid innehållsförteckningen, sidorna saknar paginering.

⁴⁷⁵ Ett häfte med stadgar och medlemmar 1940 för Japan-svenska föreningen (日本瑞典協會) finns i Gadelius Arkiv, Box 024. Den är utgiven på japanska medels engelska.

⁴⁷⁶ Fukukita 1940: 119–25

⁴⁷⁷ En sökning på Worldcat.org visar att Fukukitas fjärde utgåva från 1940 finns tillgänglig på 10 olika bibliotek, medan den första från 1932 har motsvarande 128 tillgängliga bibliotek. I den svenska söktjänsten libris.kb.se finns enbart den tredje, femte och sjätte utgåvan tillgängliga. Det enda tillgängliga exemplaret påträffat är på Etnografiska museet, Stockholm.

⁴⁷⁸ Fukukita 1932: xi

⁴⁷⁹ Fukukita 1943: 13

⁴⁸⁰ Fukukita 1932: 3

⁴⁸¹ Fukukita 1932: 76. Det är de två japanska estetiska termerna *wabi* (rustik, ensamhet) och *sabi* (stilla, ensamhet) som han översatt.

estetiska. Samtidigt var det omöjligt att förstå idealet i chanoyu utan att känna till ”Zen-philosophy”.⁴⁸²

Att delta var att uppleva det estetiska, naturen i trädgården och föremålen som ställdes fram. Det skapades inte enbart av värden utan tillsammans med gästerna. Det är inte den religiösa tron eller det moraliska tvånget som får en att delta, utan endast viljan att spendera några timmars ”mental rekreation” på ett gammaldags vis.⁴⁸³ Det går att finna starka kopplingar mellan religiösa – även om de nämns som ”filosofiska” – och estetiska perspektiv. Till exempel hade den zenbuddhistiska bakgrunden lett till att enkel dekoration föredrogs framför luxuös. Likt Okakura kom därmed Fukukita att koppla samman chanoyu med zenbuddhismen. Däremot är det inte samma tyngd i Fukukitas förklaring. Han ansåg inte att chanoyu skulle ses som en ”mystisk och komplicerad kult eller ritual”,⁴⁸⁴ utan atmosfären var ett viktigt inslag där gästfriheten var viktigare än det formella.

Fukukitas presentation av chanoyu har en starkare estetisk och ceremoniell betoning än en religiös. En stor del av hans bok utgörs därmed av en genomgång av själva utförandet med allt från inbjudan, trädgård, och måltid till att nämna båda teformerna som kan bjudas på, tjockt respektive tunt. Han tar även upp en aspekt som ingen annan förmedlare gjort under perioden, utom möjligen Matsu-moto drygt tre decennier tidigare - värdens upplevelse. Det är ett tungt arbete som läggs på förberedelser, men i slutändan är det är de som njuter mer än gästerna. Kunniga gäster kommer inte att missa att se allt slit samt uppskatta de föremål som lagts ut för tillfället. Samspelet mellan värd och gäst är en lektion i gästfrihet och artighet.⁴⁸⁵ Därmed blir det sociala en viktigare faktor än det ritualistiska i utförandet. Tyngden mot sociala och estetiska dimensioner i hans första bok kan ha influerat valet av titel för den kortare versionen två år senare: från *Cha-no-yu: Tea Cult of Japan* till *Tea Cult of Japan: An Aesthetic Pastime*.⁴⁸⁶ Men i valet av undertitel har hans starka estetiska koppling kvarhållits. Utförandet, etiketten och den form som mötet tog var endast en grund till att studera och uppskatta föremålen och det estetiska runtomkring – en upplevelse som började redan på stigen in genom trädgården mot tehuset. Utan det estetiska skulle chanoyu endast vara ett system för att servera te, och därmed sjunka till att vara en av de ”driest and most uninteresting of cults.”⁴⁸⁷ En intressant aspekt i synen på vad chanoyu var, är dess jämförelse med ett västerländskt *afternoon tea party*. I väst, till skillnad

⁴⁸² Fukukita 1932: 75–79

⁴⁸³ Fukukita 1932: 75–92

⁴⁸⁴ Fukukita 1932: 80

⁴⁸⁵ Fukukita 1932: 69–72

⁴⁸⁶ Fukukita 1932 resp. Fukukita 1934

⁴⁸⁷ Fukukita 1932: 99

från chanoyu, fanns det främst en social tyngd med samtal och skvaller, även om det konst närvarade.⁴⁸⁸

Förutom Fukukitas böcker var han även högst troligt inblandad i att producera en stum-film på engelska under 1930-talet för presentationen av chanoyu på. Filmen skapades av Byrån för internationell turism (国際観光局; *Kokusai kankōkyoku*)⁴⁸⁹ i Japan, samma institution som givit ut Fukukitas publikation i ämnet. Vidare finns det vissa likheter mellan definitionen av chanoyu i filmen och Fukukitas böcker. I början av filmen kommer följande text upp:

*The Tea Ceremony or "chanoyu" is a refined pastime in Japanese homes. It is a cult to develop spiritual enlightenment and encourage mental relaxation.*⁴⁹⁰

Att se chanoyu som ett ”förfinat nöje” och ”mental rekreation” har tydliga likheter med Fukukita text. Det finns däremot en möjlighet att han inte direkt varit inblandad i själva produktionen utan att skaparna enbart utgått från hans verk. Filmen visar en *chaji* där en manlig värd bjuder in en manlig och tre kvinnliga gäster. Mannen har fått positionen som förste gäst, troligtvis då män åtnjöt högre social status i samhället och i te-skolorna. Av de kvinnliga gästerna är en lite äldre än de övriga vilket gör att hon är placerad sist. Inom utförandet krävs det framför allt kunskap av den förste och sista gästen, medan de i mitten kan klara sig med grundläggande. Förloppet som visas är några timmar långt men i filmen förkortat ner till 13 minuter av sporadiska scener. Det är svårt att veta, eller ens gissa, vilken skola som utförandet är taget i. De splittrade visuella inslagen med fåordiga textrutor mellan scenerna gör det svårt även om de i nutid främsta skolorna bör kunna uteslutas.⁴⁹¹ Då det var en stum-film har allt ljud, tal såväl som musik, fått ersättas med några få textrutor, vilka tillsammans med de få scenerna skapar en mycket begränsad bild av chanoyu. En hel del av förståelsen av chanoyu för mottagarna lämnas därmed över till egna tolkningar. Till exempel nämns en liten ingång⁴⁹² som symbolisk för ”anspråkslöshet” utan förklaring till hur eller varför.

Filmen kan även ses som en del av introduktionen av chanoyu i Sverige. En kopia av filmen skickades till Etnografiska museet som en gåva från den japanska regeringen. Arrangören till försändelsen var Fujiwara och i ett brev från mars 1939 nämns den tillsammans med uppmaningen att regeringen, och inte han person-

⁴⁸⁸ Fukukita 1932: 81, 99

⁴⁸⁹ Låg under Japans statliga järnvägar (日本交通公社; *Nihon kōtsū kōsha*) vilket omstrukturerades 1934 till Japans turistbyrå (日本旅行協会; *Nihon ryokō kyōkai*).

⁴⁹⁰ Stumfilmen finns i original såväl som digitalt format vid Etnografiska museet, Stockholm.

⁴⁹¹ Flera utövare med gedigen erfarenhet inom Urasenke- såväl som Omotesenke-skolorna har tillfrågats. Ingen har dock funnit likheter med deras egna format på utförandet.

⁴⁹² *Nijiriguchi*; 躰り口. Det är den lilla ingången till tehuset. Det sägs att Sen no Rikyū införde den för att alla som passerade in i tehuset skulle buga vid inträdet i huset och därmed vara jämlika oavsett social status i samhället utanför.

ligen, ska ses som donator. Filmen finns fortfarande tillgängligt i Etnografiska museets arkiv.

3.4 CHANOYU SOM TERM

Valet av term för att beskriva chanoyu i översättning kan ha en stor betydelse för uppfattningen. Fukukita var den, mig veterligen, som först tog upp problematiken med valet av term. Termen *tea ceremony* var missledande då det leder till att den uppfattades som enbart en ”mystical and complicated cult or ritual.”⁴⁹³ *Teaism* kunde däremot vara användbar om vi såg chanoyu som en kult.⁴⁹⁴ Han själv använde sig främst av *tea ceremony* och chanoyu i sina egna beskrivningar, men behöll *tea cult* i undertiteln och kom tidvis referera till kult i sin egen text. För honom representerade ceremoni själva utförandet i dess helhet, medan kult var kopplat till det estetiska och blev till en form av helhetsbegrepp. I bokens slutsatser erkände han att han ännu inte funnit en lämplig term. I den förkortade versionen två år senare kom han att ta bort chanoyu ur titeln och endast ha kvar *Tea Cult of Japan*, men att han återgår till att bruka chanoyu i brödtexten.

Vidhållande vid de japanska författarna är Okakura Kakuzo framträdande med sin, av bland annat Fukukita nämnda, *teaism*. Hans bok kan anses ha ett oproportionerligt stort inflytande i bilden av chanoyu efter 1945,⁴⁹⁵ även om hans syn inte kan, eller bör, förbises. Termen definierades som en estetisk religion och han kom även att använda termen *tea cult*. Vid några få tillfällen nämns också *ceremony*. Men trots det stora genomslagskraft han haft i nutid med sitt verk, har inte termen haft lika stor tyngd på omgivningen. De som återanvänder hans term kommer sent under perioden, såsom Sadler 1929 och Fukukita 1932. Vid den tidpunkten har redan *ceremony* och *cult* fått ett bredare genomslag. Under en föreläsningsserie mellan 1922–1927, som sedermera publicerades,⁴⁹⁶ berättade Nitobé vid ett tillfälle om *teaism*. Han återger den japanska termen chanoyu och att den oftast översattes till *tea ceremony* och *cult of tea*. I föreläsningen använde han sig av samtliga. Det finns däremot en aspekt i hans bruk av termer som framställer honom i nytt ljus. Det brukar ofta nämnas att han själv trodde sig ha myntat termen *bushido* (武士道; krigarens väg) med sin bok av samma namn,⁴⁹⁷ och att han fick reda på att termen använts tidigare än boken publicerats först kort före sin död 1933.⁴⁹⁸ Däremot kan vissa tvivel ställas på hans uttalande:

⁴⁹³ Fukukita 1932: 80

⁴⁹⁴ Fukukita: 1932: 105

⁴⁹⁵ Hans verk *The Book of Tea* anses generellt vara en klassiker även om den inte tar upp utövandet av chanoyu per se.

⁴⁹⁶ Nitobé 1927

⁴⁹⁷ Nitobé (1900) i vilken han sökte visa på likheter mellan väst och öst genom att framställa det japanska krigaridealen i västerländsk tappning.

⁴⁹⁸ Benesch 2011: 6

*Cha-no-yu, or, as it is usually translated, the tea ceremony or the cult of tea, and which for brevity's sake I have here dubbed Teatism, was a protest against the frivolity and extravagance of the age.*⁴⁹⁹

Han ger ingen hänvisning till Okakura i texten och anser själv sig ha skapat termen *teatism*. Det är föga troligt att han inte kände till Okakura och hans bok. Däremot kanske han trodde att de som lyssnade, och sedermera läste, hans föreläsning inte kände till termen på förhand. Men om han nu kan tänka sig ta en annan och göra den till sin egen – kan han då inte också ha varit medveten om ”*bushido*” innan han skapade den, som han själv ansåg, för sin bok?

Det finns ett upplevt innehåll av religiös dimension i både *teatism* och kult. Suzuki Daisetsu som skrev om buddhism torde därmed ha använt sig av endera termen, men så var inte fallet. Förvånande, och utan att ens förklara, anges de engelska termerna vara översättningar av chanoyu: ”cha-no-yu, generally translated 'tea ceremony' or 'tea cult'.”⁵⁰⁰ I sidhuvudet nämns ”tea cult” vilken i texten också är ofta förekommande. Chanoyu som term förekommer enbart en gång och då som benämning på själva utförandet.⁵⁰¹ I den tidigare utgivna Kitao Harumichis bok med japanska tehus finner vi inte ceremoni, användas utan endast ”tea-cult” i titeln.⁵⁰² Det är enbart i den äldsta japanska texten som den japanska termen *chadō* är nedskrivet. Matsumotos text från sent 1800-tal hade Chamberlain att luta sig mot och valet att låta *tea Ceremony* stå i titeln kom säkerligen från honom. Osäkerheten blir tydlig i hans försök att definiera vad chanoyu var. Först återges chanoyu som ”unique ceremonial institution of tea-drinking” och sidan därpå som ”ceremony of tea-drinking”.⁵⁰³

Uppfattningen av hur chanoyu skulle återges var även splittrat hos de västerländska förmedlarna. I grunden var den vanligast förekommande japanska termen chanoyu, även om den inte nödvändigtvis används i brödtext. Den i nutid mer förekommande termen *sadō*, (茶道), eller *chadō* som den också kan uttalas, förekommer knappt då den enbart var synlig hos några få. Värt att notera är att det, förutom hos Matsumoto och Fukukita, var de två kvinnliga förmedlarna Anna Berliner och Ida Trotzig som nämnde termen. Berliner gav en korrekt översättning, ”teets väg”, där väg skulle tolkas som en lärdom eller lag.⁵⁰⁴

Teceremoni blev allt vanligare, även om andra termer också förekom. Basil Chamberlains *Things Japanese*, 1890, blev till en viktig skiljepunkt för bruket av *tea ceremony* i väst.⁵⁰⁵ Han kan inte tilldelas äran för översättningen. Chamberlain

⁴⁹⁹ Nitobé 1927: 99. Understrykning är min markering.

⁵⁰⁰ Suzuki 1938: 124

⁵⁰¹ Suzuki 1938: 157

⁵⁰² Kitao 1935

⁵⁰³ Matsumoto 1895: 115 resp. 116

⁵⁰⁴ Berliner 1930: v

⁵⁰⁵ Innehållet i Chamberlains text från 1890: 333–339 är densamma som den nya utgåvan året

använde sig av en artikel om ”The preparation of Japan tea” skriven av Henry Gribble.⁵⁰⁶ I den skrivs ”tea ceremonies” in i ett citat från en japansk källa.⁵⁰⁷ Det är dock osäkert om Gribble kan ses som den första efter Japans öppnande 1854. För att förstå Chamberlains position som betydande bör både artiklar före och efter ses över. De två äldsta funna är skrivna tyska och i den tidigaste från 1874 nämns det som ”tesällskapets konst”. Tio år senare anges de som ”ceremoniellt tedrickande”, likväl de på tyska.⁵⁰⁸ Ferdinand von Langeegg, författare till den senare texten använde sig också av ”tesällskap” precis som sin föregångare Herman Funk.⁵⁰⁹ Under de följande åren innan Chamberlains text kom det även ut två andra artiklar på engelska. James Dixon återger chanoyu snarare som ett tedrickande i formella ”tea-parties”.⁵¹⁰ Goodrich kom ut några år senare, närmare bestämt 1888, där det kallades ”tea drinking ceremony”.⁵¹¹ I reseskildringar under perioden var det främst den japanska termen ”cha-no-yu” som nämndes, men samtidigt också ”ceremoni” på ett eller annat sätt: ”’tea-service’ or ’tea-ceremony’”,⁵¹² ”Cha no yu ceremony”,⁵¹³ ”a cermonial tea”,⁵¹⁴ ”a fashionable cermony of serving and drinking tea”.⁵¹⁵

Chamberlain kan ses som en trendbrytare då termen blir nästan uteslutande använd, även i ett exempel på franska.⁵¹⁶ Trots att andra termer brukades nämndes teceremoni minst en gång, om så för att förklara att det var den vanligast använda termen. Berliner skrev likaså under tidigt 1930-tal att det var brukligt att kalla det ”teceremoni”.⁵¹⁷ Vidare är det inte alla som förklarar vad den japanska termen chanoyu betyder även om den nämns. Chamberlain valde att inte nämna en ordagrann förklaring, medan till exempel Hardy Smith gör det.⁵¹⁸ I en del texter blir kopplingen mellan chanoyu och teceremoni stark, speciellt då den framställs som en översättning. Augustus Franks skrev till exempel följande: ”The Tea Ceremonies, known as the ’Cha-no-yu’...”.⁵¹⁹

därpå (Chamberlain 1891: 404–409).

⁵⁰⁶ Gribble 1883

⁵⁰⁷ 類聚國史 som anges ha läsning ”Rui-jiu koku-shiu”. Det är en felhänvisning då 類聚國史, med transkiberingen *ruijū kokushi*, är ett verk som sammanställdes 892 av Sugawara no Michizane (菅原道真), sedermera lärdomsguden Tenjin-sama (天神様).

⁵⁰⁸ Kantowsky 2006: 55–57

⁵⁰⁹ De två är Herman Funk, 1874, samt Ferdinand Adalbert Junker von Langeegg, 1884. (Kantowsky 2006: 55–61)

⁵¹⁰ Dixon (1886) text om chanoyu är en del i en artikel om japansk etikett.

⁵¹¹ Goodrichs (1888) artikel är om chanoyu.

⁵¹² Dresser 1882: 157

⁵¹³ Scidmore 1902: 91

⁵¹⁴ Clark & Clark 1894: 230

⁵¹⁵ Stoddard 1897: 103

⁵¹⁶ Galiment (1895). Hans artikel handlar, om än kort, om chanoyu.

⁵¹⁷ Berliner 1930: v

⁵¹⁸ Smith (1900) artikel är om chanouyu

⁵¹⁹ Franks 1906: 3. Hans bidrag är en del av introduktionen till en bok om japanskt krukmakeri.

Under åren efter sekelskiftet dyker även några andra termer upp. Bland de tyska texterna kvarstår fortfarande bruket av ”tesällskap” i två artiklar.⁵²⁰ Holme nämnde till exempel Okakuras bok, däremot inte den term som Okakura skapade, *teism*. Senare nämner han chanoyu som en ”ceremonial tea function”⁵²¹ I sin text blandar han sedan flera termer – chanoyu, ”chanoyu cult” och ”tea ceremony” – utan att göra skillnad på orden. Det är en lång omfattande text som studerar keramiken inom chanoyu snarare än chanoyu som sådan. Hans text var även talet till ett föredrag inför Japan Society i London och en del av kommentarerna efteråt är också nedtecknade. Tidigt bland kommentarerna återger den japanske ordföranden Mutsu, chanoyu som ”tea ceremony”.⁵²²

I Brinkleys bok om japansk konst och litteratur ingår ett längre stycke om chanoyu – kanske det längsta publicerat vid sin tid.⁵²³ Brinkley använder flera termer i sin text. Teceremoni är dock inte en av dem. Likt Holme ovan använder han hellre chanoyu, och här då som en övergripande term. Till exempel lägger han till ord för chanoyu såsom ”cha-no-yu cult” eller ”cha-no-yu philosophy” för att vidareutveckla dess betydelse. Själva utförandet nämns däremot som ”Tea Ceremonial”. Vi kan även finna termer som ”tea cult” och ”tea clubs”, om än inte lika ofta.

Under 1920- och 1930-talet publicerades två böcker om chanoyu och ytterligare två där chanoyu nämns men där verken har annat huvudsyfte. De två som endast kortfattat nämner chanoyu är Robert Hobson som skrev om japanskt krukmakeri och porslin, och William Ukers som skrev allt om världens olika teer.⁵²⁴ Dessa två använder termen teceremoni. I Ukers text finns också *teism* med. Han har använt sig av andras texter, såsom Okakura, som underlag för sin. Likheter med bland andra Smith står också att finna.⁵²⁵

De två sista böckerna som tas upp här är på tyska respektive engelska. Berliners bok, utgiven på tyska, utgör den första. Sadlers har också publicerat en text som näst intill är densamma som förordet i boken några år tidigare.⁵²⁶ De två nämner tidigt teceremoni, utan att det dock är deras val av term. Berliner använder sig av både ”teekult” och teceremoni men det finns en skillnad i bruket av dessa. Hon använder sig av ”teekult” för de bredare sammanhangen, som en övergripande term, medan teceremoni snarare åsyftar själva utförandet. Berliner skriver i förordet även att det nämnts mycket om chanoyu i Europa men att nästan alla, förutom Ida Trotzig, då var okunniga i ämnet.

⁵²⁰ Harry Spörry 1903, samt Oskar Münsterburg 1904/07. (Kantowsky 2006: 61–74)

⁵²¹ Holme 1908: 163

⁵²² I kommentarerna kan man finna hänvisningar till andra författare om skrivit som chanoyu – några är funna och finns med i den här studien. (Holme 1908: 181–86)

⁵²³ Brinkley 1901: 246–275

⁵²⁴ Hobson 1924; Ukers 1935

⁵²⁵ Ukers 1935: 360–378

⁵²⁶ Berliner 1930, Sadler 1962 resp 1929

Redan i Sadlers titel nämns teeceremoni. I texten använder han dock ofta termerna chanoyu och *teaism*, även om det senare inte är lika vanligt förekommande. Det går att se en likhet hos Sadler och Berliner i bruket av termerna. Chanoyu kom att bli den övergripande termen medan teeceremoni hänvisade utförandet: "Order for Tea ceremony". Hans bruk av Okakuras *teaism* ställer däremot till vissa problem då han inte tydligt gör skillnad på chanoyu och *teaism*, måhända syftar han mer åt äldre tider med *teaism*. En ledtråd är att han mer sällan i boken använder *teaism*, förutom i avsnittet "The connoisseurship of Tea vessels". Sadlers bruk av termen blir därmed estetiskt laddad samtidigt som kopplingen till Okakura tydligt framgår, om än inte med lika stark religiös ton. Samtidigt har det inte med själva utförandet att göra, vilket chanoyu kan tänkas göra. Chanoyu används i avsnitt där beredningen omnämns, men när de enskilda handlingarna inom ett temöte är angivna är det främst ceremoni som brukas. Chanoyu som sådan har därmed en osäker position, om än det sågs av Sadler vara mer generellt gällande.



Bild 2 : Hjalmar Stolpe i Japan.

CC BY-NC-ND, Fotograf Oscar Ekholm, 1884, Fotonummer 7-122. Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2843688>



Bild 3 : Ida Trotzig.

Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/1002826>

EN IDÉ ÄR FÖDD

Tehuset utgjorde ett stort projekt, vilket inkluderade flera svenska och japanska röster. Själva uppförandet kom också att medföra minst lika mycket publicitet än själva invigningen inklusive de efterföljande temötena. Då tillgängliga källor medger en mer detaljerad studie på djupet, blir perspektiv på hur intentioner och syfte formats under projektfasen åtkomlig detsamma gäller även uppfattningen av dess resultat. Med hjälp av dimensionerna kan sedermera den svenska introduktionen av chanoyu ställas i jämförelse med den i väst.

Planeringen och uppförandet av tehuset i Stockholm tog flera år att genomföra, mellan 1931–1935. Idén att föra ett till Sverige var äldre än så. Bakgrunden till det tehuset kan spåras tillbaka så långt som in på 1880-talet. Vid den tiden ställde Hjalmar Stolpe, blivande chef för Etnografiska museet, ut etnografiska objekt som han samlade in under sin jordenruntresa på skeppet Vanadis. Stolpe tog med sig många föremål från Japan. Däribland hade han fört med sig material nödvändigt för att visa en pågående *chaji*.⁵²⁷ Samlingen inkluderade bland annat dockor och kläder för att kunna bygga upp en kopia av ett terem och där ställa upp allt för beskådning. Vanadis-utställningen, som den kom att kallas, arrangerades både i Stockholm och Göteborg. Uppmärksamheten som den fick i tidningarna tyder också på att det var mycket uppskattat.

Det uppställda tehuset,⁵²⁸ där faktiskt terem är en bättre term, skulle efter utställningarna försvinna in i Vetenskapsakademins etnografiska samlingar med sin begränsning i utrymme och öppettider.⁵²⁹ Det var inte förrän vid sekelskiftet 1900 som samlingarna blev en egen avdelning med egen chef och ekonomi. Denne var ingen annan än Stolpe. Trots det faktum att han inte aktivt hade forskat om chanoyu, eller ens försökt visa Japan eller chanoyu mer än andra länders etnografi,

⁵²⁷ I utställningarna är det några få gäster och en värd i ett litet terem vilket därmed motsvarar ett privat mindre sällskap.

⁵²⁸ Han använder själv enbart "hus" i katalogen. (Stolpe 1887: 19–21)

⁵²⁹ I samlingarna för Etnografiska museet finns en artikel från Vanadis-resan med namnet "Modell av tehus". (<http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/1599769>; 2018-10-21)

kan det sägas ha fått en betydande plats. Terummet fick stå uppställt med dockor och föremål för att visa en ”stillbild” av hur det kunde se ut även i det begränsade utrymmet som utställningen gavs.

Det var dock inte bara utställningarna som varit Stolpes bidrag med att sprida chanoyu till Sverige. Han skrev även om chanoyu i katalogerna till visningarna och några fristående guider till samlingarna. I texterna ges en bild på hur Stolpe uppfattade chanoyu, en bild som inte bara var skapad av egna erfarenheter och observationer, utan möjligtvis, även hans egna studier i etnografi som hade påverkat. Han hade rest runt till flera etnografiska museer i Västeuropa och studerat utställningar, bland annat flertalet med samlingar av japansk kuriosa. Den bild av Japan och chanoyu som visats och skrivits om vid de europeiska etnografiska museerna hade bidragit till Stolpes egen syn.

Vanadis-utställningen, som ägde rum efter Stolpes resor i Europa, sammanfaller med den tid som den unga Ida Trotzig hade i Stockholm. Hennes familj flyttade dit under tidigt 1880-tal innan hon gifte sig med Herman Trotzig,⁵³⁰ då hade hon tid och möjlighet att besöka utställningen. Herman hade brevkontakt med familjen redan innan paret träffades. Hon kan därmed ha inspirerats av kontakten med Herman, som bodde i Japan, att besöka utställningen. Vid utgivningen av hennes bok *Cha-no-yu* 1911, skrev den dåvarande chefen för Etnografiska museet, tillika ansvarig utgivare, Carl V. Hartmann att Stolpe inspirerat henne till studierna.⁵³¹ Det finns även en artikel skriven av Trotzig några år före det att boken gavs ut där hon återger att hennes intresse väckts innan hennes första avresa till Japan:

*Af allt hvad gamla Japans kultur har att bjuda, är där intet, som mera fånglat mig än de mycket omtalade teceremonierna. Önskan att lära känna deras betydelse hade uppstått hos mig långt innan jag anade, att mitt öde skulle kasta mig bland det mystiska japanska folket.*⁵³²

Trotzig bodde runt 30 år i Japan och även efter hon flyttade tillbaka till Sverige, då efter makens död kom hon att bära på intresset att skriva om Japan och dess kultur för det svenska folket. Förutom hennes bok om chanoyu översatte hon även japanska sagor.⁵³³ Dessutom skrev hon i dagspress och tidskrifter om Japan med dess kultur och samhälle. Det finns även artiklar publicerade under tidigt 1900-tal, före hennes korta återresa till Sverige. Viljan att berätta för Sverige om Japan fanns med andra ord tidigt i hennes liv. Vad som skedde under åren mellan

⁵³⁰ Deras förlovning tillkännagavs i Nya Dagligt Allehanda, 30 juli 1888. Bröllopet ägde rum i Lybeck den 3 augusti samma år.

⁵³¹ Trotzig (1911): utgivarens förord. Wagner (2009) nämner att de hade kontakt från 1898. Hartmann var även Stolpes efterträdare och i tjänst hos Stolpe innan dess. Då de arbetat tillsammans före Stolpes bortgång och överlämnande var Hartmann troligtvis medveten om Trotzig och hennes relation till Stolpe långt före boken trycktes 1911.

⁵³² ”Den Heliga Teceremonien”; Aftonbladet, 18 mars 1907

⁵³³ Trotzig 1912

hennes hemkomst 1921⁵³⁴ till 1931 vet vi inte säkert. Inget material har hittats från den tiden som visar på sysselsättning. Från 1931 finner vi henne åter ibland materialet som anställd vid teimportföretaget James Lundgren & Co. Arbetet innebar att hon reste till olika skolor och platser från norr till söder, föreläsandes om japansk teckultur och chanoyu. Samtidigt passade företaget på att göra reklam för sitt tesortiment.

Arbetet innebar även kontakt med dess verkställande direktör Douglas Lundgren som också hade intresse i Östasien och dess kulturer.⁵³⁵ Det är möjligt att det var vid ett av dessa tillfällen som Trotzig föreslog för honom att ett japanskt tehus skulle uppföras i Sverige. Lundgren som redan tidigare arbetade hårt med att föra ut reklam för sitt företag, såg säkerligen fördelarna och accepterade. I slutet av 1931 sattes en utställning upp i Stockholm med japansk konst som arrangerades av Serge Elisséeff.⁵³⁶ Trotzig fick där möjligheten att möta Gerhard Lindblom, chef för Etnografiska museet, som med glädje erbjöd utrymme i museets park för tehuset. Elisséeff bidrog med viss information om kostnader men framförallt om vem i Japan de kunde kontakta om ett tehus önskades inköpas.

Exakt i vilken ordning ovan möten skedde vet ingen. Vi kan dock med säkerhet säga att Trotzig tog del i utställningen 1931 som medlem av utställningskommittén. Vid det tillfället möttes också Elisséeff och Lindblom vid några tillfällen.⁵³⁷ Huruvida Trotzig pratat med Lundgren före eller under det att utställningen planerades om att införskaffa ett tehus, kan inte fastställas. Det är däremot troligt beslutet om att Lundgren skulle ställa upp med medel samt att Lindblom gav plats för att föra in ett tehus till Etnografiska museet togs för att föra in ett tehus till Etnografiska museet under ledning av Trotzig. Detta under själva planeringsstadiet för utställningen, alternativt under utställningstiden.

Tanken att införa ett tehus till Sverige har indirekt påverkats av Stolpe. Hans bidrag inspirerade både hans efterföljande chefer och Trotzig. Men hur var det då med bilden av chanoyu och Japan? Har Trotzig tagit inflytande av Stolpe även här, eller har hennes runt 30 år i Japan byggt upp en annan bild? Vidare ska bådas likheter och skillnader på synen på Japan respektive chanoyu i omvärlden heller inte förbises. Deras bild kan likna en mer allmän svensk och/eller europeisk syn på landet och dess kultur. Det finns en skiljepunkt i synen hos Stolpe som inte

⁵³⁴ Stenberg 2009: 24

⁵³⁵ Till exempel finns det ett manuskript vars ursprung är en förfrågan från Lundgren om det japanska ordenssystemet. (Etnografiska museet, F5J : 5)

⁵³⁶ Elisséeff (1889–1975) föddes i St. Petersburg och kom 1931 att komplettera sitt ryska medborgarskap med ett franskt. Han var en av de tidiga japanologerna i Europa/Nordamerika och blev den första utländska magisterstudenten vid Tokyo kejserliga universitet (東京帝国大学) 1912. (Bazter 1975: 12) En av hans mer kända arv är enheten Far Eastern Studies vid Harvard University som han spenderade mer än 20 år vid. (Reischauer 1957).

⁵³⁷ Svensk-japanska sällskapet (1931) har med Trotzig som en medlem av utställningskommittén. Det finns även brevväxling mellan Lindblom och Elisséeff som bevisar att de mötts.

bör förbises. Hans beskrivningar av Japan, och framförallt chanoyu, före och efter Vanadisresan skiljer sig åt. Före resan skrev han inte om chanoyu eller ens om tedrickandet i detalj, däremot satte han, efter sin resan, inte bara fokus på ämnet, utan gav det även en framstående position.

4.1 STOLPE OCH TIDEN FÖRE VANADIS

Stolpes, som var upplärd arkeolog, intresse i etnografi hade börjat redan på tidigt 1870-tal som en av grundarna till Antropologiska Sällskapet. Sällskapet kom att utöka sin intressesfär med geografi vilket från 1877 blev det Svenska Sällskapet för Antropologi och Geografi (SSAG). Sällskapet kom även att ge ut en tidskrift - *Tidskrift för antropologi och kulturhistoria* - mellan 1875–1882. Året innan den avslutades hade sällskapet börjat ge ut tidskriften *Ymer* som förutom etnografi även publicerade artiklar om geografi. Sällskapet skulle vara en drivande faktor bakom tanken att skapa ett etnografiskt museum.⁵³⁸

Sällskapet kom att anordna, som ett led i initiativet att skapa ett etnografiskt museum, en utställning i Stockholm av de etnografiska föremål som kunde insamlas i Sverige. Den 4 april 1878 öppnades dörrarna till Arvsfurstens palats i Stockholm och en utställning – kallad Allmänna etnografiska utställningen – som var planerad att vara endast i tre månader⁵³⁹ hölls slutligen öppen för allmänheten även åtta månader senare. Mer än 10 000 föremål, uppdelade i över 6 000 nummer, ställdes ut i palatset. Den stora samlingen föremål från museet, institutioner, och även privatpersoner, var långt fler än vad som först troddes vara möjligt.⁵⁴⁰ Även om stor del av föremålen återlämnades till sina tidigare ägare vid utställningens slut, kom två av samlingarna, Vitterhetssällskapets och Sällskapet för Antropologi och Geografis, att doneras och sammanföras med samlingarna på Vetenskapsakademien. Det var Stolpe själv som tog sin an uppgiften att organisera föremålen och skriva två utställningskataloger till Allmänna etnografiska utställningen. Den första publicerades först i ofullständig form då den, troligtvis, inte var klar till invigningen, och som fullständig en tid senare. Den första katalogen, som då finns i två versioner, kallades *Etnografisk översikt*⁵⁴¹ och den andra *special-förteckning*⁵⁴². I översiktskapitlet i den första katalogen finns en beskrivning på hur folkgrupper kunde delas upp och även lite om syftet med etnografi.

⁵³⁸ Det började 1868 med en förfrågan från Smithsonian Institution i Washington, USA, för ett utbyte av etnografiska föremål till Vetenskapsakademien. Det skedde aldrig något med institutet i USA men idén om att skapa ett etnografiskt museum hade väckts. Då flera medlemmar inom Antropologiska Sällskapet även arbetade vid Vetenskapsakademien, blev sällskapet ett forum från vilket påtryckningar kunde utgå.

⁵³⁹ Stockholms Dagblad, 4 februari 1878

⁵⁴⁰ Stolpe 1882: 25–27

⁵⁴¹ Stolpe 1878; Stolpe 1879b

⁵⁴² Stolpe 1879a

De olika folkens utveckling studerades för att skapa ett ”system” där samtliga ingick. Uppställningen i katalogen och dess syn på folken hade en stark relation med Darwins utvecklingsteori. Teorin hade fått stor spridning i Europa under den perioden och där Stolpes system är ett exempel på dess inflytande i västs omvärldssyn. I boken har han sammanställt en lista över de folk som finns med i utställningen. De europeiska nationerna var alltså inte inkluderade. Stolpes lista var uppdelad i grupper om först hårtyp och sedan språk.⁵⁴³ Japaner blev därav indelade enligt följande: ”Slåthåriga raser – Mongoler – Japanska”.⁵⁴⁴ Efter indelningarna finns fler detaljerade beskrivningar av de utställda folkslagen, däribland just japanerna. Den japanska sektionen var ofullständig, i den tidiga utgåvan, då endast halva texten fanns med. Stolpe kom även att göra en presentation av utställningen i Ny Illustrerad Tidning som ytterligare bidrar till att beskriva Stolpes tidiga syn på landet Japan i första hand, då det endast var mycket kortfattat skrivet om te, och inget om chanoyu.⁵⁴⁵

Stolpes utställning var omfattande vilket haft betydelse för innehållet i katalogerna. Hans beskrivningar var snarare uppbyggda för att kunna läsas fristående än som en guide genom utställningen, i kontrast för vad som kan antas gällande för kataloger. Helt separerade är de dock inte då diskussionen är tematiskt uppbyggd och även har med kortare listor på vilka föremål som står att se i montrarna. Det är inte alla föremålen från utställningen som blev omnämnda. Dessa blir, sett ur bokens perspektiv, därmed en form av tillägg till beskrivningen för att visualisera det som åsyftas i texten.

Stolpe försöker även att ge en neutral bild ofärgad av hans egna åsikter. Ett exempel är skildringen av japanska kvinnors sed att raka ögonbrynen och färga sina tänder svarta. Han nämner även att vissa damer sminkade sina ansikten vita och läpparna röda. I stark kontrast till Stolpes omnämnande av seden kan påträffas i reseskildringar från samma tid. Här påträffas snarare värderande kommentarer att det inte var slaveri; en annan att vackra kvinnor vanställdes och fick ett ”sjukligt utseende”.⁵⁴⁶ Hos Stolpe finns det framställningar av det vardagliga Japan, till exempel om vad de åt och drack. Det förekommer även bilder av ett folk och en kultur olik den egna där Stolpes egen syn framträder. Språket de talade var inte bara annorlunda och svårt att lära sig, utan även ”i vissa fall t.o.m. omöjligt att rätt uttala.”⁵⁴⁷ Helt negativt var det inte, då de samtidigt sågs som ”välljudande”. Även den japanska klädseln var mindre värderad än reseskildringarna. Stolpe

⁵⁴³ Tidigt hade etnografer delat upp världens folk efter hudfärg, men bristerna i systemet tvingade fram andra teorier. En sådan var Anders Retzius som baserade teorin på huvudets form, och gav grund till de teorier som Stolpe kom att använda. Han slog samman språkforskaren Friedrich Müllers teori med Ernst Haeckel. (Stolpe 1878: 1–3).

⁵⁴⁴ Stolpe 1879b: 3–11

⁵⁴⁵ Ny Illustrerad Tidning, 4 maj 1878

⁵⁴⁶ Bäckström 1871: 187, 253; Nordenskiöld 1881: 309

⁵⁴⁷ Stolpe 1878: 42

nämnde att de började klä sig västerländskt, samt anmärkte om att den japanska klädseln hade en ”videunderligt stor rosett” på ryggen.⁵⁴⁸ Däremot, i en reseskildring utgiven decennier senare, sågs ”rosetten” som en puckel under en kappa.⁵⁴⁹

Till skillnad från utställningar som komma skulle, var Stolpe begränsad till de föremål som samlats ihop inför utställningen. Den första ofullständiga katalogen ger en indikation på att han hade begränsat med tid för förberedelser. Stolpe hade tillgång till allmän information men inte tid, eller vilja, att undersöka vissa föremål som kan ses som underliga i sitt sammanhang. Ett relevant exempel är te som nämns som den ”föرنämsta drycken” i Japan – ”att dricka kallt vatten, faller ej ens tiggaren in.”⁵⁵⁰ Likt Kina dracks te i små koppar utan tillsats. Några av dessa fanns utställda.⁵⁵¹ Den mer eller mindre sakliga framställningen av det kinesiska tedrickandet i jämförelse med det värderade japanska skapar en exotiserande framställning av japansk tekultur kontra den kinesiska. I sammanhanget finns inget om chanoyu eller något annat sätt att dricka te, omnämnt. I den extra bilagan, specialförteckningen, finns bara tre föremål som vi kan härleda till chanoyu, de tre *chasen* (茶筌; tevispar).⁵⁵² De nämns utan förklaring och för besökare kan en visp för te ses besynnerlig. Hans utelämnande av beskrivning tyder på att han inte kände till chanoyu, alternativt undvek ämnet. De skrivna katalogerna visar även på en utställning där föremålen var ställda tematiskt för respektive folkslag.⁵⁵³ Föremål som tillhörde religiösa aktiviteter skildes från de husliga och så vidare. Det var ett undervisande perspektiv som användes där kontext framhävdes framför att icke-europeiska folk slogs ihop. Stolpe ville visa hur respektive folk levde utan att försöka jämföra de olika folkslagen eller sätta in föremålen i en vidare kontext mer än de generella grupperingarna.

Stolpe kom även att skriva en artikel om den japanska teckningskonsten i Ny Illustrerad Tidning.⁵⁵⁴ Den är i sig inte kopplad till utställningen som sådan, men då den ges ut under tiden utställningen pågår kan dess relevans inte förbises. Enligt Stolpe var japanerna duktiga med penseln då de använde den dagligen i skrift,⁵⁵⁵ men det var tecknade bilder som var i fokus, därav kan inte *japonismens* inflytande undvikas även om ingen tydlig relevans till det ges i artikeln. Som ett

⁵⁴⁸ Det är troligtvis den *obi*-knut av som kvinnor har på ryggen. *Obi* (帯) är bältet till den japanska traditionella kimono.

⁵⁴⁹ Hultgren-Hillberg 1922: 158

⁵⁵⁰ Stolpe 1878: 43

⁵⁵¹ I Kina har små koppar, men också skålar och muggar, använts beroende på tradition.

⁵⁵² Några år senare gav Stolpe (1881) ut en fransk version av katalogen tillsammans med en mängd bilder från utställningen. Bland bilderna i utgåvan finns inget som visar en monter med tevisparna eller andra japansk teföremål. Från bilderna på japanska kuriosita i övrigt finns inget heller som jag kan härleda till chanoyu.

⁵⁵³ Stolpe 1881

⁵⁵⁴ Ny illustrerad tidning, 4 maj 1878

⁵⁵⁵ ”Hos intet folk i världen torde konsten att teckna vara allmännare utbredd och flitigare öfvad än hos japaneserna. Så gott som hela nationen tecknar”. (Ny illustrerad tidning, 4 maj 1878) Han erkänner att vissa är sämre än andra men att den ”lägsta nivån” ansågs ha satts högt.

dragplåster förde han även fram det i samtiden vanliga mantrat om vikten av att etnografer samlade in och visade föremål från kulturer i utveckling.

*Nu mera sedan han [Japanen] börjat klä sig i frack och, likt andra civiliserade nationer, göra statsskulder, nu säljer han sina husgudar och snart torde de blott finnas kvar i de af Europas etnografiska museer, som förstå att taga var på dessa relikter från de utvecklingsstadier, som genomgåts af den yttersta österns mest intelligenta folk.*⁵⁵⁶

Liten betydelse togs till att Japan sågs som det ”mest intelligenta folket” i Östern. De skulle, liksom alla andra kulturer och folk, förlora sin identitet medan de alltmer liknande nationerna i väst. Endast några månader senare under följande år, 1879, skulle Adolf E. Nordenskiöld⁵⁵⁷ anlända i Japan efter sin berömda resa där han passerade ishavet från Europa till Asien, och i en av hans texter om Japan omnämndes utförsäljning av det som Stolpe nämnt som relikter.⁵⁵⁸

*... massor af gamla vapen, lackvaror, bronser och husgerådssaker för det närvarande försäljas nästan i alla städer till ytterst billiga pris. Så som dessa minnen af Japans forntid nu förstöras och förskingras åt alla håll [...]*⁵⁵⁹

Även om Japan höll på att moderniseras och tron om att det gamla Japan var på väg att försvinna härskade,⁵⁶⁰ har de en generellt positiv syn på Japan, vilket inte var något inget nytt. Redan Valignano, ansvarig för Jesuitmissionen i Japan och Kina, såg välvilligt på japanerna så långt tillbaka som slutet på 1500-talet. Det japanska folket var ”kultiverat och artigt” till och med i större utsträckning än européerna. Hans kritik mot folket från afrikanska östkusten var dock snarare den motsatta – lågintelligenta och tjänade endast till att tjäna andra.⁵⁶¹

Synen på Japan var ett land som höll på att industrialisera, men i processen bli mer likt väst och därmed förlora sin kultur. Det ansågs oundvikligt att de äldre traditionerna och tankesätten ersattes av de från väst när länder utvecklades.

⁵⁵⁶ Stolpe 1879b: 140. Termen ”Husgudar” kan här både representera buddhismen och shintoismen då de flesta i Japan är shinto-buddhister. I japanska hem är det vanligt att finna buddhistiska altare (仏壇; butsudān), såväl som shintoistiska små helgedomar (神棚; kamidana) uppsatta på väggen.

⁵⁵⁷ Nordenskiöld (1832–1901) var en finlandssvensk adelsman, geolog, kanske mest känd som polarfarare. Han deltog i flera upptäcktfärder, bland annat till Spetsbergen, Svalbard.

⁵⁵⁸ Nordenskiöld anlände i Japan med skeppet Vega den 2 september 1879 via norra ishavet. Det var en bedrift som väckte gehör runt om i världen då ingen annan tidigare lyckats. Nordenskiöld kom att ta med sig en stor samling japanska böcker som än idag står att finna i Kungliga biblioteket, Stockholm. Boksamlingen blev uppmärksammas och använd av några få fram till tidigt 1900-tal, men i nutid har den till stor del varit bortglömd.

⁵⁵⁹ Nordenskiöld 1882: 13. Det är även möjligt att delar av föremål som såldes till västerlänningar i Japan under den tiden var producerade för export. Faran att Japan säljer ut sin ”historia” ska därmed inte tas på stort allvar. Till exempel, av de tio verk som behandlade chanoyu i den samling böcker han förde med sig till Sverige är ingen av sällsynt status, utan de anses vanligt förekommande än idag.

⁵⁶⁰ En mer romantisk syn på det äldre är inte begränsat till västs syn på andra kulturer utan även den egna. Nationalromantikens syn på bondesamhället är ett exempel.

⁵⁶¹ Kowner 2004: 755



Bild 4 : Målning av fregatten Vanadis av Jacob Hägg (1839-1931)
(Wikimedia commons)

Behovet av att samla in föremål var en betydande faktor till Stolpes deltagande i Vanadis resa runt jorden. Även i Sverige sågs det av vikt att samla in och bevara föremål från andra kulturer som låg lägre på den eurocentrerade evolutionsskalan. Det ska ej glömmas att Japan var, för Stolpe och de andra deltagarna, endast ett uppehåll av flera. Till exempel var den rådande situationen i Kina ett hinder för ett längre stopp i landet.⁵⁶² För Stolpe var det även en möjlighet att möta och i viss mån studera olika kulturer utöver uppgiften att samla in föremål. Det värdesattes högre av honom än eventuella andra syften med resan och bäst illustrerat med hans avhopp i Indien då han önskade spendera mer tid där än vad som tilläts inom den planerade rutten.

4.2 VANADIS, STOLPE OCH BESÖKET I JAPAN

Besöket i Japan är nog så viktigt att kort ge en återblick på, framförallt då Stolpe fick uppleva den kultur han senare kom att skriva om och ställa ut för beskådning. För att förstå det han kom att göra ur ett bredare perspektiv är det av lika stor vikt att kort se på den resa han företog i Europa åren före den med Vanadis. I Sverige var inte etnografien utvecklad vilket för Stolpes blev lärorikt. Även om han

⁵⁶² Sino-Franska kriget 1883–85. Konflikten var begränsad i omfattning och stora delar av Kina var oberörda av striderna.

säkerligen hade både läst in sig och träffat andra etnografer, gav den 15 månaders långa resan en utan tvivel solid bas att stå på. Han hade sett de samlingar som fanns, visste vad som samlades in och vad som var av intresse. Även om inget material hittats, tog han troligtvis med sig material såsom kataloger åter hem, med vars hjälp han kunde skriva eget. Det var inte bara framställningen av chanoyu, vars introduktion börjar med Vanadis-utställningarna, som utvecklades utan den övriga presentationen av Japan. Men inte ens i hans anteckningsböcker från resan återges hans kunskap om alla berörda kulturer.⁵⁶³

Resultatet av resan till etnografiska museer i Europa blev tre artiklar publicerade i Stockholms Dagblad och därefter i särtryck tillsammans som en mindre bok.⁵⁶⁴ I boken gav han ingen presentation om Japan eller någon annan nation heller för den delen, utan det var istället samlingarna som var i fokus. Till exempel nämns Deutsches Gewerbe museum i Berlin och Etnografiska riksmuseet i Leiden ha stora japanska samlingar. Inget nämndes däremot om vilka föremål det innehöll eller hur de presenterades. I Sverige fanns inget motsvarande etnografiskt museum – men Stolpe talade varmt om det danska – och tog tillfälle i att kritisera hanteringen av samlingarna vid Vetenskapsakademien, vilka han eftersträvade men inte hade kontroll över än.⁵⁶⁵

Beväpnad med syftet att ”skydda” föremål från att försvinna från utvecklande länder, samt kunskaperna om etnografins principer, kom till nytta när Stolpe följde med Vanadis jorden runt med uppdrag att samla in etnografiska föremål. Det var tänkt att de skulle föras in i Vetenskapsakademins samlingar – ett antal gick däremot till försäljning för att återbetala kredit – efter att de vederbörligt ställts ut. Stolpe följde, som tidigare nämnt, endast med till Indien. Resvägen via Sydamerika och Stilla havet hade vid det tillfället redan fört dem till Japan.⁵⁶⁶ Besöket varade mellan den 27 augusti - 11 november 1884. Med på färden fanns ytterligare två personer av närmare intresse: Prins Oscar och fotografen Oscar Ekholm.

Prins Oscar, var andra sonen till den sittande Kung Oscar II. Mötet mellan prinsen och den japanska kejsaren Meiji (明治天皇),⁵⁶⁷ är troligtvis det första mellan en japansk och svensk kunglighet. Dock finns det mycket lite material tillgängligt om besöket – då det enligt uppgift gått förlorat eller ej varit tillgängligt.⁵⁶⁸ Det

⁵⁶³ Ö1 : 10, Etnografiska museets arkiv

⁵⁶⁴ Stolpe 1882. De tre artiklarna publicerades den 13, 16 & 20 juni 1882. (Rietz 1984: 16). Stolpe publicerade även fler beskrivningar av etnografiska museer i Europa långt senare i tidskriften Ymer. (Stolpe 1895b: 190–94).

⁵⁶⁵ För mer information om strävan att ta kontroll över samlingarna från Smitt, som då var ansvarig, se Rietz (1984) eller Svensson (2002).

⁵⁶⁶ En karta över Vanadis resfärd kan finnas i Rietz 1984: 8–9.

⁵⁶⁷ 明治天皇; 1852–1912

⁵⁶⁸ Lite om besöket kan finnas omnämnt i Natt och Dag 1887, Bernadotte 1886, Jövinger 1949, Cedergren & Bengtson 1953 samt Widén 1962. Texten av Cedergren har med vissa stycken och citat ur dagboken från tiden i Japan men inte tillräckligt för att kunna dra några slutsatser. En-

är därmed inte möjligt att avgöra hur prinsens syn och inställning till Japan var vid besöket, men oavsett intryck, positivt eller negativt, sprids hans syn till övriga familjemedlemmar och närmsta omkrets. Prins Oscar hade fått stanna vid den japanske kejsarens sommarpalats, Enryōkan (延遼館),⁵⁶⁹ där han själv kunde få se ett tehus. Det var även flera andra som fick träffa kejsaren, om än mycket kort. Däribland finns vi skeppets chef, officerare och civila som fick buga inför honom.⁵⁷⁰

Den andre medpassageraren var fotografen Oscar Birger Ekholm, som vi vet mycket lite om.⁵⁷¹ I en lista med deltagarna på Vanadis expedition som gavs ut nästan 50 år senare står det kort beskrivet om vad som förfarit med varje deltagare efteråt.⁵⁷² Ekholm fanns med på listan, dock utan sitt fullständiga namn. Det står även att han gick bort kort efter resans slut. Via Fotografregistret (Sverige), Nordiska museet, får vi reda på, förutom hans fulla namn, att han föddes 1861 och gick bort endast 29 år senare, 1890.⁵⁷³ Han är mest känd för resan med Vanadis, vilken för honom avslutades i Indien tillsammans med Stolpe. Ekholm tog flera hundra bilder från resan, många av dem finns kvar än idag vid Etnografiska museet i Stockholm.⁵⁷⁴

Efter de två resorna skulle Stolpe, än en gång, skriva kataloger och beskrivningar inför en utställning men även artiklar under åren som följde. Skillnaderna i den nya bilden från den tidigare ger ett hum om hur mycket Stolpe hade lärt sig om Japan bland flera andra nationer. Det, för undersökningen, mest intressanta är givetvis hans syn på chanoyu och däribland den kopia på det terum han uppförde i samband med utställningen. Stolpe kom att skriva om samlingarna under de kommande nästan två decennierna – även om det inte var ofta eller mycket. Stolpe skrev även som den förste intendenten vid etnografiska museet en artikel om samlingarna så sent som 1903. Det materialet tas upp senare tillsammans med Ida Trotzigs.

ligt brev från Ingemar Carlsson vid Bernadotteska Arkivet 2007, är Prins Oscars dagbok och brev otillgängliga. I vissa fall satta under sekretess fram till och med 2035.

⁵⁶⁹ Under Japans ansträngningar att visa sig som en "civiliserad" stat under sent 1800-tal, var Enryōkan en av få tidiga byggnader i västerländsk stil. Byggnaden hade blivit renoverad inför Ulysses S. Grants, bland annat president i USA mellan 1869–1877, besök i Japan 1879. Ansvarig för anpassningen av byggnaden för statsbesöket ålades ingen annan än Inoue Kaoru. (Chang 1969: 375–376)

⁵⁷⁰ Kiellman-Göransson nämner även att det var mycket ovanligt att man fick möta kejsaren och att det ansågs som en ynnest av de närvarande. (Kiellman-Göransson, Avsnitt XIII, M313:4:3, Kungliga Biblioteket).

⁵⁷¹ Kostnaden för att föra med en fotograf på resan var betald av en viss "Mr. Pontus Fürstenberg". (Stolpe 1887: 3)

⁵⁷² Lagerholm 1929: 28

⁵⁷³ <http://kulturnav.org/390f7e41-c0fb-4c7b-bac7-9112ceb69c39>

⁵⁷⁴ Lagercrantz (2002: 81) uppger att det var så många som 700 stycken. I Stolpes egna ord var det över 700 bilder. (Stolpe 1887: 3)

4.3 FRÅN STOLPE TILL TROTZIG

Under de fem åren som Stolpe var intendent för Etnografiska museet fram till hans bortgång 1905 utökades mängden föremål i samlingarna och han arbetade aktivt för att de skulle organiseras efter etnografiska principer samt öka tillgängligheten för allmänheten. Även om han gick bort innan Ida Trotzig började sin karriär som ”japankännare” i Sverige hade han lagt en grund för henne att stå på och att bygga vidare med.⁵⁷⁵ Stolpe hade haft kontakt med Ida under sent 1800-tal.⁵⁷⁶ Det var hans efterträdare Hartman, med vilken Stolpe hade arbetat tillsammans med under en tid, som till slut publicerades hennes text om chanoyu. Utställningarna som Stolpe arrangerat visade Japan för svenskarna, och bland de som besökt Vanadis-utställningarna kanske många fortfarande mindes chanoyu. Det rysk-japanska kriget 1904–1905 hade medfört ett uppsving för intresset för Japan och därmed återupplivat gamla minnen och skapat nya om landet i sig. Fler och fler skulle intressera sig och läsa om landet, och då även besöka utställningarna. Men det var inte bara museet som skulle bli en länk mellan Stolpe och Trotzig. Även Svenska Sällskapet för Antropologi och Geografi (SSAG) som Stolpe tagit del i att skapa 1873, kom att se Trotzig som medlem 1912.

I SSAGs tidskrift, *Ymer*, gavs det ut en recension av Trotzigs bok 1913,⁵⁷⁷ två år efter publiceringen av den som sammanföll med en utställning av japansk konst 1911. Tidpunkten för bokens utgivning var vald för att bidra till spridning och ökat intresse av hennes verk. Recensionen av Rudolf S. Enblom, som publicerades i *Ymer*, beskrev om än kort lite om intresset i Japan. Det hade sjunkit sedan rysk-japanska kriget och utställningen 1911 hade inte alls fått lika mycket uppmärksamhet. Recensionen uppmärksammar oss på att japanintresset svalnat, men också att Trotzigs artiklar om Japan och chanoyu samtidigt hade nått spridning. Enblom nämner Rikyū i sin artikel, dock med stavningen ”Rikkin”. Trotzig hade stavat namnet annorlunda i sin bok, ”Rikku”.⁵⁷⁸ Skillnaden kan anses liten, men det finns en artikel publicerad kort före bokens utgivning där hon stavar på samma sätt som Enblom gjorde, det vill säga ”Rikkin”.⁵⁷⁹ Huruvida det är en redigering av tidskriftens redaktörer eller en felstavning av ett eventuellt handskrivet manuskript kan inte besvaras. Stavningen av ”cha-no-ju” i artikeln är ett undantag

⁵⁷⁵ I Etnografiska museets bildsamling finns ett fotografi från 1927 tagit i ”Trotzigrum”. I den finner man både föremål från Vanadis-resan samt exemplar från Trotzigs bildsamlingar. (art.nr 0163.0047; <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2011812>)

⁵⁷⁶ Wagner 2009

⁵⁷⁷ Enblom 1913

⁵⁷⁸ En förekommande engelsk stavning var ”Rikiu”, som finns att finna hos Anderson (1886: 84), Okakura (1906: 83) och Franks 1906: 3).

⁵⁷⁹ Hon skriver Rikkin i till exempel *Idun* (1910: 338). Det är inte bara stavningen av Rikyū som ändras med tiden. Hon stavar även chanoyu som Cha-no-ju i artikeln, när hon i boken skrev Cha-no-yu.

i all text om detta ämne som Trotzig haft tillgång till, varav stavningen av den såsom namnet ”Rikkin” kan vara mer sannolikt redaktörers val än Troztzigs egna.

Enblom analyserar även kring hur hennes bok kunde uppfattas. Han såg två möjligheter till hur en läsare kan ställa sig till boken, vilket antingen var något exotiskt och positivt, eller underligt och negativt.

”Det beror på människan själf, om de föremål hon äger äro lefande eller döda”, säger japanen.

Något liknande kan man säga med anledning af fru Troztzigs bok. Det beror på läsaren själf, om han ur den får ett nytt lefande intresse för det egendomliga Nippon⁵⁸⁰ eller om det hela ser ut som beskrifningar på ett obegripligt bisarreri. Japanvännen hör säkert till den förra kategorien.⁵⁸¹

Hur läsaren än uppfattar boken, återfinns mystiken, det exotiska. För Enblom kom boken säkerligen att vara av intresse för de redan Japan-intresserade läsarna, men för övriga var det dock osäkert. Han återger bilden av chanoyu som något mycket svårförståeligt, även om betraktaren är intresserad av ämnet. Stolpe hade även han i sina beskrivningar givit en bild av chanoyu som något mycket exotiskt och svårförståeligt för oss svenskar. Trotzig däremot, som levde 30 år i Japan studerade under den perioden mer än bara te och blommor. Hon kunde lära sig känna och förstå Japan och dess kultur under en lång tid.. Vidare kom hon även presentera Japan och chanoyu under en längre tid i Sverige. Vid den tidpunkten var det säkerligen få som kunde matcha hennes kunskaper och möjligheter att sprida lärdomarna.

4.4 IDA TROTZIG

Ida Trotzig hade i ung ålder Magnét som efternamn. Hon föddes i Kalmar 1864 men bodde från 1880-talet med familjen i Stockholm. Troztzigs första kontakter med Japan kännetecknades av de brev som skickades till familjen från Herman Troztzig. Hans beskrivningar av Japan blev till ett intresse hos henne och när hon mötte Herman vid 23 års ålder ledde det till bröllop och en framtid i Japan. Herman hade, däremot, bott där sedan 1859. Han kom till Japan som sjöman och fick möjligheten att arbeta i Nagasaki. Ett decennium senare flyttade han till Kobe, som öppnats för handel vid Meiji-restaurationen. Där blev han till superintendent och hjälpte till i uppbyggandet av området för de icke-japanska handelsmän som strömmade till staden tillsammans med sina familjer. Några år senare, 1872, blev han även utnämnd till chef för polisväsendet för området.

⁵⁸⁰ Ett av de två sätten att transkribera tecknen för Japan (日本) på, det andra är *Nihon*.

⁵⁸¹ Enblom 1914: 213

Herman återvände, efter nära 30 år i Japan, kort till Sverige. Det var då, 1888, som Herman och Ida träffades och gifte sig.⁵⁸² Tillsammans reste de till Kobe och där Ida skulle finna en ny miljö och en ny kultur. Det första problemet var dock ett nytt språk. Det var inte många icke-japanska kvinnor som hon kunde umgås med och hon blev återkommande sjuk vilket medförde många svårigheter de första åren. Efter en tyfon gjorde en japansk tjänarinna ett misstag där deras två döttrar gick bort i sjukdom.⁵⁸³ För att mildra sorgen började Ida studera landet hon bodde i samtidigt som Herman skaffade henne litteratur som hon kunde ta till hjälp.⁵⁸⁴

Första gången hon återvände till Sverige var när hon skulle sätta sin dotter Inez i svensk skola. Året var 1909 och hon hade med sig ett embryo till den bok som kom att bli den första om den japanska teceremonin på ett västeuropeiskt språk. Även under det besöket publicerade hon några artiklar. Tidigare hade hon på plats i Japan skickat hem artiklar. Efter att boken publicerats återvände hon än en gång till Herman och Japan. Ida stannade där fram till 1921, två år efter att hennes make gått bort.⁵⁸⁵ Hon hade under de runt 30 år som hon spenderade i landet både studerat chanoyu och det japanska blomsterarrangemanget *ikebana* (生花). Erfarenheterna kom väl till pass då hon senare skulle finna arbete i Sverige hos James Lundgren & Co. Hennes uppgift där var att resa landet runt och presentera Japan och chanoyu, samt sälja in tefirmans tesorter. Hon tog också aktiv del i andra arrangemang som utställningen av japansk konst 1931. I arkivet för etnografiska museet finns idag flera artiklar som aldrig blivit publicerade, berättelser som aldrig färdigställdes. Ett exempel är hennes omfattande bok om och med titeln *Japansk blomsterkonst*, vilken gavs ut postumt av hennes barnbarn.⁵⁸⁶ I samlingen för hennes sparade tidningsartiklar finns också flera på engelska om allehanda japansk kurios. Det troligaste är att hon tagit till sig av engelska tidningar för att samla på sig allehanda kunskap om Japan,⁵⁸⁷ förutom sina egna observationer. Ett tydligt exempel är ett handskrivet manuskript om *Tosa Nikki* (土佐日記) häftat samman med en engelskt tidningsartikel om just *Tosa Nikki*.⁵⁸⁸

Materialet medför att vi kan studera Ida Trotzigs syn på Japan, hennes förståelse av densamma såväl som chanoyu, men även den bild hon skildrat i sina artiklar och texter studeras. Då Trotzig var initiativtagaren till tehuset i Stockholm är hennes förståelse av chanoyu samt den bild hon skildrade av Japan och chanoyu

⁵⁸² Idas föräldrar var emot bröllopet och även den svenska lagstiftningen. Herman förvärvade tyskt medborgarskap i Lübeck där de senare gifte sig. (Kantowsky 2006: 76–83)

⁵⁸³ Tjänarinnan hade glömt att koka vattnet innan barnen fick dricka det, vilket medförde att de insjuknade och inom några dagar dog de båda. (Stenberg 2009: 70–71)

⁵⁸⁴ Stenberg 2009: 71–72

⁵⁸⁵ Stenberg 2009: 113–114

⁵⁸⁶ Trotzig 1990. Boken sammanställdes och publicerades av Ida Trotzigs barnbarn Ume Stenberg-Radbruch och Gaby Stenberg-Koch.

⁵⁸⁷ Etnografiska museets arkiv, F5J : 12.

⁵⁸⁸ Etnografiska museets arkiv, F5J : 8. *Tosa Nikki* tillhör en genren dagbokslitteratur som var stor under Heian-perioden (794–1185) i Japan, och är författad av Ki no Tsurayuki (紀貫之; 872–945).

viktig. I memorandum efter hennes bortgång den 5 november 1943, och i åminnelse av henne 70-årsdag 1934, beskrevs hon som ”en av våra främsta kännare av japansk kultur.”⁵⁸⁹ I ett memoriam till henne redogjordes det att hon blev känd för sitt arbete med att presentera te och chanoyu, och att invigningen av tehuset var för henne ”en av de lyckligaste i sitt liv.” Det skrevs även att det var hennes arbete med att presentera japansk kultur och te runt om i Sverige som ”bidragit till att lära det svenska folket tillaga sitt te på det rätta sättet och – varför inte – att dricka det i den rätta andan.”⁵⁹⁰ Trotzigs bild som här framkommer är endast till liten del den från 1930-talet då tehuset uppfördes. Större delen av hennes skrivna material är från tiden innan tehuset.

4.5 BILDEN AV JAPAN

För att kunna förstå uppfattningen av chanoyu så bör vi även se till hur Japan betraktades ur både Stolpes och Trotzigs perspektiv, men även det svenska och i viss mån västliga mer generellt. Kunde förändringar i synen på Japan ske utan att synen på chanoyu påverkades? Sågs chanoyu som något av det förgångna, traditionella Japan och därmed utan direkt relation till det nya, mer västerländska? Stolpes tidiga beskrivning av landet framställdes före landets industrialisering började synas på allvar, vilket skedde med sino-japanska kriget 1894–1895. Trotzig kom främst att skriva om Japan efter rysk-japanska kriget som var en höjdpunkt, men också början på nedgången av japanintresset i väst. Perioden mellan de två konflikterna delas av de två, även om deras mer betydande texter givits ut före och efter krigen. Huruvida händelserna påverkade beskrivningen av Japan kommer att studeras nedan.

En väsentlig skillnad i Stolpes och Trotzigs texter ligger i deras syften. Ingen av dem skrev någon reseskildring av landet, ej heller en form av text som kan sägas ge en bredare syn av landet. Närmast kan Trotzig anses komma då hon gav begränsade inblickar i landet från olika perspektiv i allehanda tidningsartiklar. Stolpes texter hade fokus på utställningar och begränsades av det men ska därav inte underskattas. Sett till hans kataloger för Vanadis-utställningarna, söker han ge en mer övergripande beskrivning utan att begränsas av samlingarna som ställdes ut.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ Svenska Dagbladet, 7 november 1943, resp. Svenska Dagbladet, 5 september 1934

⁵⁹⁰ Svenska Dagbladet, 1943-11-09, författad av Carola Goldkuhl. Här nämns det även att en nattfjäril blivit uppkallad efter henne. Trotzig hade donerat fjärilar med mera till nuvarande Naturhistoriska Riksmuseet 1918; ”en synnerligen vacker och rikhaltig samling af fjärilar samt en del Orthoptera [rätvingar], Coleoptera [trollsländor] och Odonata [skalbaggar] från Japan” (Kungl. Svenska vetenskapsakademiens årsbok 1918: 181) och vid namngivningen blev hon ihågkommen. Bryk (1942) gav en artnamnet *Drepana ida* – som numera kallas *Microblepsis acuminata* – samt en underart till *Notodonta dromedarius* (björktandvinge) till *idae-trotzigae*.

⁵⁹¹ Katalogen till Vanadis gavs ut i tre versioner, två svenska (Stolpe 1886; Stolpe 1887) och en fransk (Stolpe 1889) som till stor del är identiska. Textavsnittens ordning är annorlunda men de skrivna texterna har endast några få skillnader, då oftast endast i ordval och inte i värdering. Jag

De texter som Stolpe skrev har skilda syften och presentationen av föremålen. Kontexten som de presenteras i blir därav lite olika. Inför Vanadis-utställningen 1886 i Stockholm skrev Stolpe en katalog över de föremål som fanns utställda. I stort sett samma text användes även till utställningens uppförande i Göteborg året därpå. Den artikel som han skrev och publicerade i tidskriften *Ymer* 1895 var likaså en guide till den etnografiska samlingen vid Vetenskapsakademien. Skillnaden mellan de två är stor. Det är möjligt att Stolpe för den senare texten inte haft fri tillgång till samlingarna, då det rådde delade meningar om kontrollen över dem. Vilket i sin tur påverkat innehållet. I sin förmedling tvingas Stolpe att bli mer utförlig och nämna de detaljer som annars kunde förbises. Stolpes egna värderingar blir mer tydliga och lättare att uppfatta. Den tredje och sista texten var en artikel i *Hvar 8 dag* tillsammans med flera bilder – vilket inte fanns i de tidigare texterna. Ytterligare en skillnad står att finna i att artikeln hämtad från en veckotidning och inte en katalog som de tidigare. Därmed är det hans val av foton och föremål som visar på det han främst vill förmedla då omfattningen var starkt begränsad.

Likaså var Trotzigs syfte skiftande beroende på vad hon skrev om. Men likt en gemensam nämnare såsom utställningen för Stolpe, var hemmet det för Trotzig. De texter hon skrev är direkt eller nära relaterade till hemmasfären och främst riktat mot kvinnor och barn. Hennes position som hemmafru i Japan har spelat stor betydelse. Även i Sverige var kvinnans förväntade roll densamma om än under stor förändring. Under de decennier som Trotzig bodde i Japan övergick mängden aktivt delaktiga kvinnor i kulturutövandet från minoritet till majoritet. Övergången är även synlig om vi tar in Stolpes texter. Dockorna i tepaviljongen som ställdes ut på Vanadis-utställningen hade tre män och en kvinna. I den teleton som han under resan fick delta i var det flest kvinnor som deltog, däremot under ledning av en manlig lärare.⁵⁹² I Trotzigs bok är det fler män på de sketcher som lades in medan på alla fotografier är kvinnorna numerärt överlägsna. De bådas möte med chanoyu skedde främst tillsammans med japanska kvinnor – inte män.

Den allmänna bilden av Japan från sent 1800-tal framåt är präglad av den moderniseringsprocess som påbörjades i Japan vid den här tiden, men det exotis-

har använt mig av de båda svenska katalogerna då de påverkade den svenska synen. Den franska katalogen var utgiven för en internationell orientalistkongress i Stockholm det året. Stolpe var verksam i SSAG och finns han ofta med i "Sällskapets förhandlingar" som publicerades i *Ymer*. Stolpes text publicerad 1895 är en guide till den asiatiska samlingen enbart.

Den är skriven utan artikelnummer men så att man kan läsa den medan man går igenom salarna. Den sista texten är publicerad i *Hvar 8 dag* (19 april 1903) och fungerar som en tidigare kortfattad presentation av samlingarna. Här finns även ett antal foton av samlingarna, där de japanska är mest framträdande, bland annat finner vi ett foto på terummet i utställningen. Texten som här publicerats är kortare än de tidigare samt att även en förklaring om vad etnografi är har nämnts. Det är därmed mycket lite skrivit om någon enskild detalj.

⁵⁹² Det baseras på de fotografier som finns från etnografiska museets utställningar under tidigt 1900-tal.

ka i presentationen kvarstår fortfarande.⁵⁹³ Det var en bild som kom att präglade framförallt Stolpe men också Trotzig – även om de två hade ett lite annorlunda perspektiv. Båda försökte väcka intresse och drog mer mot exotisering av Japan där moderniseringen lyser i sin frånvaro. De skrev näst intill ingenting om Japan som moderniserande nation – det var inte det Japan de ville visa. De bådas fokus riktades mot det ”gamla Japan” det som fanns innan moderniseringen och anpassning till det västerländska.⁵⁹⁴ Moderniseringsprocessen i deras texter syns snarare som kommentarer än beskrivning. För de båda var det kulturen, traditionen – ”exotiska turistkvaliteer” – som skulle visas fram vilket de inte var ensamma om varken i Sverige eller i övriga Europa.⁵⁹⁵ Det speciella med de två är deras bruk av chanoyu som främsta objekt för att visa just det exotiska, gamla Japan.

Det är i ljuset av synen på Japan i allmänhet som deras syn på chanoyu framträder ytterligare. Den närmaste jämförelsen torde vara att studera andra exotiska tendenser och se beskrivningen av dem kontra den om chanoyu. För att delvis bredda och ge vidare förståelse, ska även några kommentarer som kan härledas till moderniseringen tas upp här. Som ovan nämnt fanns en rädsla för många i väst att Japans modernisering skulle bidra till att den äldre kulturen försvann.⁵⁹⁶ Under 1900-talet efter de visat sin styrka som nation genom att vinna krig mot bland annat Ryssland, kom Japan till viss insikt om att de kunde bevara sitt arv samtidigt som de tog in västerländsk teknik.⁵⁹⁷

Just den militära aspekten är intressant sett till Stolpes presentationer. Vid den tidigaste utställningen från 1878, visades den japanska officeren som en samuraj med rustning och svärd. De senare utställningarna eller beskrivningarna gör inte mycket för att ändra bilden. En förändring som skönjas i hans texter är inte den tekniska utvecklingen, utan synen på rätt och orätt. Ett exempel var att tidigare brutala seder hade förbjudits.⁵⁹⁸ Andra exempel kan finnas inom den japanska moralen.

*[...] dem den europeiska moralen skyr att nämna, men som för den japanska ”moralen” ej alls inneburo något stötande. Husen existera och fylla Tōkyō en hel liten stadsdel, den så mycket omskrifna Yoshiwara, men skyltarna äro förbjudna.*⁵⁹⁹ [Yoshiwara

⁵⁹³ Se Holmberg (1988) och Burgman (1986)

⁵⁹⁴ Littlewood (1996: 68–76) skriver om ett tidigt 1990-tal där västerlänningars intresse i Japan, sammanfattas till: ”[E]n bild av landet som både är feminin och konstnärlig. Alla orenheter har filterats bort – inklusive den vanlige japanen. Kvar blir ett estetiskt sagoland, en plats för beskådan.” Till och med det högteknologiska kvarstår utan koppling till japanerna själva.

⁵⁹⁵ Holmberg 1988: 20

⁵⁹⁶ Holmberg 1988: 242–43. Se till exempel Nordenskiöld 1882: 129–130.

⁵⁹⁷ Burgman 1986:77

⁵⁹⁸ Go-spel (碁; alt. 囲碁 igo) har ett exempel på ett en brutal sed som blivit förbjuden. I de gamla spelborden fanns det plats att placera avhuggna huvuden: spelare hade en laglig rätt att hugga huvudet av en åskådare som gav råd angående ett pågående spel. Huvudet placerades i spelbordet och spelarna återgick till spelet. (Stolpe 1895:15)

⁵⁹⁹ Stolpe 1895: 17

var det område där Tokugawa-shogunatet tillät prostitutionsverksamhet under Edoperioden (1603–1868).]

Prostitutionen i Japan var accepterad om än begränsad till vissa områden som hölls under uppsikt. I väst däremot kom detta att vara ett exempel på deras låga moral och därmed ett bevis på dess undermåliga utveckling. I flera fall kom geishor reduceras till glädjeflickor även om de ursprungligen endast var som underhållning vid fester, inte som kurtisaner. Att flertalet geishor även extraarbetade som kurtisaner medför inte vi ska definiera dem som så. Yoshiwara-distriktet blev känt och omskrivet först långt senare i Sverige,⁶⁰⁰ men var en del av den exotiska bilden som spreds i Europa. I Japan var de vidare inte lika ”pryda” som i väst samtidigt som nakenbad med både män och kvinnor bidrog till ytterligare diskussioner.⁶⁰¹ Även Trotzig skrev om badhusen:

*Allt efter som civilisationen i sakta mak tränger ner i de olika samhällslagren, dagar det för japanen, att äfven deras badhus borde följa den moderna utvecklingen och undergå någon slags förbättring.*⁶⁰²

Vårt att notera är att hon här eftersträvar en moraliserande förändring mot väst till skillnad från samtidens önskan att bevara det traditionella i Japan. Vi stannar kvar hos Trotzig men går tillbaka till en tidigare diskuterad aspekt, militären. Trotzig var närvarande i landet under lång period och upplevde på första parkett det krig som förde Japan till storhet under tidsperioden – det rysk-japanska kriget. Hon skrev en artikel under det första krigsåret om när japanska soldater kom till Kobe. Trotzig ansåg stadsbornas bortskämmande av soldaterna vara ”löjligt och öfverdrivet”, men likväl beskriver hon sig själv stå framför sitt hus fyllande soldaters vattenflaskor med sina egna händer. På kvällen satt hon och skålade för ”Japans framgång i kriget”.⁶⁰³ Vid det tillfället hade hon spenderat nära 15 år i landet och som svensk kunde hon enas med Japan i kampen arvfjenden Ryssland.

Ett drag av det traditionella Japan som faktiskt kom att prägla Japan var krigaridealet *bushidō*.⁶⁰⁴ De hade varit styrda av ett shogunat samtidigt som samurajerna

⁶⁰⁰ I en sökning av samtida uppslagsverk och källor visar ingen förekomst av ordet ”Yoshiwara” förrän så sent som 1926. I *Biblioteksbladet* (1926:206) nämns författaren John Paris och hans bok *Banzai*. I beskrivningen om den nämns Yoshiwara som ett stort intresse hos författaren. (<http://runeberg.org/biblblad/1926/0218.html>; 2001-10-24).

⁶⁰¹ Carlander (1893: 53) skriver om två helt nakna japaner som trampade en kvarn och deras nöje över hans förvåning. Nordenskiöld (1881: 331) berättar om kvinnor som klär av sig även inför ett antal okända män vid badhuset. Bergengrens (1936: 237–41) fru drar sig undan när hennes man klär av sig och ansluter sig till en grupp badande japanska män och kvinnor.

⁶⁰² ”Från Rökkosan till Arima”; *Tidning och datum* okänt; Etnografiska museets arkiv

⁶⁰³ ”Soldaterna i Kobe” I; *Aftonbladet*, datum okänt, troligtvis 1904; Trotzigs efterlämnade handlingar. Det ska ej heller glömmas bort att man i Sverige var pro-japan. För vidare information om svensk attityd till de krigande parterna se Burgman 1986 eller Holmberg 1988.

⁶⁰⁴ Intresset i Bushido växte snabbt fram efter år 1900 och är heller ej representativt för ”samuraj-Japan” utan snarare en modifierad version för sin samtids behov. För mer om bushido efter Meiji-restaurationen, se Benesch 2011.

hade varit en styrande klass fram till dess avskaffande 1872 – men personerna vid makten var dock ändå desamma. Ett stort samtalsämne om Japan i omgångar under 1900-talet var kriget (i positiva termer som deras vinst över Ryssland och första världskriget) eller den militära expansionen under 1930-talet. En starkt bidragande faktor till kopplingen mellan det äldre idealet och samtida ”äldre” idealet är Nitobés *Bushido*.⁶⁰⁵ Den uppmärksamhet och spridning som hans verk fick ska inte underskattas, även om det inte speglade de historiska samurajerna.⁶⁰⁶ Trotzig nämnde krigarsinnet redan före Nitobés bok gavs ut, även om termen *bushido* ej användes – ”som ej det annat än segra eller dö [...] hellre dö än att fly”.⁶⁰⁷

En aspekt som är väl värd att nämna här är militärens relation till det äldre såväl som nyare. Övergången från en samuraj-armé utrustad delvis med gevär till en arme likt den i väst med kabiner och kulsprutor representerade i viss mån förändringen som landet genomförde. Då det blev mer likt väst minskade västs intresse. Men givetvis fanns det undantag. Trotzigs intresse i Japan var riktat mot den traditionella kulturen, däri sagor och myter, men även mot sin samtid. Det handlade om framförallt kvinnornas och barnens liv – likt hennes eget som hemmafru. Kvinnorna uppfattas som ägodelar mer än vad döttrarna gjorde. En dotter sågs som en kostnad – även om det fanns mödrar som gladdes åt deras födslar, ej heller fick de en del av arvet från sin far.⁶⁰⁸ Deras uppgift var att som fruar ta hand om hemmet, även när de fick gäster skulle de hålla sig i bakgrunden och se till att inget gick fel. Vid 6–7 års ålder började flickorna uppfostras annorlunda än pojkar för att de skulle nå den ödmjukhet och underdånighet de behövde besitta i framtiden.⁶⁰⁹ I tonåren kunde de inte jämföras med de västerländska flickorna då de kände inte till konsten att flirta. Enligt Trotzig kunde de vidare inte skaffa en egen utbildning utan ”tvingades” in i äktenskap närhelst deras far önskade.⁶¹⁰ En del av den uppfostran som döttrarna fick innehöll bland annat

⁶⁰⁵ Nitobé 1900

⁶⁰⁶ Se till exempel Karl F. Fridays (1994) artikel ”Bushido or Bull?” för en jämförelse mellan *bushido* under andra världskriget samt den under samurajtiden. Benesch (2011) har i sin avhandling funnit att *bushido* som term fick ett starkt uppsving under de första decennierna under 1900-talet. Han visar även att olika översättningar och nytryck av äldre litteratur har fogats in i *bushido* genom att man skriver om andra titlar som *shidō* med flera som *bushido* istället för att bibehålla originalet.

⁶⁰⁷ ”Soldaterna i Kobe” I; Aftonbladet, datum okänt, troligtvis 1904; Trotzigs efterlämnade handlingar

⁶⁰⁸ ”Den japanska Kvinnan: I. Barndoms- och ungdomsåren” *Idun* 1901: 580–82. Historiskt sett har kvinnor i Japan fått ärva. Kurushima Noriko (2004) visar att kvinnor under 1300–1500-talen, inte bara kunde ärva, utan även ta över styret över en domän om det saknades en manlig arvinge. Även om hon gifte sig skulle arken kvarstå i hennes ägo efter en skilsmässa.

⁶⁰⁹ ”[R]iset, som är våra olydiga barns skräck, existerar icke i Japan, utan de genom skrik och böner sin vilja fram allt.” (*Idun* 1901: 581).

⁶¹⁰ ”Den japanska kvinnan: II: Giftermål och skilsmässa” *Idun* 1901: 696–97. Det fanns möjligheter för kvinnor att komma ut i arbetslivet. Inom industrin fanns möjligheter men Tipton (2002) skriver även om en annan grupp – kaféservitriser. De kaféservitriser som växte fram som en grupp från 1910-talet mötte motstånd, men blev till den samtida ”moderna” varianten av de traditionella geishorna. Servitrisernas uppgift var inte uteslutande att servera utan även att sitta

blomsterarrangemang men även att ”tillaga och servera téet vid den ryktbara ceremonien ”cha-no-yu””.⁶¹¹

Trotzig hade med beskrivningar och åsikter om det samtida men det var det traditionella som uppskattades mer. Till exempel finns, mig veterligen, ingen text om den samtida staden eller andra förändringar i samhället som visar på en ”modern” utveckling.⁶¹² I det avseendet är hon lik Stolpe som skrev än mindre om det samtida. Men vad var det då som lockade dem att skriva om det äldre snarare än om det samhälle som de såg med egna ögon? En trolig aspekt var det exotiska, det annorlunda jämfört med det västerländska.

Ett exempel kan hos Stolpe ses i hur han beskriver olika seder. Det första exemplet var en tradition i Japan att gifta kvinnor svärtade sina tänder som var på väg att försvinna. Stolpe nämner den seden endast mycket kort och utan att värdera den: ”[...] gammal skrattande kärring (de svärtade tänderna utmärka, att hon är gift)”⁶¹³ I nutid kan uttalandet ses som värderande. Det är dock troligtvis inte lika nedvärderande att använda termen ”kärring” då som nu. Seden att svärta sina tänder har inte heller nedvärderats. Det finns ett representativt exempel från texten om Kina för att jämföra hans likheter med beskrivningen av andra nationers seder och kulturer. Inom redogörelsen för de kinesiska föremålen nämns skor för kvinnor med bundna fötter.⁶¹⁴ Stolpe skriver att besökare fann dem intressanta och ger därav en lite djupare beskrivning. På ett ställe anger han att fötterna ha en ”vanskapliga form”, att det gäller för rika såväl som fattiga och att de har svårt att gå. Däremot hade de lättare för att gifta sig.⁶¹⁵ Förutom att han ansåg de vara ”vanskapliga”, skriver han inte att den seden skulle vara primitiv eller liknande. Tvärtom har de lättare att gifta sig, men svårare att gå. Det är därmed upp till läsaren själv att bilda sig en uppfattning om respektive sed. Jämförelsevis kan vi

tillsammans med gästerna och samtala. De var, liksom sina företrädare, inte prostituerade men att så skedde utanför arbetstid är möjligt. Prostitution var lagligt i Japan fram till 1958. Det har även skett en övergång från caféservitriser till dagens klubbvärdinnor – den ”moderna” tidens geishor. Under och efter första världskriget ökade möjligheterna för kvinnor att bland annat arbeta som sköterskor, lärare och affärsbiträden.

⁶¹¹ *Idun* 1901: 582

⁶¹² Trotzig har en gång skrivit om ett område som för västerlänningar var ”föga inbjudande” medan det för japanerna var en ”ljuvlig ort”. (Illustrerad Tidsskrift, maj 1916: Etnografiska museets arkiv.) Området som beskrevs fanns på landsbygden.

⁶¹³ Stolpe 1886: 10; Stolpe 1887: 17. Även i Kiellman-Göranssons anteckningar från tiden med Vanadis i Japan står svärtandet av tänderna omnämnt. I området nära Yokohama och hamnen där de utländska skeppen la till höll många seder på att försvinna. Det var färre män som hade rakad hjässa och tofs, som var den traditionella frisyren främst sedd bland samurajerna, men hos gifta kvinnor kvarstod bruket att svärta tänderna och raka ögonbrynen. (Kiellman-Göransson, avsnitt XIII, M313:4:3, Kungliga biblioteket)

⁶¹⁴ Den kinesiska fotbindningen härstammar från en historisk syn att överklassens kvinnor inte behövde arbeta.

⁶¹⁵ Stolpe 1895: 3. Motsvarande står ej att finna i katalogerna för Vandis utställningarna 1886–87. Det kan bero på att Vanadis endast gjorde ett kortare stopp i Kina på grund av det pågående fransk-kinesiska kriget som varade 1884–85.

påminnas att författare till reseskildringar nämnt seden att raka ögonbrynen när japaner gifte sig som ”vanskapt”.⁶¹⁶

En annan sida av Stolpes beskrivningar är då enkla seder ges mer abstrakta och värderande inslag. En sed i Japan var att ge åter till dem man fått gåvor ifrån. För att slå in dessa fanns ”granna, tryckta, egendomligt hopvikta papper” till försäljning. Det fanns även ätspinnar, vid värdshus, som överlämnades i pappersfodral vid måltiden och som även innehöll en tandpetare. Bruket sågs behagligt och på dem kunde det även tryckas korta dikter ”för att tillfredsställa japanens poetiska sinne”.⁶¹⁷ Andra egenskaper som Stolpe pålägger japanerna är dels artigheten dels ett ”känsligt sinne”. Den senare ges utan vidare förklaring då: ”En samling symboler och amuletter visar japanens egendomligt känsliga sinne”.⁶¹⁸ Vad han syftar på med detta kan det endast spekuleras om. I artikeln om den japanska teckningskonsten ses alla i landet som kunniga målare – de skrev med penseln i hand.⁶¹⁹ Det ”sinne” som Stolpe åberopar är ett estetiskt, poetiskt eller visuellt, nära kopplat till intresset i japansk konst i samtiden. De besatt en känsla för estetik som inte fanns i väst.

Landet moderniserades och visade sig jämbördig med vissa europeiska nationer. Men hotet om att förlora sina gamla föremål, att överge den gamla traditionen fanns kvar – ”Skola alla vackra, poetiska drag utrotas? Då har Japan upphört att vara Japan.”⁶²⁰ Hans intresse för det äldre Japan blev kanske starkare nu än innan hans resa till landet. Det finns en respekt för det nyare Japan, som kunde jämföras med europeiska nationer – men om inte det gamla fanns kvar kan det antas att han ansåg Japan förlorat; kvar var ett moderniserat land som inte längre symboliserade Japan. Stolpe var långt ifrån den enda som tyckte det – även om Trotzig bröt mot trenden.⁶²¹

4.6 BILDEN AV CHANOYU I SVERIGE

Chanoyu var en framträdande kulturell aktivitet som många trodde skulle förpassas till historieböckerna. Det var en del av det gamla ”autentiska” Japan. Både Trotzig och Stolpe kom att se det traditionella och till slut beskriva det främmande Japan genom just chanoyu. Trotzig skrev en bok i ämnet, föreläste om ämnet, och var senare starkt bidragande till tehuset i Stockholm. Stolpe däremot skrev inte om chanoyu i sina böcker – inte ens om Japan – utan vi får istället se hans intresse

⁶¹⁶ Bäckström 1871: 187, 253; Nordenskiöld 1881: 309

⁶¹⁷ Stolpe 1895: 13

⁶¹⁸ Hvar 8 dag, 9 april 1903

⁶¹⁹ Ny Illustrerad Tidning, 4 maj 1878

⁶²⁰ Stolpe: 1895: 19–20

⁶²¹ För henne var nog risken att chanoyu skulle försvinna mindre då hon såg den utvecklas, och kvarstå, under tre decennier tillsammans med samhället och kulturen i övrigt.

i ämnet genom hans presentationer. Vid utställningarna som Stolpe anordnade och de texter han skrev i anslutning till dem, kom chanoyu att bli framträdande – både i värdering och utrymme. Deras syn på chanoyu och dess betydelse kan i all enkelhet beskrivas genom följande citat från Stolpe:

Man kan med fog säga att man i denna egendomliga ceremoni har hela den gamla japanska folkkaraktern in nuce. Denna benägenhet för hemlighetsfulla ceremonier, detta drunknande i petitesser, den sega konservatism, som var utmärkande för det forna japanska livet, afspeglas i ingen annan uppenbarelse därpå bättre, än just i teeceremonin.⁶²²

Även Trotzig placerade chanoyu i den forna japanska kulturens och samhällets hjärta. I ett publicerat manuskript står det nedtecknat att chanoyus ”tankebyggnad” var avsedd för ”folkets fostran”. Chanoyu låg likaså till grund för kulturen och samhälle; det var den ”institution som bildat och frambragt det japanska folkets säregna karaktär och dess högt stående kultur.”⁶²³ Men det var inte bara teet som hade bidragit till detta då hennes andra intresse blomsterarrangemang, eller ”blomsterkulten” som hon kallade det, tillkommit och legat till grund för den japanska civilisationens utveckling.⁶²⁴

En av grundstenarna i deras intresse är det oförståeliga. Stolpe hade rest runt i Europa och hade säkerligen besökt utställningar där chanoyu hade visats upp. Trots det fanns det en mystik över ämnet. Dess exotiserande dimension får en romantiserande ton. Istället för att framställa olikheterna som något negativt, söker de snarare locka läsaren. Via chanoyu kan en läsare söka en förklaring till en annan kultur och samtidigt lära sig om det ”japanska”.

Det säkra är, att knappast någon annan sida af det japanska kulturlifvet så tydligt visar hvad japanesen till sitt skarplynne egentligen är, som denna för den västerländska uppfattningen nästan oförståeliga plägsed.⁶²⁵

Trotzigs texter skrevs till största delen när hon väl var insatt i ämnet efter år av studier på plats i Japan. Ett av de få spår till hennes första bild av chanoyu är osäker. I hennes egen artikelsamling finns en text där hennes tidiga bild framträder Hon närvarade vid en lektion för unga flickor och de lärdomar som undervisades där var för Trotzig ”obegripliga och intetsägande” ej heller uppskattades det beska teet – till de närvarande japanernas förvåning.⁶²⁶ Komplexiteten agerade som ett hinder för att förstå men samtidigt bidrog till dess exotiserande dimension.

⁶²² Stolpe 1895: 23

⁶²³ Manuskript ”Vad innebär den japanska teeceremonin”; Etnografiska museets arkiv, Ida Trotzigs efterlämnade handlingar

⁶²⁴ Manuskript ”Föredrggeller causerie, va man vill kalla det”; Etnografiska museets arkiv, Ida Trotzigs efterlämnade handlingar

⁶²⁵ Stolpe 1886: 13; Stolpe 1887: 20

⁶²⁶ Barometern, 31 december 1894

Trotzig fann omfattningen till trots, intresse att ta sig an utmaningen som Stolpe tidigare nämnt: ”det skulle kräva en hel stor afhandling att redogöra för hvad ceremonien egentligen är.”⁶²⁷

*Teceremonien, som består af en hel kedja symboliska handlingar, börjande med en enkel bugning och slutande med en buddhistisk tes, hvilat på religiös grund och är närmast utgången från Buddhas lära.*⁶²⁸

Den religiösa dimensionen var av stor betydelse för både Stolpe och Trotzig. För Stolpe var religionens koppling till chanoyu till en början begränsad: ”halft religiöst och nära sammanhängande med Buddhismen”.⁶²⁹ Ett decennium senare kom hans inställning ha skiftat till att chanoyu blivit en ”buddhistisk företeelse af största intresse.”⁶³⁰ Även musiken kom att kopplas samman med religionen och åtnjuta en statushöjning i de senare texterna.⁶³¹ Ett religiöst arv eller inflytande blir därmed synligt i musiken, vilket Stolpe uppmärksammar, något som andra tenderar att passera utan notis. Ett exempel är Basil Chamberlain som hellre fokuserade på små tendenser såsom att Japan börjat ta till sig västerländsk musik.⁶³²

Den religiösa dimensionen fanns även hos Trotzig då hon använde flera religiösa termer, till och med en som Okakura Kakuzo använt tidigare: ”Zennism”. Hennes betoning behöver därmed inte nödvändigtvis enbart vara hennes egna syn, utan kan ta tagits från Okakura, men likväl även andra. Hon sökte förklaringar i västerländska texter snarare än egna observationer, alternativt fann hon inget från sin egen erfarenhet i Japan. Hon kom även att använda religiöst värderade termer i sin beskrivning: ”den heliga teceremonien”.⁶³³ Historiskt sett hade zenbuddhismen stark koppling till chanoyu och hon kom även att ange den som ”det japanska frimureriet”.⁶³⁴ Medlemmarna var tvungna att skriva in sig i templet

⁶²⁷ Stolpe 1895: 24

⁶²⁸ Trotzig 1911: 16

⁶²⁹ Stolpe 1886: 42; Stolpe 1887: 19

⁶³⁰ Stolpe 1895: 23

⁶³¹ Musiken hade stor betydelse för templen och framfördes i grupp. Musikstyckena hade ”en djup religiös stämning och vitna om ganska stor, om än egendomlig musikalisk begäfnig.” (Stolpe 1886: 8; Stolpe 1887: 23) I den senare texten har musiken blivit njutbar även för européer: “[musiken] kan för europeiska-öron, som väl blifvit vana vid vår egen moderna harmoniering, t. o. m. bli synnerlig behaglig.” (Stolpe 1895: 23)

Ett historiskt, religiöst arv står att finna även i musiken i nutid då det finns drag från buddhismen i musikstilen *enka* (演歌). Ett arv från klassisk *Shōmyō* (声明) musik från Nara och Heian-perioderna står att finna i de vibrerande sångrösterna som är vanliga i genren. *Enka* i sin nuvarande form var vanligare från 1950-talet och framåt, men dess utveckling började redan under sent 1800-tal. Se mer: Yano och Hosokawa (2008: 345-362)

⁶³² Chamberlain 1905: 339-344. I sin beskrivning av japansk musik fokuserade han på *shamisen* (三味) och *koto* (琴), två klassiska instrument vars syfte, enligt honom, tjänade bäst som brasved: ”may all the shamisen, kotos, and other native instruments of music be turned into firewood to warm the poor, when – if at no previous period of their existence – they will subserve a purpose indisputably useful!” (Chamberlain 1905: 344)

⁶³³ Aftonbladet, 25 mars 1907. I en artikel i Aftonbladet några år senare, 13 februari 1911, nämns chanoyu däremot inte som ”helig”.

⁶³⁴ *Thébladet* 1938: 40

Daitokuji vilket Rikyū ("teceremonins fader") hade varit under sin livstid.⁶³⁵ Ej specificerat men troligtvis syftar hon till de som nått högre nivåer inom "förbundet" där vissa av dem även kom att, likt Rikyū, bli munkar. Zenbuddhismen och dess inflytande på chanoyu härstammade däremot inte från Rikyū utan hade haft inflytande redan tidigare. Teet hade förts in till Japan långt tidigare av munken Eisai, men den man som fick titeln "teceremonins egentlige grundare" var Murata Jūko. Murata studerade inte bara zenbuddhism under Ikkyū⁶³⁶ utan lärde även ut den till shogun Ashikaga Yoshimasa.⁶³⁷ Sett ur det perspektivet är chanoyu nära knutet till zenbuddhismen och så varit sedan hundratals år sedan. Kopplingen med zenbuddhismen tog däremot inte slut vid dess historia. Hon finner tehuset likt ett tempel⁶³⁸ och även om zenbuddhismen hade "haft stort och obegränsat inflytande på utvecklingen"⁶³⁹ fanns endast element kvar i nutid. Stolpe hade funnit mer och mer buddhistisk betydelse i chanoyu, medan det för Trotzig endast fanns ett visst inflytande. Enligt henne saknas det en förklaring till vad som skett mellan då och nu, tillika zenbuddhismens minskade inflytande i chanoyu. Hennes egna studier hade betydelse till skillnad från Stolpe, då hon bland annat inte hade ett lika starkt arv från religionen som han. Stolpe hade snarare både fått tillgång till och blivit influerad av andra mer än att han haft möjlighet att skaffa sig en djupare, egen kunskap.

Ett annat perspektiv där historien och samtiden skiljer sig obemärkt är kvinnornas roll. Stolpe och Trotzigs tidiga möte med chanoyu bestod av att delta i en lektion för kvinnor/flickor. Kvinnornas roll inom chanoyu var relativt ny. När shogunatet och samurajklassens stöd till lärare försvann med klassens avskaffande 1872 var teskolorna tvungna att finna nya elever. Männen hade, förutom de inom den högsta eliten, mer begränsad möjlighet att delta. Fokus ändrade riktning mot kvinnorna samtidigt som te infördes som obligatoriskt moment i skolundervisningen.⁶⁴⁰ Religiösa inslag kan vara svåra att urskilja men kvinnors inträde och övertag i undervisning och utförande borde inte ha passerat utan notis. Stolpes möte med chanoyu, liksom Trotzigs, bestod av ett deltagande i lektioner för yngre kvinnor. Fotografen Ekholms bild av ett lektionstillfälle var troligtvis det tillfälle då Stolpe deltog, vilket kan ha varit ett starkt bidraga till att en kvinna

⁶³⁵ *Thébladet* 1937: 48. Hon skriver även senare att det var zen och chanoyu som tillsammans verkat "höjande, förädlade och fostrande på allt under deras inflytande". (*Thébladet* 1938: 52). Rikyū hade även uppnått en status i Japan så hög att "[i]nför hans namn böjer hvarje Japan med vördnad sitt hufvud." (Trotzig 1911: 12).

⁶³⁶ Enligt Covell & Yamada (1980: 78) var det Ikkyū som förde samman chanoyu och zenbuddhismen i ett försök att sprida läran till eliten.

⁶³⁷ Trotzig 1911: 7–10

⁶³⁸ "Lokalen för ceremonien hade alltså karaktären av ett tempel i detta ords ursprungliga betydelse." (Trotzig 1911: 17)

⁶³⁹ "Buddhismen och the i Japan"; Låda: Etnografiska museets arkiv.

⁶⁴⁰ Jag har även hört kvinnor än idag som ser lektioner i chanoyu som en merit inför giftermål, om än ovanligt.



Bild 5 : Lektion i chanoyu, Japan

CC BY-NC-ND, Fotograf : Oscar Ekholm, 1884, Fotonummer 7-097. Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2843299>

fick delta i Stolpes version för utställningen om än långt senare och i grupp med tre andra män.⁶⁴¹ I en annan bild finns det även angivet ”tehus” på baksidan av ett fotografi. Det tehuset som anges är troligen café-varianten nära Kiyomizu Kannondō-templet (清水観音堂) i Ueno, Tokyo.⁶⁴²

I sin bok *Cha-no-yu* återger Trotzig lite av den motsägelsefulla bilden av kvinnorna och deras position inom chanoyu, vilket sågs som en av de ”mer eller mindre hemlighetsfulla institutioner eller ordensförbund”⁶⁴³ i Japan. En hemlighet var att skrifterna skrevs med en hemlig kod där vanliga ord hade andra betydelser ”och icke låter sig tolkas af den oinvigde”.⁶⁴⁴ Själv hade hon fått hjälp att tyda skrifterna av en kvinna vid namn Shimokawa. Det är först i ett brev skrivet decennier senare som vi återfinner hennes fullständiga namn, Shimokawa Kuma, samt hennes roll

⁶⁴¹ Ingen bild från Vanadis-utställningarna har hittats, men det finns både en från utställningen 1917 och en från Hvar 8 dag 1903, där bara tre dockor är uppsatta. I Nya Dagligt Allehanda (7 februari 1886) anges dockorna vara fyra dock inget om dess kön.

⁶⁴² På baksidan av bilden med fotonummer 0237.0015 [<http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/1461525>; 2018-07-18] står följande att finna: ”Tokyo. Tehus vid 1000-armade, Kwannous-templet i Ueno”. Templet byggdes redan 1631, därmed det äldsta i Ueno. Det tillägnades den 1000-armade Kannon, en Bodhisattva.

⁶⁴³ Trotzig 1911: 3. Det andra förbund som återges här är Ogasawara (小笠原) och räknades tillsammans med chanoyu, av Trotzig, som de två mest betydelsefulla förbunden i Japan. Ogasawara hade varit stor under samurajtiden men med klassens upphävande ”fanns ej något existensberättigande för Ogasawaras lysande och magnifika etikettskult”. Hennes syn till trots lärs ”Ogasawara etikett” fortfarande ut.

⁶⁴⁴ Trotzig 1911: 4. Jag har hittills inte funnit spår efter, eller annat material som syftar på, att en speciell kod ska ha använts.

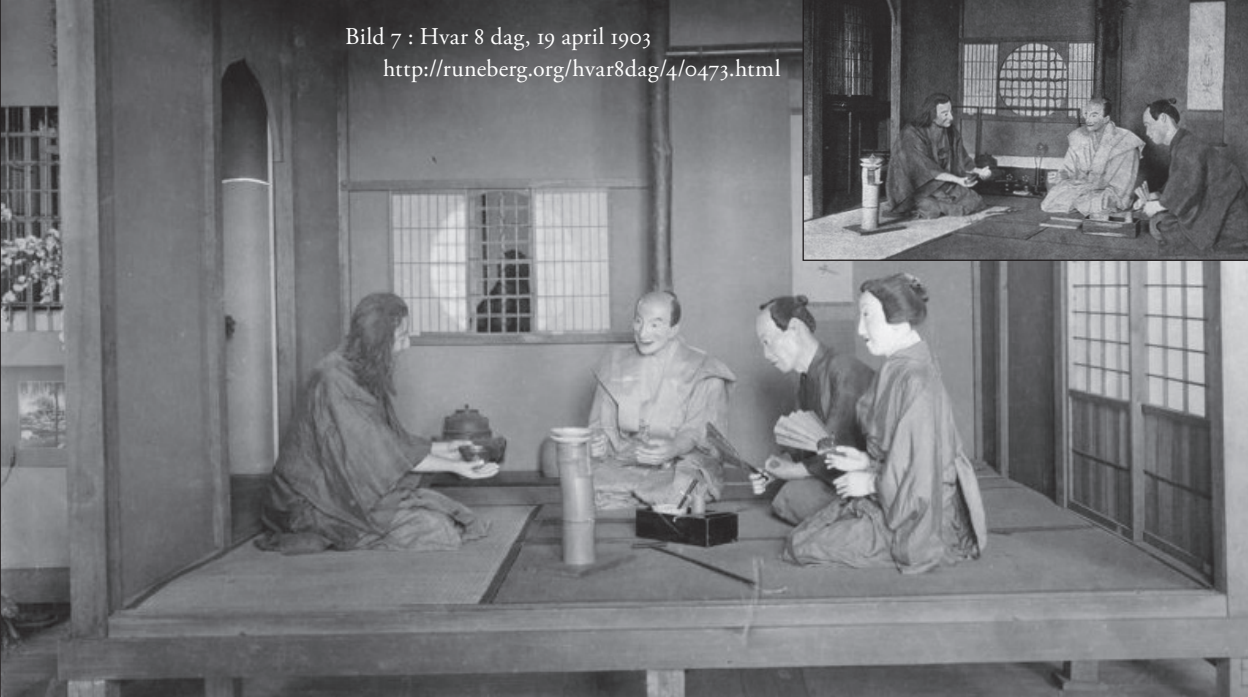


Bild 6 : Utställning, Japan-salen, Etnografiska museet

CC BY-NC-ND, Fotograf : Oscar Ellqvist, 1917, Fotonummer 7-097. Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/1461187>

som lärare till Trotzig.⁶⁴⁵ Trotzig har även skrivit att kvinnornas utbildning var obligatorisk men att de endast nådde de lägsta nivåerna. Hur långt hennes egen lärarinna i chanoyu hade nått inom det hemliga sällskapet förblir osagt, därmed även vilka de kunskaper som stått bortom hennes egna studier.⁶⁴⁶

Chanoyu i sin grundläggande nivå består, oavsett förmedlare, av själva aktiviteten. Stolpes och Trotzigs presentationer skiljer sig åt då han kunde skapa en visuell upplevelse som enbart kunde kompletteras i korthet i katalogen. Trotzig hade däremot möjlighet att beskriva med ord, bilder och teckningar, men saknade dock de utställda föremålen. Där Stolpe nästan uteslutande lämnar över tolkningen till mottagaren då en beskrivande text saknas, kan Trotzig styra genom sin egen beskrivning. Trotzig jämförde utförandet med att framföra ett skaldestycke; om

⁶⁴⁵ Brev daterat 1934-08-12, Etnografiska museets arkiv. Det fullständiga namnet ges i engelskt manuskript på inledningskapitlet (Etnografiska museets arkiv). År senare i en artikel publicerad i *Thébladet* (12 dec, 1922) finns en bild publicerad med en man som beskrivs som Shimokawas fader och beskrivs som en före detta samuraj i tjänst hos Nabeshima i Hizen. Den gamla provinsen Hizen låg i nordvästra Kyushu. Området som Hizen då utgjorde ligger numera i Saga och Nagasaki prefekturerna. Nabeshima familjen blev tilldelade mark och titel där 1607 av Tokugawa shogunatet, och bibehöll kontrollen över domänen Edo-perioden ut.

⁶⁴⁶ Även idag uppfattas undervisningen, av mig, vara uppdelad i nivåer där läraren bygger på de grundläggande kunskaperna med mer avancerade efter hand. Ibland kan det vara små skillnader men för att få struktur och kunna lära sig förstå varför de har betydelse, kan en elev inte begravas i kunskap från första stund. Skolorna har en strikt hierarkisk struktur och möjligheten att de har "hemlig kunskap" på högre nivå kan inte helt förbises, men dess betydelse för chanoyu som helhet kan ifrågasättas.

det inte övats in kunde styckets harmoni störas.⁶⁴⁷ För deltagare var det av vikt att etikett och regler efterföljdes, och det gällde att uppnå de höga krav som ställdes.

I Europa sågs föremålen även användas som konst. Intresset för den japanska konsten, *japonisme*, bidrog säkerligen till den synen. Imai Yūkos artikel visar på att teskålar ökade i antal hos franska samlare,⁶⁴⁸ men avsaknaden på funna texter om chanoyu antyder till att de primärt sågs som konstföremål. Stolpes intresse låg i etnografien och visade därmed inte föremålen som konst. Det ska heller inte förbises att under det tidiga 1880-talet då Stolpe var som mest aktiv hade japansk keramik ännu inte gått om porslin i fråga om popularitet.⁶⁴⁹ Med sitt etnografiska perspektiv valde Stolpe att fokusera på föremålen som ett medel att förstå japansk kultur. Trotzig däremot var medveten om att de sågs som konstföremål. Noterbart är att det inte endast var i västs utan även japanernas egna intresse omnämndes.

*Huru beundras icke koppar, klumpiga och oformliga, svarta, mörkgröna eller mörkröda, men så märkvärdiga eller dyrbara [...] af japanerna högt skattade, kostbara kuriositeter.*⁶⁵⁰

I en artikel kom Trotzig också att skriva om en rangordning av föremålen, ett faktum hon själv stod förvånad inför trots att hon vid det laget väl kände till både chanoyu och japansk kultur. Rangordningen var inte nödvändigtvis baserad på en ekonomisk värdering, utan snarare dess betydelse eller symboliska värde. Vidare får läsaren också veta att det fanns japaner som köpte föremål, som tidigare sålts till västerlänningar, för ett billigt pris.⁶⁵¹ Trotzig skrev däremot aldrig om chanoyus position i det samtida Japan från ett bredare perspektiv. Arvet i den japanska traditionen samt som ett ämne för unga kvinnor nämns men inget är funnet angående hur överklassen eller andra framstående använde den i sina egna syften. Vem som syftade på att återköpa värdeföremålen och vad chanoyu betydde för dem lyser med sin frånvaro. Trotzig själv däremot satte stort värde i teföremålen och ansåg att de ”vandaliserades” om de användes till vanligt tedrickande.⁶⁵² Trotzigs syn på föremålen liknade Stolpes då hon kopplar samman dem med deras kontext istället för att se dem som enskilda konstföremål.⁶⁵³

⁶⁴⁷ Trotzig 1911: 27

⁶⁴⁸ Imai 2004

⁶⁴⁹ Enligt Imai (2004) är det under det 1880-talet som skiftet börjar ske och från 1890-talet framåt är keramikerna mer dominerande.

⁶⁵⁰ *Idun* 1910: 337–38. I ett manuskript skriver hon att tiotusentals kronor har betalats för en liten teskål. (Manuskript ”Den japanska thekoppen och deras [sic] inflytande på konsten”; Etnografiska museets arkiv)

⁶⁵¹ *Idun* 1910: 324–325

⁶⁵² Manuskript ”Den japanska thekoppen och deras inflytande på konsten”; Etnografiska museets arkiv

⁶⁵³ Hon förbisåg inte *kakemonos* som antingen bestod av en bild eller ett budskap skrivet med kalligrafisk text. Hon såg även blomsterarrangemangen som ett stycke konst då japanerna hade en ”egenartad förmåga att forma sinrika symboler av några konstnärligt böjda blad och grenar”. (”Blommornas kult” *Idun* 1907: 8–9, 20–21)

4.6.1 Andra svenska perspektiv

Utgivningen av Trotzigs bok *Cha-no-yu* hade anpassats till en utställning som ägde rum samma år. Några år senare gav Didrik Bildt ut en bok med koppling till utställningen, där japanska föremål listades, förklarades och avbildades.⁶⁵⁴ Ett flertal föremål används vid chanoyu och från beskrivningarna till de utställda föremålen i boken kan vi skapa en bild av hans syn på chanoyu. Om än utspritt, finns chanoyu omskrivet. Han nämner också Trotzig och hennes bok som ”läsvärd”.⁶⁵⁵

I början av kapitlet om japansk keramik utgör de första föremålen tekoppar. De första numren (209-213) står tillsammans och används för ”hvardagste”, följt av en kopp för ”terceremonin” (nr 214). Även om det bara är några få föremål tar de upp 12 sidor.⁶⁵⁶ Bildt går detaljerat in på ämnen som tedrickande och keramik från olika perspektiv – japanskt porslin nämns även men avfärdas som en japansk exportvara.⁶⁵⁷ En skillnad på teet som dracks i de olika kopporna återfinns i en beskrivning lite tidigare för en ”tedosa” (nr 202): ”Det japanska hvardagsteet är något helt annat än ceremoniteet; det senare är starkt och stimulerande, det förra ytterst svagt.”⁶⁵⁸ Det gröna teet som dracks var inte uppskattat i Europa (men exporterades till USA) samt bereddes även annorlunda.⁶⁵⁹ Chanoyu hade däremot, enligt Bildt, bidragit till utvecklingen av både keramik och porslin i Japan. Till exempel nämns Toyotomi Hideyoshi som sökte få hem dugliga krukmakare från Korea.⁶⁶⁰ I texten går Bildt igenom olika platser för keramik och även om chanoyu nämns är det snarare som en förklaring till keramikens historia och intresset för keramik. Det närmsta till en förklaring av just chanoyu, kommer tillsammans med efterföljande föremål.⁶⁶¹ ”Tecermonin (cha no yu)” var ritualiserat från början och föremålets betydelse var mycket stor då bestämmelser över deras form och utseende fanns. Bildt nämner, troligtvis från Trotzig, att det historiskt sett hade använts för att lugna krigarna men att det även fortsatte i ”våra dagar”. Trotzig hade stort inflytande på texten då likheter med hennes beskrivningar fanns. Bildt nämner även de samlingar av chanoyu-föremål som står att finna i Etnografiska

⁶⁵⁴ Bildt står även att finna som donator till flera bidrag till Etnografiska museets arkiv.

⁶⁵⁵ Bildt 1914: 353

⁶⁵⁶ Bildt 1914: 339–351

⁶⁵⁷ ”Japanskt porslin? – Det hafva vi sett litet hvarstans, såsom ostindiska tallrikar och små lätta teserviser med figurer på, men sådant är blott exportvara, som japanen själf knappt vill kännas vid. De verkligt fina japanska föremålen väcka hos oss ingen entusiasm, däremot beundra vi just det, som japanese ej bryr sig vidare om.” (Bildt 1914: 340)

⁶⁵⁸ Bildt 1914: 334

⁶⁵⁹ De använde inte kokande vatten samt att de kastade bort den första dekokten och bjöd på den följande. Vidare använde de varken te eller socker. (Bildt 1914: 335)

⁶⁶⁰ Det historiska narrativet i boken saknar en förklaring till ”krigståget” i Korea, utan man kan enkelt tro att invasionens syfte var att hämta hem just krukmakare och inte ett försök att invadera Kina. Det nämns att Hideyoshi inte fick se resultatet då de kom hem efter hans bortgång. Historiskt sett avslutades kampanjen i Korea just på grund av Hideyoshis död.

⁶⁶¹ Nr 215a och b, Bildt 1914

museet, ”hopförda” av Stolpe.⁶⁶² Då Bildt sökte ge en förklaring till kontexten kring föremålen bryter han en annars stark estetisk fokus (konstutställning) i framställningen.

En annan svensk text om chanoyu som gavs ut några år därpå var Oswald Siréns *Den gyllene paviljongen*. Boken var en reseskildring från ett besök i Japan där beskrivningen av chanoyu är influerad av två personer: Trotzig och Okakura. De två skiljs åt då Trotzig beskrev om ”teceremonins utveckling och ritual” medan Okakura gav en ”mera poetisk-filosofisk framställning”. Det var den senare som hade störst inflytande på hans uppfattning. Redan i första meningen nämns chanoyu som ”ett uttryck för den estetiskt religiösa kultur, som inspirerats av zenbuddhismen”.⁶⁶³ Siréns syn på chanoyu drar sig inte långt från Okakuras mer religiösa bild på chanoyu. Det var dess ”inre mening” som eftersträvades och varken en kortare eller längre beskrivning av utförandet skulle därmed vara givande. Till exempel nämns att stigen till tehuset ”symboliserar vägen till inre självupplysning”. Deltagandet vid ett utförande nämns inte som ett socialt möte då tystnad och renhet krävdes av alla. Föremålen skulle ej heller uppvisas utan istället diskret placeras så att besökare fick vara vaksamma för att finna. Sirén nämner ofta zenbuddhismen. Hans bild är religiös, överskuggandes en estetisk, och samtidigt exotiserande:

Teceremonirummet skulle som helhet vara det mest utsökta konstverk. Inget fick här bryta den levande harmonin, ingenting verka tyngande eller instängande och förstöra intrycket av ”andens rörelse genom tingens rytm” [...] Teceremonirummet blev sålunda med sin kombination av yttre förenkling och stilisering samt inre liv och rörlighet en epitom av det japanska konstidealet[.]⁶⁶⁴

En tredje förmedlare som bör nämnas är Fredrik R. Martin.⁶⁶⁵ Hans bidrag består däremot inte av skriftliga presentationer utan snarare av materiella bidrag. Han var delaktig, om än inte alltid själva donatorn, till en samling föremål i Röhsska museet i Göteborg, samt till Slöjdskolan i Stockholm (numera Konstfack).⁶⁶⁶ Han finns även nämnd i Etnografiska museet vilket tas upp i nästa kapitel. Föremålen i Göteborg är ännu uppställda och bland dem återfinns flera som tillhör chanoyu även om samlingen numerärt visar *tsuba* (茶杓; parerplåtar) och *netsuke* (根付; bältestyngd) samt träsnitt.⁶⁶⁷ Till slöjdskolan överlämnades en omfattande samling bilder som numera kallas ”Den Martinska samlingen”. De japanska föremålen utgör endast en liten del av de cirka 600 pärmarna. Bilderna består även av urklipp

⁶⁶² Bildt 1914: 351–53

⁶⁶³ Sirén 1919: 294

⁶⁶⁴ Sirén 1919: 298

⁶⁶⁵ För en kort beskrivning av Fredrik Robert Martin se Hedin 1998 och Herjulfsson 2013.

⁶⁶⁶ Wollin 1951

⁶⁶⁷ Ingen beskrivning av föremålen finns från Martin.

från, antar jag, kataloger till museer och auktioner.⁶⁶⁸ Dessa är kategoriserade efter vad de är (*in-situ*) och ingen beskrivande text, förutom den som medföljt från originalet. Tanken med samlingen var att det skulle tjäna som inspiration till studenterna snarare än att motsvara en konstutställning. Liknande kan även samlingen vid Röhsska museet ses som då museet profilerar sig som ”Sveriges enda museum för mode, design & konstslöjd”.⁶⁶⁹

Efter att tehuset var färdigställt kom det även ut två artiklar i svenska tidskrifter, en arkitekts översyn av bygget och en konstnärs syn på chanoyu. Den första var Helge Zimdahls artikel i *Byggmästaren* där han beskrev Zui-ki-tei, om än några år senare. I den finns flera bilder på tehuset. Med en arkitekts perspektiv beskrivs också detaljer om huset och däri dess uppförande. Förutom inslag som rörliga och fasta delar gav han även sin syn på chanoyu, om än mycket kortfattat inledningsvis. I hans litteraturlista finns förutom Trotzig även Okakura omnämnd, och det är främst den senare som lyser igenom mer. Chanoyu var ett socialt umgänge genomsyrad av det estetiska. Det religiösa är inte alls lika dominerat som hos Okakura, då det snarare är dess ”filosofi” eller det faktum att temästare ursprungligen varit präster – observera att deras religiösa tro inte omnämns. Det är enbart några få stycken som dedikeras till chanoyu. Hans personliga syn är därmed svårtolkad.⁶⁷⁰

Samma år som tehuset sammanställdes kom även konstnären och forskaren Abbe W. Bramzelius att publicera en artikel om chanoyu i *Ord och bild*, vars titel tydligt visar på det spår han tar: ”CHA-NO-YU, Japans själ”. I hans text nämns till exempel både Fukukita och Okakura – dock inte Trotzig. Därmed är det inte svårt att se vem som haft störst inflytande på honom. Liksom Okakura var han själv intresserad av konst, medan det i beskrivningen är den religiösa dimensionen som dominerar. Det zenbuddhistiska inflytandet är stort och utförandet inte bara jämförs, utan också sammanställs med meditation. Utan kunskap i zenbuddhism kunde man inte förstå chanoyus fundament. Hemligheterna med detta, såsom ”livet självt”, kunde kopplas till en orsakskedja likt den inom buddhismen.⁶⁷¹ Det religiösa kom sedermera att dra mot det mer västerländska då chanoyu var en ”demokratisk, populär institution”, vilket även kan återfinnas i pressen samma år.⁶⁷² Med demokratiskt menar han troligtvis att folksjälen för medlemmar av alla klasser kunde få sitt behov av mystik, världsfrånvaro och filosofisk meditation tillgodosedd. Chanoyu kunde även ha varit, med sitt lugnande inflytande på krigarna ett första yttrande i historien av demokratins ideal. Det är därmed inom den religiösa dimensionen som Bramzelius exotisering blir som tydligast. Trots att

⁶⁶⁸ Det finns text från urklippen på både tyska och franska.

⁶⁶⁹ <http://rohsska.se/>

⁶⁷⁰ Zimdahl 1938

⁶⁷¹ Det eviga kretsloppet med födelse och återfödelse som man eftersträvat att komma ur för att nå nirvana.

⁶⁷² Se kap 6.9

han var en konstnär, och tog till sig av Okakura, är det estetiska sekundärt. Det estetiska skönjas snarare i förbifarten med att föremålen var konst att uppskattas och beundras. Utförandet, och då speciellt terummet, skulle skapa en atmosfär där konsten kunde uppskattas i lugn och ro utan störningar. Det ceremoniella kan delas upp i två avsnitt, varav den första är att se det som en meditation och därmed kopplad till det religiösa och det estetiska ovan. Det andra är av mer social art till exempel betydelsen av relationen mellan gäst och värd nämns, förutom själva utförandet. För att utförandet skulle vara lyckat och bidra med anseende för värden var även den förste gästens utförande viktigt. I nutid var det omfattat av det breda massan och i tehuset kunde män och kvinnor umgås fritt med varandra. Bramzelius är en av få som gör skillnad på det dåtida och samtida. I nutid är deltagarna fler och föremålen lyxiga, vilket förr var förbjudet. Han kom även slutligen att, såsom han började, hänvisa chanoyu att vara Japans själv och i den fanns ”rasdrag” som enkelhet och fattigdom i estetiken. Att ta till sig chanoyu var med andra ord inte lätt: ”Man måste kunna *känna* med japanerna för att *förstå* deras teceremoni”.⁶⁷³

4.7 EMOTTAGANDET AV STOLPE

Introduktionen av chanoyu bestod inte enbart av utställda föremål och förmedlarnas egna texter. Utställningarna såväl som böcker recenserades i pressen, vilket skapade en andra förmedling av bilderna. Journalisters uppfattning av Stolpes utställningar, eller Trotzigs bok, bidrog till att förstärka eller nyansera deras perspektiv. Journalister blev till mottagare då de tog till sig av andras beskrivningar, samtidigt som de även blev till förmedlare åt andra när de skrev sin uppfattning för läsarna. Artiklarna kan ha påverkat en potentiell besökare egna uppfattning, såväl som den enda presentationen för de som enbart läste artikeln. För att göra skillnad på rollen förmedlare som Stolpe hade till skillnad från journalisternas, kommer han härmed att refereras som utställare.

Även om journalisternas artikel om en utställning utgår från själva utställningen söker de snarare ge en helhetsbedömning och värdering av resultatet, där Stolpe sökte att beskriva det som fanns på plats. Vanadis-utställningarna och sedermera Etnografiska museets, byggde på en syn att föremålen var en form av verktyg för att förstå andra kulturer. Den annars generella bilden av till exempel teskålar som konstverk är frånvarande i endera förmedlingen – oavsett om det är Stolpe eller journalister. Det ska heller inte förbises att journalisternas helhetsperspektiv sökte generella beskrivningar där utställare gärna vill beskriva samt särskilja eller

⁶⁷³ Bramzelius 1935. I slutet av artikeln anger han ett japanskt litterärt verk: Nojoki av Ramonochomel. Detta är troligtvis Kamo no Chōmei (鴨長明) och hans kända verk *Hōjōki* (方丈記). Det kan även nämnas att samma felaktiga referens som Bramzelius gjorde återfinns i en artikel i Svenska Dagbladet, 15 mars 2011 om ”Japans historia präglas av katastrofer”.

gruppera föremål beroende på perspektiv. I kontrast till Stolpe kan vi se Trotzig. Situationen i hennes fall var annorlunda då Japan hade vunnit internationell respekt efter sin vinst över Ryssland ett halvt decennium före och trots att intresset danade var japanska föremål fortfarande välkända och omtyckta. Men även om hennes verk sammanföll med en utställning och att de kunde nyttja varandras publicitet, bör de inte sammanställas Stolpe som både anordnade en utställning såväl som skrev katalogerna till den.

En närmare studie av artiklarna som publicerades visar att de inte är oberoende från varandra. Detta blir framförallt tydligt när vi ser på de artiklar som gavs ut invid Vanadis-utställningen. Till exempel skrev Nya Dagligt Allehanda den 7 maj, dagen då Vanadis-utställningen var öppet för speciellt inbjudna, om de föremål som den ”kände forskaren dok. Hj. Stolpe” hade insamlat – utställningen öppnades dagen efter för allmänheten.⁶⁷⁴ Nya Dagligt Allehanda var en av flera tidningar som använt sig av en mycket liknande artikel.⁶⁷⁵ Stolpe, tillika utställningen, kom att nämnas med positiv värdering: ”högt ställda anspråk på vetenskapligt intresse och att betraktaren måste förvånas över mångfald och rikedomar av de prov på avlägsna länders odling eller folklif”.⁶⁷⁶ Stolpe skulle även berömmas i andra tidningar som inte var relaterade till artikeln ovan. Aftonbladet skrev att samlingarna var ”särdeles lyckade och på samma gång högt anslående”⁶⁷⁷ och Stockholms Dagblad kallade Stolpe för ”vår flitige forskare” och att utställningen lovade att bli ”af synnerligen stort intresse”.⁶⁷⁸ I vissa texter skulle journalister även lägga till en aura av mystik till en förklaring, även om det är möjligt att Stolpe förmedlat det i tal då de fick en guidad visning av honom dagen innan det officiella öppnandet.⁶⁷⁹ Men hur beskrevs då Japan, och däribland chanoyu?

”[Om föremålen från] Japan, bland vilka vi först nämna ett japanskt hus med ett sällskap tedrickare”⁶⁸⁰ skrev Aftonbladet i sin artikel om samlingarna. Stockholms Dagblad skriver än mindre, då de kort refererar att föremålen främst var ifrån Japan och söderhavsområdet. Det var Stockholmspost som skrev mer omfattande om utställningen, inte bara generellt utan även om Japan och chanoyu.

⁶⁷⁴ Nya Dagligt Allehanda, 7 maj 1886

⁶⁷⁵ Nya Dagligt Allehanda, 7 maj 1886. Svenska Dagbladet, Karlshamn's Allehanda och Göteborgs Handels- Och Sjöfartstidning, 8 maj 1886.

⁶⁷⁶ Nya Dagligt Allehanda, 7 maj 1886

⁶⁷⁷ Aftonbladet, 7 februari 1886

⁶⁷⁸ Stockholms Dagblad, 7 maj 1886

⁶⁷⁹ I några tidningar, (Nya Dagligt Allehanda, Svensk Dagbladet, Göteborgs Handels- Och Sjöfartstidning – alla vars källa var Stockholmspost) skrev om dockor som såldes till par som önskade barn. Man köpte det antal dockor som man önskade barn och utöver Stolpes förklaring (Stolpe 1886: 9; Stolpe 1887: 22) lade tidningarna till att önskan alltid föll in.

⁶⁸⁰ Aftonbladet, 7 februari 1886

I den japanska avdelningen märker man särskilt en stuga, inrymmande fyra sittande figurer i kroppsstorlek, hvilka är sysselsatta med "teceremonien" en av dem igenkänns lätt på sitt långa hår som lärarna efter professeur i ceremoniet.⁶⁸¹

I texten ges ingen närmare förklaring om vad teceremonien är, utan läsaren får själva dra egna slutsatser. Huruvida det skapar ett intresse genom att bilda en atmosfär av mystik är svårt att avgöra. Det fokus på tehuset som ges i tidningar bör för den sakens skull inte underskattas. Besökare som läst en eller flera artiklar innan själva besöket lär vara medvetna om tehuset och planerat att se det; det var ju framför allt en av de få enskilda utställningsföremål som omnämndes. Det blev ett minne som troligtvis kvarstod hos många då det hade givit ett intryck hos journalisterna. Te dracks i Sverige som därmed blev till en familjär sysselsättning. Här presenterades ett olik förfarande från en annan del av världen vilket stärkte exotiseringen.

Den 17 maj samma år var det många tidningar som publicerade artiklar om en händelse ytterligare som kom att föra ut "tepaviljongen" i rampljuset. De politiska sändebuden Hanabusa Yoshimoto (花房義質) och Iwakura Tomotsune (岩倉具経) kom på besök till Stockholm. Diplomaterna var normalt placerade i St. Petersburg men deras ansvar omfattade även Sverige. Iwakura skulle gå på ledighet och inte komma åter, så besöket innefattade både ett avsked för honom, samt en introduktion av Hanabusa.⁶⁸² Förutom att avlägga besök hos kungen och andra betydelsefulla, hade de även tid att besöka olika platser i och runt om Stockholm vilket inkluderade Vanadis-utställningen. I artiklarna är detta det enda besöket som omnämns. Istället för att fråga om vad ambassadörerna tyckte om Sverige, var det också snarare deras åsikt om terummet som dök upp.

Synnerhet teceremonin väckte uppmärksamhet. kompetenta domare förklarade det var mycket naturtroget framställd. [...] I Japan finns särskilda undervisare i teceremoni-konsten, som går från hus till hus och lära ut densamma. Till teceremonien hör bland annat, att den i rang eller ålder främste aflägsnar sig först och den som står näst efter honom i rang, sist.⁶⁸³*

Än en gång förklaras inte vad chanoyu, eller teceremonin, är. I fotnoten till artikeln beskrivs det som en konst, en kunskap, och att den lärdes ut av lärare som från "hus till hus". En tolkning av beskrivningen blir att teceremonin utfördes allmänt i Japan, att det var en kunskap som alla besatt. De avslutar även med att ta upp

⁶⁸¹ Nya Dagligt Allehanda, 7 februari 1886

⁶⁸² Iwakura var tredje sonen till Iwakura Tomomi (岩倉具視) som företog Iwakura-missionen 1871–73. För mer information se Nish 1998; för besöket i Sverige se Edström 1997b. Sverige fick inga egna särskilda sändebud förrän långt senare, 1906. Tills dess representerades landet av nederländska diplomater.

⁶⁸³ Nya Dagligt Allehanda, 7 maj 1886. Liknande är även skrivet i Svenska Dagbladet (7 maj, utan fotnoten), Göteborgs Handels och sjöfartstidning (8 maj; med fotnot) och Stockholms Dagblad (7 maj, med fotnot).

rangordning inom chanoyu och att den främste går först, och nästkommande sist.⁶⁸⁴ De två ambassadörerna gav ett positivt omdöme till Stolpes terum. Vi kan dock inte anta att de hade kunskap om eller var insatta i chanoyu. Det ska inte förnekas att de medvetet kunde ha givit ett positivt omdöme för att inte att försämra de svensk-japanska relationerna med en negativ kommentar. Uppenbarligen uppskattades deras bedömning av journalisterna som endast rapporterade det, och inget annat om övriga utställningsföremål, eller andra besökta platser.

4.8 RECENSIONER OCH RESOR

Med tanke på intresset som visades för Stolpes tepaviljong, kan nyfikenheten i Sverige och Europa ha spridits. Trotzig beskrev chanoyu i sin bok som ”föga känd” i Europa, även om hon året före nämnt den som ”mycket omtalad”.⁶⁸⁵ Det senare uttalandet syftade sannolikt till djupare kunskaper och studier i ämnet. Chanoyu var känt som en japansk teeceremoni men det var inga detaljkunskaper som härskade. Ur ett internationellt perspektiv försiggick diskussioner om att översätta boken och ge ut en tysk respektive engelsk version. Men även om det omnämns i brev,⁶⁸⁶ har ingen översättning hittats trots sökningar i internationella databaser. Det finns däremot recensioner på hennes bok som kan ge indikation på det svenska mottagandet.

I de artiklarna står det att finna stora skillnader i mottagandet, men samtidigt likheter.⁶⁸⁷ Det fanns de som uppskattade det exotiska i teeceremonin som en egendomlig sed, men samtidigt fanns det även de som tolkade olikheten som något negativt. Ett exempel på den exotiserande synen kan artikeln i Post och Inrikes Tidning stå:

⁶⁸⁴ Vid tre eller fler gäster vid ett *chaji* är det främst den förste och den siste gästen som behöver kunna reglerna för att allt ska gå korrekt till. De gäster som sitter emellan de två har inte lika många uppgifter som de måste utföra.

⁶⁸⁵ Trotzig 1911: 3 och *Idun* 1910: 324.

⁶⁸⁶ Det finns ett brev från Hartmann till Trotzig (11 nov 1912; Etnografiska museets arkiv) som omnämner att han ska försöka få tag på en god översättare till firman i London, samt att en Doktor Ziegler från Berlin begärt tillstånd att översätta den till tyska. De första sidorna av Trotzigs bok finns även översatta till engelska men vem som gjort översättningen står inte med. (Trotzigs efterlämnade handlingar, Etnografiska museets arkiv). I ett brev – daterat 30 maj, 1911 – från The Author's Syndicate till Trotzig angående boken skriver företaget att de inväntar beslut från William Heinemann. Inget brev som visar på beslut – eller ens en fortsatt diskussion – i fråga om tysk eller engelsk översättning har funnits i arkiven.

⁶⁸⁷ Svenska Morgonbladet, 2 april 1912; Svenska Dagbladet, 12 augusti 1911; Nya Dagligt Allehanda, 19 april 1911; Nerikes Allehanda, 17/2 1911. De övriga artiklarna är: Nerikes Allehanda, 27 september 1911; Dagens, 29 februari 1911; Trädgården 1911, nr 3; *Idun* 26 april 1911; Stockholms Dagblad, 5 mars 1911; Post och Inrikes Tidning, 21 februari 1911; Göteborgs Handels Tidning 4 oktober 1911

[Trotzig] fått tillfälle att förvärfva en djupgående kunskap om japanernas lif och många egendomliga seder och bruk, hvaribland "Cha-no-yu" eller teceremonin är ett af de allra märkligaste [...det vilar] en egendomlig charme öfver cha-no-yu.⁶⁸⁸

Givetvis är det något främmande och ovanligt men det är en positiv exotisk värdering. För artikelförfattaren i Nerikes Allehanda sågs det snarare som ett uttryck för primitiva folks sammankoppling av ätande och drickande med religiös tro.⁶⁸⁹ I Nya Dagligt Allehanda sågs det likt en fars: "tillräckligt farsartad för att utan stark parodiering" kunna ingå i en operett.⁶⁹⁰ Förutom det religiösa dimensionen är även det estetiska mycket omtalat. Många har kopplat samman utgivningen av boken med den utställning av japansk konst som var uppsatt. I Svenska Dagbladet har även en journalist tagit fasta i att många sett på föremål tillhörande chanoyu och frågat sig: "ska detta kallas konst?"⁶⁹¹

Förutom dragen av exotisk dimension i framställningen av det oförståeliga i sättet att dricka te, tas även en ny aspekt upp. Chanoyu var inte bara en sed för tedrickande, det fanns dessutom andra inslag såsom måltid. Genom att tillföra fler aspekter i beskrivningen breddar man synen på chanoyu. Måltidens tillförande medförde att ett temöte blev till en social sammankomst. För en del har chanoyu blivit en social sammankomst. I Social-Demokraten gjordes en egen benämning på vad teceremoni var:

"[...] japanernas teceremoni – eller för att översätta till vanligt talesätt: formen för en japansk bjudning"⁶⁹²

Det finns även en journalist för Göteborgs Handels Tidning som i sin recension nämner Okakuras bok. Trotzig själv, såväl som de andra journalisterna, nämner inte relationen vilket indikerar att Okakuras bok hade begränsad spridning som ett verk om chanoyu. Journalisten har en abstrakt, romantisk syn på Okakuras beskrivning av den estetiska kulturen och skillnaden mellan den samt Trozigs bild som utgår från det praktiska, kan vara bidragande till att många inte gör en liknande jämförelse.

Det ena ger den stomme, som det andra oftast blott flyktigt antyder, det andra låter oss däremot känna fläkten af den fina, poetiska, andliga värld, i hvilken man blott med nedärfda möjligheter därtill kan fullt försätta sig genom symboler, som för den utför stående aldrig kunna på samma sätt blifva värlighet.⁶⁹³

⁶⁸⁸ Post och Inrikes Tidning, 21 februari 1911

⁶⁸⁹ Nerikes Allehanda, 17 februari 1911

⁶⁹⁰ Nya Dagligt Allehanda 19 april 1911

⁶⁹¹ Svenska Dagbladet, 12 mars 1911

⁶⁹² Social-Demokraten, 3 juni 1911

⁶⁹³ Göteborgs Handels Tidning 4 oktober, 1911

Då artikelförfattaren skriver om Okakuras bok lika mycket som om Trozigs, framträder en bild av mystik. Trozig erkänns ha gjort ett värdefullt bidrag med sin bok men det finns ändå något svårförståeligt som hägrar.

Förutom hennes bok höll även Trozig föreläsningar om japansk teckultur. Hon hade ett avtal med James Lundgren & Co om att resa runt till olika platser i landet för att föreläsa om te och bidra till ökad försäljning. Vi vet dessvärre väldigt lite om hennes resor. I Etnografiska museets arkiv finns en karta med städer markerat som hon hållit föredrag vid, samt några bilder från ett eller flera tillställningar.⁶⁹⁴ I dagstidningarna finner vi att hon ställt ut föremål 1922,⁶⁹⁵ samt att hon 1926 anordnade en kurs i japansk blomsterdekoration.⁶⁹⁶ Samma år samarbetade hon även med Etnografiska museet.⁶⁹⁷ Det första tillfället då ett föredrag om teceremoni nämndes i dagspressen var i november 1927.⁶⁹⁸ Hon höll då ett för Internationella klubben med hjälp av skioptikonbilder. I en artikel finner vi att Trozig hållit ett framträdande om främst blomsterkulten där chanoyu framstår som sekundärt. Tvärtom var det 1933 i Gryttjom där Trozig gav ett framträdande en kväll. Hon visade bilder från Japan, en film om teodlingar i Indien och pratade om chanoyu. I artikeln återges de stereotyper som sammanställs med den svenska presentationen av chanoyu under den studerade perioden:

*Hennes föredrag rörde sig mest om den japanska té-kulten sådan den ter sig både i mytologi och religion samt sällskapsliv. Té är den japanska befolkningens stimulerande sällskapsdryck i helg och söcken och har format sig i en dyrkan som ingår även i det religiösa föreställningslivet, där drycken motsvarar vårt nattvardsvin. Men denna mytologi som för våra ögon kan te sig en smula besynnerlig rör sig i höga estetiska begrepp och kulturella former där ingenting stör stundens meditation.*⁶⁹⁹

Kartan och bilderna är, om än inte mycket skriven text, ett givande bidrag till förståelsen för hur hennes föreläsningar var uppbyggda. På den finns flera städer som är understruken och en kommentar skriven till kartan antyder till att det

⁶⁹⁴ F5J : 9 , Etnografiska museets arkiv

⁶⁹⁵ Aftonbladet, 2 december 1922; Svenska Dagbladet, 8 december 1922. Trozig ställde ut tillsammans med Tyra Kleens utställning från Java och Bali i Liljevalchs konsthall.

⁶⁹⁶ I Svenska Dagbladet, 15 maj 1926, nämns att hon på initiativ av Internationella klubben i Stockholmska hålla en kurs i "blomsterdekoration à la Nippon" för en sju till åtta damer. Det är också omskrivet i Aftonbladet, 24 maj 1926.

⁶⁹⁷ Svenska Dagbladet, 26 februari 1926. "[...] kommer fru Ida Trozig som i trettio år vistats i Japan, att demonstrera japanska och kinesiska föremål". I början av följande år (Svenska Dagbladet, 9 januari 1927), nämns även Trozig i artikeln om den utställningen som Etnografiska museet anordnade i Liljevalchs salar.

⁶⁹⁸ Aftonbladet, 1 november 1927. I en sökning på Kungliga Bibliotekets digita söktjänst för dagstidningar är det få sökträffar efter hennes föredrag. En annan träff (Trelleborgstidningen, 18 och 19 oktober 1934) var för Hemutställningen på Stadshotellet i Trelleborg, där hon höll föredrag med bilder om "Thé och japansk thékult". I Trozigs arkiv på Etnografiska museet finns artiklar samlade, till en bild i en icke nämnd tidning så nämns Trozigs visning av "japans blomster- och teokult" som "[d]et förnämsta i utställningslokalen

⁶⁹⁹ Tidningsartikel, 25 nov 1935, Etnografiska museets arkiv



Bild 8 : Karta över Sverige med markering över Trotzigs föredrag
 (Etnografiska museet, F5] : 9)

var de städerna hon föreläst i. Med all trolighet är kommentaren tillförd i efterhand men bör ändå ses som rättvisande. Trotzigs har då, enligt kartan, föreläst i de flesta större städerna i Sverige från Malmö i söder till Boden i norr. Sett till de bilder som finns tagna från tillfällena då hon arbetade är det främst tefirman James Lundgren & Co som syns.⁷⁰⁰ Flera affischer med reklam från deras tesortiment är uppsatta på väggarna. Det finns en bild med japanska tecken skriven på dörrkarmarna – på vänstra sidan står chanoyu skrivet men den andra har ännu inte kunnat tydas. Det finns även en bild med föremålen tillhörande chanoyu uppställda för beskådning på ett bord.⁷⁰¹

Trotzigs fokus på japansk teckultur till trots finns inga tecken på att japanskt te såldes. Det finns affischer med tesorter samt andra listor från företaget i vilka inga japanska tesorter kan spåras.⁷⁰² Sammanslagningen av presentationen av japansk kultur med försäljningen av kinesisk och indiskt te, ska inte återspeglas på Trotzigs egna syn på länderna och kulturerna i öst utan återspeglar en som hennes chef, och därmed företaget, hade.⁷⁰³ Den japanska teeceremonin blev ett exotiskt dragplåster – de drack te som vi men på så annorlunda sätt. Föremål var uppställda för att beskådas och kan ha hänvisats i de föredrag om Japans teeceremoni som Trotzigs höll – då det inte såldes *matcha*, som används vid chanoyu, kan de ha varit begränsade till att visa och inte utföra.

Exakt när Trotzigs anställdes hos James Lundgren & Co av Douglas Lundgren kan inte säkert fastställas, ej heller hur länge hon arbetade där. Ett kontrakt visar på att hon blev anställd 1931 och att det omförhandlades 1936 för att gälla ett eller två år till framöver.⁷⁰⁴ Hon hade däremot återvänt till Sverige 1921 efter att hennes man gått bort. Hennes inblandning i utställningen av japansk konst 1931 blev starten för samarbetet med Lundgren och Etnografiska museets chef Gerhard Lindblom och ledde till ett andra tehus i Sverige – det första, om än i sin enkelhet, kan Stolpes tepaviljong anses vara.

4.9 INTRODUKTIONEN AV CHANOYU - SVERIGE

Presentationen av chanoyu i Sverige från sent 1800-tal till 1930-talets början är centrerad runt Hjalmar Stolpe och Ida Trotzigs. Det fanns flera andra presentatörer

⁷⁰⁰ Etnografiska museet, Ida Trotzigs efterlämnade handlingar

⁷⁰¹ Se bilder 13–15

⁷⁰² De enda listor jag kan stödja mig på är företagets egna telistorna publicerade i *Thébladet*, och där nämns bland annat kinesiskt och indiskt te, men inget japanskt förrän vid mitten av 1930-talet efter tehuset uppförts i Stockholm.

⁷⁰³ Hennes chef, Douglas Lundgrens, syn på kulturerna i öst var hopsatta till större grupper och kommer att tas upp mer i detalj i nästa kapitel.

⁷⁰⁴ Trotzigs fick en månadslön på 200 kronor. De dagar hon reste och höll föreläsningar fick hon 15 kronor per dag, samt att resor, boende, mat och dryck stod företaget för. Lönen för dagarna i tjänst, dvs. då hon reste runt och föreläste, räknas bort från de initiala 200 kronorna, och ersattes med 15 kronor per dag.

som bidrog till en helhetsbild men inflytandet ter sig vara mindre i omfattning. Likheterna presentationerna emellan står till viss del i harmoni till deras bakgrunder. Det var enbart Trotzig som hade en mer eller mindre omfattande erfarenhet av chanoyu, där övriga, inklusive Stolpe, i bästa fall fått uppleva det på plats. Ibland nämnda förmedlare vet vi att Didrik Bildt⁷⁰⁵ och Stolpe varit i Japan, medan det är tveksam om Fredrik Robert Martin ens rest långt bortom Europas gränser.

Innan introduktionen av chanoyu sammanfattas mer i detalj kan det vara av värde att forma ett enkelt historiskt flöde med händelser till stöd för synen på chanoyu. Svensk introduktion börjar med Stolpe under 1870-talets slut och Allmänna Etnografiska utställningen. Intresset i Etnografi ökade och efter världsomseglingen med Vanadis 1884-85, sattes en utställning upp först i Stockholm 1886 och sedan i Göteborg 1887. Intresset i den utställda te-paviljongen till trots, är det mycket begränsat med presentationer av chanoyu fram till 1900-talets början.

I och med Japans segerrika krig mot Ryssland 1904-05 kom en våg av Japanintresse till Sverige. Följaktligen kom Trotzig att få viss draghjälp även om intresset börjat dala vid utgivningen 1911. Samma år skede även en utställning av japanska föremål, där Didrik Bildt deltog och även skrev ett verk över föremålen några år därefter, *Japonica* 1914.⁷⁰⁶ Det är först under 1930-talet och tehusets uppförande som chanoyu åter blir populärt och omnämns i tidningar. Både Stolpes och Trozigs respektive presentation har därmed en stark koppling till utställningar. Även om Trozigs bok givits ut fristående samtida med en utställning, bör det inte förbises att utgivaren var Etnografiska museet.

Stolpe valde i sin utställningsbeskrivning att använda ordet paviljong och inte tehus, samt att han eftersträvade att visa själva terummet, inte huset som en helhet. Sett till utställningen ställdes paviljongen centralt med krukväxter representativt för en trädgård, varav argumentet att det var ett försök att framställa chanoyu *in-context* utfört i ett tehus blir stärkt. Huruvida Stolpes utställning var det första försöket i Europa att uppföra ett terum, om än temporärt, är osäkert. Det saknas artiklar om chanoyu på europeiska språk under perioden.⁷⁰⁷ Smith skrev till exempel i sin artikel 1900 att det saknades beskrivningar om kopplingen mellan japansk keramik och chanoyu.⁷⁰⁸ Det är därmed sannolikt att Stolpe var, om inte den första, en av de första presentationerna av chanoyu *in-context* i väst.

Trozigs bok *Cha-no-yu* från 1911 har inget tidigare motstycke på ett europeiskt språk, utan bör ses som den första boken som gav en kontextuell förklaring av chanoyu. Artiklar och avsnitt i olika böcker som tidigare dominerat förmedlingen

⁷⁰⁵ KulturNav. <http://kulturnav.org/9cace183-d828-467e-84d1-cf5202556efe>

⁷⁰⁶ Enligt *Uggleupplagan* 34 (1922) hade han bekostnat verket själv. <http://runeberg.org/nfcn/0539.html>

⁷⁰⁷ Den enda funna på är Gribbles artikel från 1883.

⁷⁰⁸ Smith 1900

av chanoyu i Europa hade sina begränsningar. Då inga av de planerade översättningarna av hennes verk genomfördes förblev det relativt okänt. Hon hade fördel av att kunna etablera sig som Japan-expert då hennes bok speglade det allmänna intresset i konst, förstärkt av publiceringen i samtid med utställningen av japansk konst 1911. Hon var även framgångsrik i samarbetet med teimportföretaget James Lundgren & Co. Förutom att det skulle leda fram till att planerna att bygga upp ett tehus på svensk mark realiserades kunde Trotzig resa runt och visa japansk tekultur i Sverige, Det har bidragit till hennes status som Japan-expert men också hennes inflytande på introduktionen av chanoyu i Sverige. Det har däremot skett på bekostnad av en exotisering i synen på japanskt tedrickande.

Stolpe och Trotzigs presentationer av chanoyu tog olika form på grund av deras förutsättningar och metod för förmedlingen. Det finns flera skillnader mellan de två, men deras likheter blir tydliga när deras introduktion ställs mot andra samtida presentationer i väst. De två sökte presentera chanoyu *in-context* medan andra sökte sig *in-situ*. Likheter fanns där de sökte beskriva det äldre, traditionella Japan medan det samtida mer eller mindre förbisågs. Men även andra samtida svenska texter om chanoyu saknade samma perspektiv som de hade.

De övriga svenska presentationerna kom sinsemellan att vara olika. Martins presentation var en samling bilder på föremål. Siren, å andra sidan, ger en mer poetisk framställning med religiösa drag. De två saknar en helhetsbeskrivande tanke och placeras inom *in-situ* gruppen. Bildt är däremot mer svårbenämnd. Hans verk *Japonica* var en presentation av föremålen för utställningen som skett några år tidigare. Det faller naturligt inom *in-situ* då han presenterar föremål som konstföremål och därmed utan kontext, samtidigt söker han både presentera Trotzigs verk samt lite mer beskrivande text åt det etnografiska hållet. Skillnaderna mellan hans konst och Stolpes etnografiska är däremot betydande.

Vad utgjorde då skillnaden mellan Stolpes och Trotzigs *in-context* förmedling och de övriga? I sin enkelhet kan det sägas vara synen på chanoyu som en aktivitet, samt som en representativ symbol av det japanska. Faktorer som låg till grund för den kontextinriktade förmedlingen står delvis att finna i deras respektive bakgrund. Stolpe hade till uppgift att visa olika kulturer som de besökt under världsomseglingen medan Trotzig ville presentera Japan – utifrån ett etnografiskt perspektiv. En följd effekt av perspektivet var dock att vissa tyngdpunkter förbisågs eller undveks. Till exempel är föremålets värde som estetiska konstverk knappt omnämnt, likaså det religiösa. Buddhismens betydelse för chanoyu kom att särskilja dem åt. Hos Stolpe ökade den religiösa tyngden eller inflytandet i hans senare beskrivningar, vilket kan tyda på ett inflytande från andra västerländska beskrivningar. Trotzig däremot lät det religiösa vara ett historiskt arv med lite samtida inflytande, även om hon hade flera religiöst laddade termer i beskrivningen.

Chanoyu som aktivitet bidrar även till att de utgör några av de få som under tidsperioden nämner kvinnor och chanoyu. Stolpe lät en av deltagarna i utställningen vara kvinna medan Trotzig nämnde sin lärarinna. De hade båda deltagit i flickors undervisning av chanoyu i Japan vilket kan ha bidragit till att kvinnor omnämns i beskrivningarna. Deras förmedling av chanoyu som en aktivitet kom däremot att skilja sig åt. Trotzigs kunde i sin bok beskriva och visa, samt även utveckla sitt resonemang. Stolpe hade mycket mer än bara en kultur eller aktivitet att presentera. Den visuella presentationen av chanoyu i en paviljong uppställd som en stillbild av chanoyu bidrar till att skapa dynamisk upplevelse som annars kan saknas i en utställning med bara föremålen uppradade. Det visuella medför också att mottagaren kan göra fler och egna tolkningar till skillnad från skriven text där förmedlarens inflytande på uppfattningen blir större.

Deras presentationer kom även att bli vidare förmedlade genom recensioner vilka kom att ha inflytande på mottagarnas uppfattning. Den prägling som det kom att ha, avspeglade det samtida intresset i Japan. För Stolpes presentation var intresset stort. Tepaviljongens framträdande roll hade betydelse för besökare och journalister, som även de var en form av besökare, kom att ytterligare förstärka Stolpes syn på chanoyu betydelse i japanska kultur. Som enskilt föremål kunde läsarna inte undvika att koppla samman utställningen med tehuset. Samtidigt fanns det inga förklaringar till dess syfte mer än i all enkelhet i något fall. Trotzig kom däremot ut med sitt verk i en period då intresset för Japan var fallande och inte särskilt mycket notis togs till hennes bok. Chanoyu i vidarepresentation genom henne kom att ha mer negativ värdering. Även i jämförelse framställs hon praktisk gentemot Okakuras poetiska beskrivning. Det sistnämnda kan även tolkas som ett synliggörande av chanoyu som representation av japansk tekultur – att de två verken kan jämföras även om deras innehåll skiljer sig så pass mycket åt.

EN DONATION

Trotzigs intresse för att introducera chanoyu och Japan bidrog till både flertalet artiklar samt boken *Cha-no-yu* redan innan hennes vistelse i Japan avslutades. Sedermera kom hon att, som anställd hos teimportföretaget James Lundgren & Co, fortsätta sprida japansk tekultur i Sverige. I hennes jobb ingick resor till olika städer och platser i Sverige för att där prata om Japans kultur och chanoyu, samt att introducera företagets egna tesorter. Det var direktören för företaget och tillika son till grundaren, Douglas Lundgren som såg behovet av reklam för att öka försäljningen.

Det samarbetet skulle gynna för tehuset. Trotzigs lär även ha introducerat Lundgren till Japan, då han hade intresse för länderna i ”öst”. Att uppföra ett genuint tehus kan ha setts som reklam för företaget, likväl var det för Lundgren en möjlighet att visa kulturerna från ”öst” och öka kunskap och intresse därom. Men även om Lundgren kunde ställa upp med ekonomiska medel, krävdes det en plats för detta, vilken vid Etnografiska museet i Stockholm. Gerhard Lindblom, dåvarande chef för museet, erbjöd plats att uppföra ett tehus i parken kring museet. Själva planeringen tog fart 1931 med anslutning till den utställning av japansk konst som rådde då.⁷⁰⁹ Där mötte de Sergie Elisséeff som planerade utställningen och han ställde upp med hjälp av råd och adresser att kontakta i Japan.⁷¹⁰

5.1 UTSTÄLLNINGEN 1931

Utställningen varade endast några veckor men kom ändå att ses som en succé.⁷¹¹ En del av de inblandade eller omnämnda kommer att, på ett eller annat vis, återfinnas i planeringen och uppförandet av tehuset några år senare. Initiativet till utställningen togs av den i Stockholm baserade Svensk-japanska föreningen. Hjälp

⁷⁰⁹ Svensk-japanska sällskapet arrangerade utställningen mellan den åttonde och 22 november 1931.

⁷¹⁰ För mer om Elisséeff, se Reischauer 1957.

⁷¹¹ Utställningen varade mellan den åttonde och 22 november och det kom runt 3000 besökare. (Hernmarck 1931).

hade införskaffats från Paris i form av Serge Elisséeff, men även en kommitté. Det var just i den här kommittén som vi återfinner Trotzig, men däremot inte Gerhard Lindblom från Etnografiska museet.⁷¹² Museet var dock nämnd som en av utställarna. Det finns brev skickade av Elisséeff till Lindblom där han tackade för de trevliga stunderna som de haft på restauranger i Stockholm.⁷¹³ Med all sannolikhet var Lindblom involverad i planeringen av utställningen, om än inte som en medlem av kommittén. Huruvida även Trotzig satt med vid ett eller flera av middagarna framgår inte ur de tillgängliga breven. Det finns heller inga tecken på att Lundgren varit inblandad i utställningen på något sätt. Däremot ko han säkerligen på besök.⁷¹⁴ Trotzig var anställd på hans företag vid det tillfället och genom hennes kontakt med Lundgren kan Lindblom och Trotzig ha tagit upp frågan om donation.

Det fanns även två beskyddare till utställningen, den svenske kronprinsen, sedermera Gustav VI, och den japanske kejsarens bror Chichibu. Det fanns även med deltagare från näringslivet, män med handelsrelationer såsom L. Bruswitz och K. Gadelius,⁷¹⁵ samt Röhsska museet i Göteborg.⁷¹⁶ Vid invigningen till utställningen kom den svenska kronprinsen att närvara, dock ingen av kejserlig japansk börd.⁷¹⁷ Chichibu hade ”tilldelats” Sverige av kejsaren och gav därav sitt beskydd och deltagande vid utställningen. Hans ansvar var bidragande till att han några år senare invigde det japanska tehus som sedermera skickades till Sverige.

5.2 PROJEKTETS GRUND

Hur själva idén och planeringen tog fart framgår inte ur materialet, endast att det började från mitten av 1931. Korrespondensen mellan Lundgren, Lindblom och Trotzig tog vid samtidigt som utställningen pågick. Lundgren och Trotzig hade troligtvis redan pratat om idén tidigare och vid utställningen mötte Trotzig

⁷¹² I kommittén kunde man även finna Sven Hedin som skrivit förordet till Trotzigs bok *Cha-no-yu*.

⁷¹³ Brev daterat 1933-05-13, Etnografiska museets arkiv

⁷¹⁴ Han är inte nämnd som i listan över kommittén för utställningen, Svensk-japanska sällskapet 1931: 3–6.

⁷¹⁵ Gadelius hade även nära kontakt med Fujiwara familjen. Enligt en kopia av en utskrift tilhandahaven från Etnografiska museet, nedtecknad av Eiko Duk-Soei: Anteckningar kring ordningen och föremålen vid ”farväl-teceremonien” för mrs Gabriella Gadelius den 6 mars 1930 i Tokyo., förda av mrs Ginjiro Fujiwara som utförde teceremonien. Anteckningarna har tillsänts konstnär Ebba Kiku Gadelius från mrs Ginjiro Fujiwaras dotterdotter - miss Taiko Fujiwara för att kunna visas nu idag vid vår Minnesceremoni här i Zui-Ki-Tei.”

⁷¹⁶ Japanska och kinesiska föremål köptes in till Röhsska museet av Robert F. Martin 1906, en samling som varit delaktig i flera samlingar i Sverige. Hans gav, 1923, bland annat en stor samling bilder av icke-europeisk konst, mest tagna från kataloger, till Svenska slöjdföreningen och den kan än idag ses i Konstfacks bibliotek. (Wollin 1951: 245)

⁷¹⁷ Elisséeff 1932: 6. ”The exhibition was under the patronage of H. R. H. the Crown Prince of Sweden and H. I. H. Prince Chichibu of Japan. The former, being unable to attend the opening, paid a visit the day before, while the objects were being set out. H. M. the King also honoured the exhibition with a visit.” En sammanfattning av utställningen nämnder dock endast ”Prins Eugen och Prins Bernadotte” som närvarande av kungligt blod. (Hernmarck 1931: 54).

Lindblom. Medan utställningen pågick skrev Lindblom ett brev till Lundgren och tackade för att han ställde upp som donator.⁷¹⁸ Nästan ett år senare påpekade han i ett brev att det var en ”brilliant idé” som Lundgren och Trotzig hade kommit med.⁷¹⁹

I ett brev, kort därefter, skrev Lindblom även till Fujiwara att det var Trotzig som var initiativtagare till projektet och att det var hon som väckte Lundgrens välvilja att stödja det finansiellt.⁷²⁰ Även Lundgren nämner hur det började i ett brev till Fujiwara:

Some years ago, Mrs Ida Trotzig, Stockholm, suggested that I would buy a real Japanese Tea House to be built up in Sweden. Now the Ethnographical Museum through its removing to Ladugårdsgårde, quite near Stockholm, has got an excellent place for such a Tea House. We therefore communicated with Professor Gerhard Lindblom. Who accepted our offer with pleasure and promised to help us with its realizing.⁷²¹

Han nämner ”för några år sedan” år 1934. Det kan då antas att idén av bygga upp ett tehus var relativt ny när allt startade 1931. Eliséeff hjälpte till med prisuppgifter och informationen om vem de kunde kontakta i Japan kring ärendet. Första brevet till Japan skickades först i maj året därpå, vilket gav dem tid att förbereda och utreda vad för slags tehus de önskade. Då Trotzig bodde i Stockholm kunde hon relativt enkelt möta Lindblom för planering. Lundgren fanns i Göteborg och hade troligtvis mindre inflytande i detaljerna.

Det har emellertid framgått tydligt att Trotzig ska tilldelas äran till att planeringen startade och att projektet blev möjlig. Hon invigde Lundgren till tanken, som han glatt erbjöd sig finansiera. Hon var med största sannolikhet även delaktig i att introducera Lindblom till idén. Han kom att erbjuda plats i museets park till tehuset med trädgård samt att även ta ansvar för byggnaden när den blivit uppförd. Han tog även på sig uppgiften att sköta kontakten mellan de inblandade parterna. Det var trots allt på museets mark som huset skulle uppföras. Tack vare erbjudandet från Lindblom finns det material tillgängligt att kunna utföra studien. Museet har även blivit en naturlig viloplats för Trozigs material då de förutom tehuset även gav ut hennes bok *Cha-no-yu*.

5.3 SYFTET MED TEHUSET

Douglas Lundgren, Gerhard Lindblom och Ida Trotzig var de tre ”musketörerna” som senare blev fyra när Fujiwara Ginjirō slöt sig till gruppen. Förutom deras

⁷¹⁸ Brev daterat 1931-11-17, Etnografiska museets arkiv

⁷¹⁹ Brev daterat 1932-09-10, Etnografiska museets arkiv

⁷²⁰ Brev daterat 1932-09-19, Etnografiska museets arkiv

⁷²¹ Brev daterat 1934-08-28, Etnografiska museets arkiv

intresse för tehuset som ledde till att de ställde upp på ett eller annat vis, är det av vikt att klargöra tehusets syfte. Införandet av ett tehus och arrangerande av en intilliggande trädgård hörde inte till de vardagliga planeringarna. Deltagarnas tankar och önskningar gällande tehuset skilde sig dessutom åt mellan varandra. Det är därmed inte en fråga om syftet med tehuset, utan vilka skillnader och likheter som kan skönjas mellan de olika. En första ledtråd vore att se till den första förfrågan som skickades till Japan om ett tehus, men även hur de kom fram till vilken typ som önskades.

I brevet till Japan, som var underskrivet av Lindblom, fanns en detaljerad beskrivning av vilket tehus-typ som eftertraktades. Lindblom må ha varit ansvarig för korrespondensen men han var inte ensam i fråga om beslutsfattandet. I frågor av finansiell betydelse var han givetvis tvungen att söka råd hos Lundgren, och senare även Fujiwara. Det var trots allt de som betalade utgifterna. Frågor om chanoyu och även om Japan initialt, ställdes däremot till Trotzig. Inte ens med hjälp av hennes bok hade han kunnat ge detaljer om det önskade tehuset som återgavs i första brevet. Det var sju månader mellan utställningen, tillika kontakten med Elisséeff, och brevet till Japans datering. Han har därmed inte erhållit assistans med termer eller liknande från Elisséeff. Därav blir önskan framställd som ett resultat av Trotzig och Lindblom.

Tehuset skulle vara, enligt specifikationen i brevet, fyra *tatami*-mattor stort med en eldstad, *rō*, i mitten, samt ha den lilla ingången *nijirimado*.⁷²² Intill terummet skulle det dessutom finnas plats för förberedelser, *mizuya*. För att klara det svenska klimatet, som är kallare än i Tokyo, önskades att tehuset skulle komma från ”norra” Japan, helst prefekturerna Kaga eller Echigo.⁷²³ De önskade även att bambu skickades tillsammans med tehuset så att staket och trädgårdsgrind kunde byggas. Till trädgården önskades även en bänk för väntande gäster, *koshikake* (腰掛), och några stenlanternor. För att hålla kostnaderna nere valde de att efterfråga ett begagnat tehus.

En sista specifikation som omnämndes var att det helst skulle vara byggt efter en stil använd av Omotesenke. Då Trotzig var skolad inom just detta kan det antas att valet är gjort därefter. Vidare kan en slutsats dras om att tehuset även skulle brukas till visningar av chanoyu, kanske även till att utföra temöten för speciellt utvalda, så hade det varit naturligare för Trotzig. Ser vi till konversationen mellan Lindblom och Fujiwara angående tehuset, ser syftet inte ut att stödja antagandet.

Fujiwara Ginjirō, som erbjudit ett nybyggt tehus på sin bekostnad, undrade tidigt om inte det vore lämpligare att uppföra ett inomhus i museibyggnaden, då

⁷²² Numera används oftast *nijiriguchi* (欄口) istället för *nijirimado* (欄窓). En *tatami*-mattas storlek beror på området i Japan, varierandes från 85 x 170 cm till 95,5 x 191 cm. Tjockleken är ca 5,5 cm oavsett storlek. (<http://www.tatami.in/construction/index.html>; 2018-10-21)

⁷²³ Kaga är numera en del av Ishikawa prefekturerna samt att Echigo är en del av Niigata prefekturerna. De två ligger längst kusten mot Japanska havet och därmed i västra, snarare än norra Japan.

väder och vind annars skulle slita på byggnaden samt att en trädgård ej längre blev nödvändig och skötseln skulle förenklas. Om de trots det, fortsatte Fujiwara, fortfarande ville placera det utomhus skulle det behövas ett större intilliggande rum nödvändigt om ett *chaji* skulle utföras. Han erbjöd sig att donera även det.⁷²⁴ Erbjudandet till trots, ansåg Trotzig och Lindblom att de ville placera tehuset utomhus, utan det extra rummet. De förklarade att inga reguljära demonstrationer skulle hållas i tehuset. Dess syfte blev därav inte dess egentliga, alltså en plats där chanoyu utfördes. Om de inte planerade att utföra några demonstrationer, får vi även dra slutsatsen att det heller inte planerades att utföra några temöten i form av *chaji* eller *chakai*. Men att placera tehuset inomhus kunde ha underlättat då de inte behövde ett extra rum att förbereda i, men hindrades av andra problem, till exempel platsbrist men också upplevelsen.

*[...] the same atmosphere of quietness and repose as in Japan, and thus convey the proper impression to the visitor. This – one of the most essential elements of the tea ceremony – would, it appears to us, be lost if it were to be performed within a museum room. [...] The Cha-no-yu house would, as I [Lindblom] said, not be used permanently but only serve to illustrate one of the most refined culture in the whole world, and one which is still so very little known here.*⁷²⁵

Den stillhet som gästen upplevde i tehuset skulle försvinna om det placerades inom museets väggar. Om än onämnt, bidrog trädgården till känslan som tehuset medförde. Då det inte var tänkt att tehuset skulle användas reguljärt, föreföll det bli en symbol för den japanska kulturen. Genom att besöka ett tehus och dess trädgård, kunde besökare lära sig mer om Japan. Lindblom hade även beskrivit tehuset som ett visningsobjekt även för Elisséeff, vars syfte att visa det för besökare, inte att använda det.⁷²⁶ Även i ett brev till Lundgren från Lindberg kom tehuset att framträda som ett visningsobjekt: ”Det är intet tvivel om att en sådan anläggning icke blott skulle bli en prydnad för vårt område utan även en attraktion av rang för den stora allmänheten.”⁷²⁷

Fujiwara var inte ense med sina svenska motparter att tehuset enbart skulle bli en symbol för den japanska kulturen. För honom, till skillnad från de andra, fanns den praktiska dimensionen kvar – det var även av vikt att det kunde användas. Han bestämde sig för att bygga det extra rummet och låta det ingå i donationen, även om Lindblom och de andra så inte önskade.⁷²⁸ I sina brev hade Lindblom inte skrivit om att tehuset inte skulle användas, snarare att det bara inte var tänkt att chanoyu skulle demonstreras eller utföras på reguljär basis. Därför kan det ha

⁷²⁴ Brev daterat 1933-10-23, Etnografiska museets arkiv

⁷²⁵ Brev daterat 1933-12-10, Etnografiska museets arkiv

⁷²⁶ Brev daterat 1933-11-23, Etnografiska museets arkiv

⁷²⁷ Brev daterat 1931-11-17, Etnografiska museets arkiv

⁷²⁸ Brev daterat 1934-06-16, Etnografiska museets arkiv

funnits en tanke på att tehuset skulle användas. Fujiwara tänkte även på de få men betydelsefulla tillfällena när han enväldigt lade till ett extra rum. Diskussioner om att utföra chanoyu i tehuset när det väl var uppfört fanns givetvis. Trotzig skrev i ett brev under andra hälften av 1932: ”Jag undrar, om det vore omöjligt få hem en liten japanska, som kunde utföra ceremonien efter konstens alla regler?”⁷²⁹ Tydligt ansåg Trotzig sig inte kapabel att utföra chanoyu själv, eller så ville hon helt enkelt inte. Hon hade tagit lektioner i Japan men då hon redan varit bosatt i Sverige i mer än ett decennium var det fullt rimligt att hon glömt mycket. I brevkorrespondensen i början av 1939 kom Trotzig även att be om en film som kunde visa utförandet av chanoyu,⁷³⁰ vilket ytterligare stärker tron om att Trotzig inte själv ville, eller kunde, utföra chanoyu.⁷³¹

Det ändamål som tehuset var ämnat för blev därav framförallt en symbol för japansk kultur. Det enda tillgängliga material där Fujiwara förklarar varför han ställde upp med finansiella medel är ett tal till Svensk-japanska sällskapet i Tokyo 1934. Där för han fram tehuset som just detta: ”Jag är naturligtvis trosvis att min gåva kommer att vara bidragande till att svenska folket får en bättre uppfattning om det japanska folkets kulturella liv.”⁷³² Den stora skillnaden mellan Fujiwaras och Lindbloms syn är antagligen att Fujiwara hade mer vikt i tanken att chanoyu även skulle kunna utföras i terummet än hans motpart i Sverige.

Tehusets syfte blev ett resultat av de inblandade personernas individuella intresse. Trotzigs inställning och syn på Japan och chanoyu fördes fram i förra kapitlet. I detta kommer de kvarvarande tre att studeras närmare utifrån skiftande perspektiv beroende på vem de var och hur deras relation till tehuset såg ut. Inom avsnittet för Lindblom kommer museets samlingar av chanoyu-föremål nämnas, likaså är det av intresse att se till Lundgrens intentioner med tehuset och Fujiwaras relation till Sverige.

5.4 GERHARD LINDBLOM OCH ETNOGRAFISKA MUSEET

Gerhard Lindbloms egna forskning var inte inriktad mot vare sig Japan eller ens Asien, utan snarare Afrika.⁷³³ Som museets chef var han ansvarig för dess föremål och utställningar, oavsett varifrån de härstammade. Lindblom var påläst även

⁷²⁹ Brev daterat 1932-09-24, Etnografiska museets arkiv

⁷³⁰ Brev daterat 1939-02-02, Etnografiska museets arkiv

⁷³¹ Det enda materialet som tyder på att hon utförde chanoyu är ett opublicerat manuskript av hennes barnbarn Gaby Stenberg-Koch. Gaby skriver att Trotzig ofta fick visa beredningen av te i tehuset då ingen annan var närvarande och ibland fick även dottern hjälpa till. (1F12 : 13, Etnografiska museets arkiv)

⁷³² Box 057, Gadelius arkiv.

⁷³³ Några exempel: *Afrikanska strövtåg: två års folklivsstudier i engelska och tyska Ost-Afrika* (Lindblom 1914); *The Akamba in British East Africa* (Lindblom 1916); *I vildmark och negerbyar. Å Mount Elgen och annorstädes i Ostafrika* (Lindblom 1921); samt *Negerhistorier vid lägerelden* (Lindblom 1922).

utanför hans egna område. I ett brev från 1933 nämns det att han har föreläst om japansk kultur vid Stockholms universitet. Tillgången till andra pålästa insatta, såsom Trotzig, och ett museum fyllt med föremål och kunskap var säkerligen till stor hjälp.⁷³⁴ Beskrivningar och förklaringar av föremålen till utställningarna, samt kunskapen om dem har inte uppdaterats kontinuerligt. Stolpes skrifter har säkerligen också lästs av Lindblom och andra på museet. Lindblom hade en fördel i sin kontakt med Trotzig som kunde bidra med kunskap och förklaringar om Japan, till exempel inför hans föreläsningar vid universitetet.

Lindblom hade inte, utöver Trotzig, och eventuellt Stolpe, tillgång till specialiserad kunskap om Japan eller chanoyu. Det finns heller inte mycket skrivet om hans syn på chanoyu, till och med invigningstalet för tehuset inte innehöll särskilt mycket mer än hyllningar till de inblandade och inte mycket mer. Hans invigningstal till tehuset avslutades på följande vis:

*Något av den harmoni, som tecermonien rymmer, har också vilat över detta byggnadsarbete. [...] Ett varmt och vördsamt tack till alla, även här icke nämnda, som på ett eller annat sätt bidragit till Zui-ki-tei, till förverkligande å svensk mark något av det bästa, som Japans kultur har frambragt.*⁷³⁵

Chanoyu framställdes som något av det främsta i japansk kultur, vilket kunde beskådas genom det tehus som uppfördes i Stockholm. Trotzig kan ha betytt en del för hans syn på chanoyu, då han lär ha tagit till sig av hennes syn på chanoyu som betydande för Japan och som en representation av den äldre kulturen. Den övriga europeiska synen på chanoyu kan heller inte uteslutas, men bör ses som mer indirekt. I ett invigningstal är det vidare svårt att säga annat än att lovorda det som omtalas. Men Lindblom talade även i citatet om harmoni, den han såg i chanoyu som hade speglat uppförandet av tehuset. I nästa kapitel kommer det dock visa sig att så inte alltid var fallet, att det faktiskt hade funnits konflikter mellan de svenska och de japanska arbetarna. Även om Lindblom hade agerat spindeln i nätet, där han på ett eller annat vis varit inblandad i alla faser av planering och utförande, finns det inte tillräckligt med material för att veta hur han såg på chanoyu och Japan. Det är däremot möjligt att göra ett kortare antagande vilket kan ha bidragit till engagemanget hos Lindblom.

Stolpe, och därefter Trotzig, hade båda talat om chanoyu som grund till den japanska kulturen, skapandet av det japanska folkets karaktär och moral. För dem hade chanoyu helt enkelt framstått som det mest betydelsefulla inslaget i landets utveckling inom dess kultur. Det var just kulturen och det äldre Japan som lockade mer än det nyare, där tehuset blev en symbol för just det. Stolpe kom antagligen att ha mindre betydelse för Lindblom då han föddes 1887, sam-

⁷³⁴ Brev daterat 1933-11-23, Etnografiska museets arkiv

⁷³⁵ Zui-ki-tei 1935.

ma år som den avslutande utställningen i Göteborg.⁷³⁶ Terummet var däremot uppställt 1903 och säkerligen också efter det, vilket Lindblom kan ha sett som ung. Det främsta inflytandet lär dock Trotzig ha haft, både då hon bodde i omgivningen samt publicerade böcker, artiklar och höll föredrag. Trotzig hade lagt stor betydelse för ett tehus i den japanska kulturen, för Lindblom var möjligheten att erhålla ett sådant till museet för mycket liten kostnad en möjlighet han inte kunde förbise. Ett tehus med tillhörande trädgård var en unik byggnad av sitt slag i Europa och kunde som sådan även medföra status till Etnografiska museet och dess samlingar. Hur såg då museets egna samlingar av Japan ut, och då främst de relaterade till chanoyu?

5.4.1 Etnografiska museet och dess japanska samlingar

De föremålen som antingen samlades in eller donerades till museet fram till planeringen av tehuset stod vid i början av 1930-talet. Dessa kommer vi här att se över. Ett museums samlingar är de som utgör grunden för museets utställningar. Dess innehåll kommer därmed att spegla besökarens uppfattning av det utställda vid besöket. Basutställningar, såsom permanenta sådana, kommer därmed att reflektera museets syn på ”den andre”. En längre period medför ett större antal mottagare och i förlängningen representerar utställningen den uppfattning som museet har på andra kulturer. Kortare utställningar kan skapa mer uppmärksamhet under dess period än de permanenta men är inte alltid representativa för museets perspektiv. Temporära utställningar kan däremot vara arrangerade någon bortom museets egna personal och/eller användes inlånade föremål. I avhandlingen tas fyra större utställningar upp, Allmänna Etnografiska utställningen 1878–1879, Vanadis 1886–1887 och, om än mycket kort, utställningarna i japansk konst 1911 som Bildt sedermera skrev sitt verk om och det nyligen nämnda 1931. Även om de två första var arrangerade av Stolpe och hade kopplingar till Etnografiska museet varken kan eller bör de ses som representativa för museets syn.

Stolpes besök i Japan under resan med Vanadis med de föremål han köpte in där blev den grund som den japanska samlingen sedan byggdes på. Efter Allmänna Etnografiska utställningen avslutade slogs flera samlingar ihop, men det var först med Vanadis-utställningen som chanoyu och Japan kom att få en mer betydande plats. De föremål som Stolpe förde med sig tillbaka var främst fokuserade på te, religion och vardagsliv. Under 1800-talet ökar inte antalet japanska föremål i samlingarna nämnvärt men Stolpe ställs åter igen under ljuset 1896 då han donerade en tekvarn med en sked och fjäder på till museet.⁷³⁷ I listan över arkiverade föremål står ingen närmare information om varifrån föremålen härstammar, därför kan

⁷³⁶ Föremålen insamlade under Vanadis-resan ställdes upp för visning i Stockholm 1886 och Göteborg 1887.

⁷³⁷ Artikelnummer 9000.10.0308 resp. 1896.07.0001

det inte fastställas var Stolpe hade erhållit dem ifrån. Samlingarna kom att utökas mer aktivt efter att museet blivit en egen avdelning runt sekelskiftet 1900. Den donator och inköpare som ofta kom att bli omnämnd i arkivet var Fredrik Robert Martin.⁷³⁸ Han hade under slutet av 1800-talet varit anställd vid samlingarna av den då ansvariga Smitt som ett sätt att hålla Stolpe borta från samlingarna.⁷³⁹

De föremål som samlades in till museet av Martin var av olika slag. Bland annat fanns det ett 40-tal svärd och masker till den traditionella teaterformen *nō* (能). Samlingarna inkluderade även en omfattande mängd bruksföremål, såsom skålar, dukar, och solfjädrar. Det fanns också en stor mängd föremål till de, i nutid erkända, japanska urinvånarna ainu.⁷⁴⁰ Det fanns dock få till inga tillägg av chanoyu-relaterade föremål. Martin hade troligtvis aldrig åkt till Japan och de föremål han köpte in till bland annat Etnografiska museet, var inskaffade i Europa. Säkerligen har han rest runt till auktioner och samlare i Europa och under de tillfällena köpt in föremålen till svenska museer. Bland andra mer kända donatorer till Etnografiska museet kan vi finna Didrik Bildt och Ida Trotzig. Båda donerade föremål år 1910. Bildt gav en ”låda med föremål för teceremoni”,⁷⁴¹ vilket troligtvis är en *chabako* (茶箱),⁷⁴² en låda innehållandes de föremål nödvändiga för att utföra te på andra platser än i ett terem. Till exempel kom Fujiwara 1939 att använda en sådan för att bereda te i Etnografiska museets park.⁷⁴³ Troztzigs donationer kom att vara av enklare slag och bestå av skålar och servetter, som givetvis också är nödvändigt för att utföra chanoyu. De närmaste 20 åren kom dock att bli ett glapp i insamlingen av teföremål även om fler japanska föremål inkom. Trots Stolpes initialt stora inköp och andra donationer som utökade samlingen, ansågs den otillräcklig. Det finns en förfrågan från Trotzig till Fujiwara om föremål då samlingen inte var fullständig, eller ej ens tillhörande samma skola.⁷⁴⁴ En annan donator som kunde ha visat sig i listorna även under åren före 1930-talet var Lundgren. Han hade ett intresse för kulturerna i Östasien men kom inte att

⁷³⁸ Av de sju donationerna av japanska föremål 1896–1901 står Martin för fem. Hans bidrag till svenska samlingar var långt ifrån begränsat till Etnografiska museet och Japan. Röhsska museet i Göteborg kunde uppföras delvis med hjälp av hans införskaffande av kinesiska och japanska föremål – även några chanoyu-föremål – 1905. (För mer om Martin och hans koppling till Röhsska museet se Herjulfsson 2013). En mycket omfattande samling bilder av konstföremål, de flesta klippta ur kataloger från utställningar i Europa, donerades till, det nutida, Konstfack i Stockholm. Det går att finna bilder på japanska konstföremål, även några teföremål, tagna från bland annat tyska och franska kataloger. Informationen om föremålen eller var bilderna är tagna från står inte med men troligtvis har han själv klippt ut dem ur utställningskataloger.

⁷³⁹ Svensson 2002: 76. Stolpe var tidigt negativt inställd till Martin (Svensson 2002: 73–74), vilket kan berott på konflikten.

⁷⁴⁰ Ainu-folket erkändes som inhemsk befolkning först år 2008.

⁷⁴¹ Arkivnummer 1910.4.135-152, Etnografiska museet.

⁷⁴² Telåda. Innehåller de föremål som behövs för att utföra chanoyu även på resande fot. Väl förberett innehållet en *chabako* även sötsaker och te men inget varmvatten som måste förberedas separat.

⁷⁴³ Dock finns det inget noterat om vems låda man använde Bildts eller en som Fujiwara Ginjirō själv tagit med sig, men det senare är mest troligt. Mer om det tillfället nämns i nästa kapitel.

⁷⁴⁴ Brev daterat 1932-10-19, Etnografiska museets arkiv

bidra med andra donationer än tehus och trädgården, vilka däremot kan räknas som betydande i egen rätt.

5.5 DOUGLAS LUNDGREN - TEIMPORTÖR

Douglas Lundgren var direktör för teimportfirman James Lundgren & Co. Firman hade funnits sedan 1888 då den registrerades av Douglas far, James Lundgren, och farbrodern Johan Lundgren. Farbrodern avskrev sig redan samma år från firman och överlät den till James, som till följd blev enskild ägare. Han gick bort 1903 och firman överlämnades därmed till hans fru, medan hans son Douglas blev tillsatt som direktör. Det var främst under tiden fram till slutet på 1800-talet som den största expansionen av företaget gjordes. Teimporten 1888 hade legat på 721 kg men redan 1897, knappt 10 år senare, hade den mångdubblats och uppgått till 13 757 kg. James Lundgren & Co hade etablerat sig som det största företaget i branschen i Skandinavien. Firmans import ökade däremot inte nämnvärt de kommande åren då importen 1934 var 14 959 kg.⁷⁴⁵ Det hade ett sjuttiootal anställda vid samma tid och kundregistret upptog över 20 000 personer över hela Skandinavien och Baltikum. 1927 hade de även erhållit titeln Kunglig Hovleverantör.⁷⁴⁶

När Lundgren tog över styret efter sin far började han komma upp med nya idéer, såsom reklam och dekorativa förpackningar. Han startade även avsmakningsturnéer runt om i landet, vilka bidrog till ökad försäljning.⁷⁴⁷ Trotzig kan mycket väl ha varit en grundsten i turnéerna. Hon reste runt och förevisade om te. Det fanns även möjlighet till provsmakning av företagets teer vid samma tillfälle. Bland artiklarna kan vi finna en som tyder på att de inte bara anordnade egna förevisningar, utan även deltog i andra sammanhang som utställningar.⁷⁴⁸ Det har i föregående kapitel nämnts att Trotzig förevisade om japansk kultur och japanskt te, men det som serverades var dock inte av japanskt ursprung. Teet var främst från Indien, Sir Lanka och Kina. Det första tecknet på att ett japanskt te såldes var först 1938.⁷⁴⁹ Fujiwara, som hade kontakter i näringslivet via sitt eget företagande men också inom politiken då han själv var medlem i Överhuset (貴族院⁷⁵⁰) och senare även som minister, hade 1935 varit delaktig i att prover skickades

⁷⁴⁵ Importen uppgavs till samma år för Sverige vara 410 858 kg till ett värde på cirka 1,3 miljoner. (*Thébladet* 1937 Nr : 29.)

⁷⁴⁶ *Svenskt Näringsliv i ord och bild* 1935

⁷⁴⁷ *Thébladet* 1948, nr. 3.

⁷⁴⁸ De deltog bland annat vid utställningen "Vår Föda och vår Hälsa" (*Thébladet* 1937, nr 4:60).

⁷⁴⁹ I en bilaga till *Thébladet* nr 4, 1937 fanns en prislista för teer som såldes av firman. Det finns ett kinesiskt, ett ryskt, två indiska och flera teer från Ceylon. Inte en av de tesorterna gavs ut utan information om dess ursprung kan härledas till japanska teer: Chaking thé, Mosaik thé, Slotts thé, Elefantens thé. I en lista som publicerades följande år finns "Fuji thé" med som var ett "äkta grönt thé". (*Thébladet* 1938: s. 58–59). Det står inte skrivit att det var japanskt, men namnet antyder dock det. Det bör även påpekas att det finns brister i materialet som motverkar en fullständig inblick i vilka teer som såldes och när.

⁷⁵⁰ *Kizokuin*. Numera kallas motsvarande institution *Sangiin*, 参議院.

till Lundgren för att förmå honom att köpa in japanskt te. I brevet till Lundgren förklarar även Fujiwara att de japanska teproducenterna är villiga att ändra tillverkningsprocessen så att smaken kom att efterlikna de från Ceylon eller Kina vilka tedrickarna i Sverige var mer bekanta med.⁷⁵¹ Det kunde kanske ses som ett mått av desperation då de var redo att ersätta sin egen smak med en från till exempel Kina för att öka sin export. Det finns däremot inget material, förutom möjligtvis försäljningen av ett ”Fuji thé” 1938, som kan antyda till att det blev till ett avtal mellan Lundgren och en japansk producent.

En fråga som dock än idag är obesvarad är hur medveten Lundgren själv var om skillnaden i att föreläsa om japanskt te medan han sålde te från Kina och Indien. Kanske såg han medvetet förbi skillnaden, eller gissande, att ingen såg eller brydde sig om dem. Det är även troligt att olikheterna mellan länderna sågs, att ”öst” inte var en kultur utan flera. Däremot skulle det inte vara så stor skillnad på smaken av te. Även Trotzigs och hennes föredrag om te i Japan var annorlunda från de som såldes. Teet som används vid chanoyu är i form av ett grönt pulver (抹茶; *matcha*) som vispas ner i varmt vatten. Det skiljer sig markant från det svarta som såldes både i fråga om färg och beredningssätt. Däremot finns det tydliga tecken på att Lundgren såg Asien och även väst, som större homogena kulturella grupperingar, utan nämnvärda skillnader.

5.5.1 Intentionen med donationen

I Lundgrens tillgängliga material finns ingenting nedskrivet om orsaken till att han ställde upp. Trotzigs uppgift med att resa runt på avsmakningsturnéer, kan antas vara kopplad till Lundgrens val att stödja projektet. Han hade inte sett skillnad i att föreläsa om japanskt te och sälja indiskt och kinesiskt. Han använde även andra marknadsföringsidéer för att öka sin försäljning. Därav ansågs ett japanskt tehus vara en form av reklam för företaget. Det finns även material som indikerar hans avsikt som PR. Till exempel bad Lundgren museets chef Lindblom att anförda utgifterna till firmans reklamavdelning, snarare än Lundgren personligen. Lundgren lät utgifterna som tehuset medförde att betalas av firman. Om räkningarna var ställda personligen till honom kunde det medföra problem i bokföringen vid en eventuell kontroll av skatteverket. Han hade även accepterat att betala upp till 10 000 kronor vilket ha varit för mycket för honom att betala personligen,⁷⁵² speciellt då han senare oroade sig för ökade omkostnader.⁷⁵³

⁷⁵¹ Brev daterat 1935-07-15, Etnografiska museets arkiv

⁷⁵² Redan under projektets uppstartsfas nämnde Lindblom i ett brev till Lundgren om de utlovade 10 000 kr (Brev daterat 1931-11-17).

⁷⁵³ Brev daterat 1935-03-14

Om tehuset var en form av marknadsföring, hur kom det sig då att Lundgren ville hålla sitt stöd hemligt in i det sista?⁷⁵⁴ Till exempel var det först i mars 1935 som Lindblom i ett brev till Gustaf Borin, dåvarande VD för Svenska Ostasiatiska Kompaniet,⁷⁵⁵ nämner att de två donatorerna till tehuset var Fujiwara och en svensk som önskade förbli anonym.⁷⁵⁶ Drygt en månad senare, när projektet hade blivit allmänt känt uppgav han de båda donatorernas namn i ett pressmeddelande till TT.⁷⁵⁷ En möjlighet kan vara att Lundgren ville undanhålla andra eventuella rivaler från att samtidigt donera vilket lett till mindre ”ära”, och reklam, för honom. När tehuset var upprest och kostnaderna hade skenat iväg, sökte Lindblom stöd för de ökade utgifterna. Lundgren accepterade dem efter att Lindblom försäkrat att de ej skulle bli några fler och att ingen tredje part var inblandad.⁷⁵⁸

5.5.2 Lundgrens syn på Japan

Douglas Lundgren talade om ”österns kulturer” där det finns tecken på att han såg ”öst” som en homogen kultur. I och med handel och kontakt med Tretzig torde han ha sett skillnader mellan olika asiatiska länder, men inget tyder säkert på det. Lundgrens intresse var däremot inte begränsat till tekultur då han läste ett manuskript om de japanska ordnarna skrivna av Tretzig.⁷⁵⁹ I ett brev till henne där han tackade för informationen visade han även engagemang för projektet och en vilja att åstadkomma ännu mer. Det skulle dock ske fort för att ”Inget vet huru länge blåsbalgen håller”.⁷⁶⁰

Lundgrens intresse för ”öst” och Japan som en del av det återspeglades snarare som en exotisk dragningskraft hos honom. Det var ”östs” gamla kulturer som stod emot ”västs” tekniska utveckling. Ett klart tecken på det framstår i invigningstalet. Vid invigningen av det japanska tehuset, valde han att tala om ”öst” snarare än Japan:

Huru olika äro de inte! Österns urgamla kultur, säregna mysticism och traditionella, heliga ceremonier och Västern med bl. a. dess storslagna, ingenjörsvetenskap, omfattande de mest skilda områden. Båda ha nått långt – var och en på sitt sätt.

Men hur mycket skulle de inte kunna lära av varandra! Liksom västerlänningen genom att följa livets processer på tillvarons periferi lätt förlorar kontakten med kärnan – med-

⁷⁵⁴ I ett brev daterat 1934-04-11 nämner Tretzig att planeringen nu längre ej är en hemlighet, det behövs dock inte påvisa att Lundgren blivit känd som en av donatorerna, utan endast projektet att uppföra ett tehus. (Etnografiska museets arkiv)

⁷⁵⁵ Ottosson 2010: 197

⁷⁵⁶ Brev daterat 1935-03-08

⁷⁵⁷ Brev daterat 1935-04-17

⁷⁵⁸ Brev daterat 1935-09-18

⁷⁵⁹ En text om japanska ordnar finns på Etnografiska museet (F5J : 5)

⁷⁶⁰ Brev daterat 1932-12-20

elpunkten, så förlorar österlänningen ofta å sin sida – genom att ständigt söka dra sig tillbaka till denna medelpunkt – kontakten med livets yttre verkningar på vår planet.

[...]

Mätte [tehuset...] lära oss västerlänningar, att det är av största vikt att mitt i allt det yttre jäktet då och då draga sig tillbaka från yttrevärlden och i stilla kontemplation söka och se det inre sambandet i de livsyttringar, vi dagligen bevittna!⁷⁶¹

Talet framfördes inför en ”blandad” publik. Även om de flesta där var svenskar fanns det några japaner och representanter från svensk-japanska sällskapet som hade mer förståelse om Japan. Inför publiken kan det ses som mer givande att tala om Japans kultur och inte om ”öst” i allmänhet, vilket endast förstärker en bild av ”öst” och ”väst” som två stora grupper utan särdeles skillnad inombords. Lundgren förstärker även grupperingarna med att föra fram ”öst” som exotiskt med en äldre kultur som strävar mot det själsliga, det inre, och kompletterar ”väst” som står i teknologins frontlinje och strävar mot modernisering. Han för fram österns kultur som något positivt, något vi kan dra lärdomar av, snarare än att se den som något negativt vilket annars var vanligare.⁷⁶²

De brev som skrevs av Lundgren hade oftast fokus på ekonomiska önskemål snarare än personliga värderingar eller uttryck. Det är främst ekonomin som framförs i hans enda, mig veterligen, tillgängliga brev skickat till Fujiwara.⁷⁶³ Det finns fler brev till Lundgren från Fujiwara och Fukukita men ett eventuellt svar till det funna från Lundgren har inte hittats. Det finns även ett brev som han skickade till Trotzig där han återger tankar som liknar de han uttalade i invigningstalet, vilket hade skickats tre år tidigare. Han visar även på en ambition i brevet riktad mot folken i ”öst”. Till dem ville han visa att det fanns svenskar som hade intresse i deras kultur. Han, måhända naivt, ansåg även att kunskap skulle flöda i både riktningarna – från ”öst” till ”väst” och tvärtom – utan att någondera blev påverkad av den andra. Med respekt för varandras kultur och traditioner kunde de båda parterna ta lärdom av varandra och förenas i frågor som förenande. Medan i frågor som skilde oss åt skulle de överbyggas utan att motsättningar och konflikter söktes.⁷⁶⁴

Liksom Trotzig var även Lundgren erkänd som kunnig av dagspressen: ”Douglas Lundgren är en mångsidigt utbildad och begåvad man och särskilt insatt i orientalska frågor”.⁷⁶⁵ Han besatt ett, enligt utsago, stort bibliotek och var sittande i

⁷⁶¹ Zui-ki-tei 1935.

⁷⁶² Hans bild av ett tekniskt framstående Europa kontra ett traditionellt, eller bundet Asien var inte nytt. Tillbaka redan på 1500-talet fanns liknande tankar i Europa. (Ambjörnsson 1994: 35–37).

⁷⁶³ Brev daterat 1934-12-15, Etnografiska museets arkiv. Till brevet skickade han åter det brev som var daterat 1934-08-28. Brevet hade glömts bort i hans rocks innerficka och återfanns av hans fru först månader senare.

⁷⁶⁴ Brev daterat 1932-12-20

⁷⁶⁵ Stockholms-tidningen, 8 oktober 1935

överstyrelsen för ”Föreningen för svenskhetens bevarande i utlandet”. Hans ambition var som tidigare nämnt inte bara att själv lära sig om kulturen i ”öst”, utan att även sprida kunskapen. Han ville visa ”öst” att det fanns de som ville lära sig, och även visa kulturen för svenska folket därifrån. En form av marknadsföring, likväl ett steg i riktningen mot hans ambition, var att ge ut tidskriften *Thébladet*. Mellan åren 1937–1939 gavs det ut fler än 30 000 exemplar per volym,⁷⁶⁶ vilket var en stor upplaga vid den här tiden. Huruvida tidskriften även skickades till kunder anges inte, men då den utgavs på svenska kan utlandsförsändelsen anses minimal. I skriften lade flera artiklar in, varav många riktade mot kvinnliga läsare såsom ”théklänningar” och ”konsten att arrangera thébjudningar” men även återkommande avsnitt ”för husmodern”. Det speglar att det var främst kvinnor som drack te i Sverige.⁷⁶⁷ Det fanns även med flera recept och beskrivningar på hur teet på bästa sätt skulle tillredas. I *Thébladet* publicerades även de första kapitlen ur Trozigs bok *Cha-no-yu* där vissa delar såsom inledningen hade skrivits om alternativt redigerats. De publicerade även den svenska översättningen av Okakuras *The Book of Tea*. De böckerna upptar en stor del av skrifterna, publicerade några sidor i taget. De flesta andra ämnena är mer tillfälliga, det vill säga de avslutas i en eller några få artiklar.

5.6 FUJIWARA GINJIRŌ - TEINTRESSERAD FINANSMAGNAT

Fujiwara Ginjirō var den som mottog Etnografiska museets önskan att få köpa ett begagnat tehus, och besvarade genom att själv vara med och donera. Han kom att beskrivas som ”en framstående kännare av den sällsamma théceremonien”.⁷⁶⁸ Men vem var egentligen Fujiwara Ginjirō och vad var hans relation till chanoyu? Den första skrivelsen till Japan från Gerhard Lindblom var inte riktad direkt till honom utan till en kommitté - ”Japanese Comittee for Intellectual Cooperation, Japanese League of National Association”, vilket i Japan var 國際聯盟学芸協力委員会⁷⁶⁹ (*Kokusai renmei gakugei kyōryoku iinkai*). Inom gruppen ansågs att Fujiwara var ett bra val, säkerligen då de kände till hans intresse i chanoyu, samt hans relation med Sverige – bland annat som vice ordförande i Svensk-japanska föreningen i Tokyo.

⁷⁶⁶ 1937 ca 30 000 exemplar, 1938 30-35 000 exemplar och 1939 ca 35 000 exemplar

⁷⁶⁷ I *Thébladet* (1937, nr 2: 29) anges att det förbrukades 63 gram te per individ och år i Sverige mellan åren 1929–32. I jämförelse med samma beräkning uppges motsvarande värde för Italien vara 36, Norge 61, Danmark 109. Största förbrukarna av de europeiska samt brittiska kolonier som Nya Zeeland, Kanada med andra är Storbritannien och Nordirland på 4560 gram te per capita och år. Dock finns ingen uppgift om skillnaden i mängd förbrukat te hos kvinnor kontra män.

⁷⁶⁸ I *Svenskt näringsliv i od och bild* 1935: 10

⁷⁶⁹ Etablerades 1926. Japan hade inte varit så aktiva i föregångaren från 1922 國際連盟知的協力委員会 (*Kokusai renmei chiteki kyōryoku iinkai*) som hade samma engelska översättning. (Saikawa 2009: 84–86)

Fujiwara Ginjirō föddes den 17 juli 1869, i nuvarande Nagano prefekturen. Vid 20-årsåldern gick han ut Keiō universitetet (慶応大学) där han bland annat hade Fukuzawa Yukichi, 福沢諭吉,⁷⁷⁰ som lärare. Ginjirō arbetade som journalist en tid innan han blev anställd på Mitsui korporationen. I dess tjänst reste han även till Nordamerika och Europa efter Rysk-japanska kriget 1904–05. Vid tiden för tehuset var Fujiwara chef för Japans största pappersföretag Ōji seishi (王子製紙; Ōji papper), som etablerades 1873. Fujiwara blev tillsatt som chef 1911 vid en tid då företaget låg i ekonomisk kris. Han lyckades få företaget att växa. År 1929 hade de 12 fabriker som redan 1933 hade ökat i snabb takt till 36 stycken,⁷⁷¹ vilket medförde hans smeknamn ”papperskungen” (製紙王; *seishio*).⁷⁷² Företagets ökande storlek och inflytande på näringslivet kom också att medföra politiska positioner för Fujiwara, som valdes in i japanska Överhuset 1929. Fujiwara själv ansågs sig ha varit motståndare till de militäriska krafter som gradvis tog över makten under 1930-talets Japan.⁷⁷³ Han kom däremot ändå att delta i tre kabinetten under krigsåren på 1940-talet. Han slapp undan att bli dragen inför krigstribunalen efter kriget för sin involvering. Det har dock nämnts av en forskare att ett besök till tehuset i Stockholm 1939 kan ha bidragit till hans frigörelse, vilket nämns senare.

5.6.1 Fujiwara och chanoyu

Fujiwara Ginjirō hade ingen tidig relation till chanoyu då det var först när han blev anställd på Mitsui som han fick kontakt med det genom hans chef Masuda Takashi.⁷⁷⁴ Till en början var mötet inte fruktbart för Fujiwara som snarare uppfattade det som frustrerande. För honom blev chanoyu ett onaturligt avbrott i arbetet då de i ett ilande ärende inte kunde möta sin chef. Just för att han var upptagen med att utföra eller delta i ett temöte.⁷⁷⁵ Fujiwaras uppfattning av chanoyu blev därmed att det var en tradition som hindrade Japan från att bli en ”förstaklassens” nation. Härmed satte han västerländsk teknologi före den egna japanska traditionen och kulturen. Men chanoyu tjänade även ett syfte, det blev en mötesplats mellan politiker och näringsliv. Till exempel kan vi nämna Fujiwara

⁷⁷⁰ Fukuzawa är känd som en förespråkare för västerländsk kunskap (inte imitation) i Japan och grundade Keiō Universitetet. Hans bild är numera en vanlig syn i Japan då han figurerade på deras 10 000 yens sedel.

⁷⁷¹ 1933 gick Ōji seishi ihop med Fuji Paper, och Karafuto industries och hade därmed kontroll över 80% av den inhemska pappersproduktionen i Japan. Efter Andra Världskriget kom företaget att splittras i tre delar – Tomakomai seishi (苫小牧製紙), Honshu seishi (本州製紙), Jūjō seishi (十条製紙) – enligt ”Excess Economic Powers Decentralization Act”.

⁷⁷² Angivet ibland annat Uechi 2014:36.

⁷⁷³ IPS-18, R125, GHQ/SCAP records. Han refererar här till ”26-2-incidenten” då 1500 extremister genomförde ett kupp försök i Tokyo. Det varade i tre dagar innan det slogs ner av reguljära militärstyrkor. (Ottosson & Ekholm 2007: 276–278)

⁷⁷⁴ Masuda Takashi (1848–1938) var direktör för Mitsui Trading Company från 1876, och från 1901 till 1913 direktör för Mitsui Company.

⁷⁷⁵ Fujiwara & Ishiyama 1950: 32–39

här som redogjorde för sin kontakt med bland annat Inōe Kaoru genom chanoyu.⁷⁷⁶ En likhet med den sociala tjänsten som chanoyu tjänade mellan betydelsefulla politiker och medlemmar från näringslivet kanske kan göras med hur golf idag används som ett sätt att mötas. Men det har givetvis även en äldre historik där chanoyu också användes som ett socialt kommunikationsverktyg vilket sträcker sig tillbaka till 1500-talet.⁷⁷⁷

Det var just Masuda, som lade mer intresse till chanoyu än att ta hand om Fujiwaras brådsakande ärende, som kom att introducera honom i dess kultur. Då Fujiwara inte direkt kunde möta Masuda blev han inbjuden att istället framlägga ärendet antingen före eller efteråt. Vid tillfällena kom han även att bjudas på den måltid, 懐石 (*kaiseki*), som serverades vid ett *chaji*.⁷⁷⁸ Själva utförandet och beredandet av te behövde han inte delta i. Fujiwara började uppskatta middagarna och av artighet, mer än intresse, började han även att delta i resterande aktivitet. Det blev hans introduktion till chanoyu som sedermera utvecklades till ett stort intresse. I en artikel i november 1935 skrevs även Fujiwara som ägare till tehuset Gyōunan (暁雲庵).⁷⁷⁹

Fujiwara har ansetts som en ”entusiastisk samlare” i Japan.⁷⁸⁰ Det var troligtvis gällande för hans aktiva tid som chef för ett framgångsrikt företag. Hans passion kom att på förändras ålderns höst, då han till exempel beskrev tillgången av *chajins*, – teutövare – vars intresse upphört då de inte hade pengar att köpa föremål för. För honom själv hade köpbeteendet ändrats vid ungefär 45–46 års ålder.⁷⁸¹ Detta då det just var föremålen som stod i centrum.⁷⁸² Enligt honom var det vanligaste samtalsämnet vid ett *chaji* just föremålen.⁷⁸³ Utövandet av chanoyu inbegrep att

⁷⁷⁶ Fujiwara & Ishiyama 1950: 7–10. Inoue Kaoru (井上薫) var en känd politiker under perioden. Kopplingen mellan Masuda och Inoue hade startat mycket tidigare då Masuda arbetat under Inoue under tidigt 1870-tal. (Kiyama 2013: 5)

⁷⁷⁷ Ett exempel kan länsherren Oda Nobunbaga (織田信長) vara som hade nära kontakt med handelsmän från staden Sakai. Chanoyu blev till en naturlig mötespunkt för dem, och i samman slutning till temötena samtalade deltagarna även om handelsavtal eller andra planeringar. Oda använde även chanoyu som ett sätt att visa vilka vasaller han favoriserade.

⁷⁷⁸ De här middagarna kallas på japanska *kaiseki*. Numera är de dyra måltider som har hos många en status av hög kvalitet. Fujiwara däremot gav en annan bild på de *kaiseki* som han åt. De var gjorda av råvaror valda efter årstiden och var därmed inte så dyra i kostnaden. Numera är det inte lika billigt med råvarorna varmed att kostnaden ökat.

⁷⁷⁹ Mainichi Shinbun den 28 november 1935. Tehuset finns numera i Shinseiji (真盛寺), vilket är stängt för allmänheten. För bilder på tehuset, se <http://mitaditch.blogspot.com/2018/01/blog-post.html>; 2018-10-05

⁷⁸⁰ Guth 1993: 95–99. Det finns även en artikel i tidskriften 東京人 (*Tōkyōjin*) där Fujiwara anges om en av flera framstående Meiji-personligheter som samlade på bland annat teföremål. (Takashima & Kashima 2010.) Andra som nämns är till exempel Masuda Takashi och Inoue Kaoru. I artikeln ”買った、守った、見せた” (*katta, mamotta, miseta*; [De] köpte, beskyddade, visade) nämns Fujiwara som en av flera prominenta samlare under Meiji-perioden och även här nämns Masuda och Inoue. (Takashima & Kashima 2010).

⁷⁸¹ Fujiwara 1952: 175–77; Fujiwara 1984: 134–36

⁷⁸² I den nedskrivna intervjun med Fujiwara i 思い出の人々 pratas det mycket om föremål och deras värde. (Fujiwara & Ishiyama 1950: 3–24)

⁷⁸³ Fujiwara 1942: 222

värden lät andra se dennes samlingar, låta dem förundras och därigenom skryta om dem. Men chanoyus ”sanna anda” var inte samlandet och uppvisandet av föremålen utan snarare tankebegreppet *wa-kei-sei-jaku* (和敬清寂; harmoni, respekt, renhet och stillsamhet).⁷⁸⁴ I en intervju, publicerad 1957, några få år före hans död 1960, valde han än en gång att tona ner behovet av dyrbara föremål.

道具集めに金がかかるのは事実であるが、これはお茶の罪ではなく、お茶をやる人の罪である。そんな無理をしなくとも結構お茶は楽しめる。[...] 前に述べたように、お茶は決してゼイタクなものではない。ゼイタクどころか、極端に無駄と無理をきらうもので、物の無駄、時間の無駄、金の無駄、人手の無駄、これらみなをお茶の方で絶対のヒガ(曲)事としている。⁷⁸⁵

Det är ett faktum att samlandet av [chanoyu-]föremål kostar pengar, men det är inte teets synd, utan synden är hos de som utövar te. Även om man inte utför det omöjliga, kan man mycket väl njuta av teet.[...] Som jag har nämnt tidigare, te är definitivt inte en lyx. Eftersom lyx ogillas starkt för sitt slöseri och överdrift, är slöseri av föremål, slöseri av tid, slöseri av pengar, slöseri av arbetskraft, ett utan tvekan avsteg från teet.

Därefter fortsätter han att prata om värdet i att vara en god värd. Gästfriheten och uppgiften att ta väl hand om sina gäster var ett återkommande tema i hans japanska verk. Fujiwaras presentation av chanoyu är däremot inte densamma för japaner som för icke-japaner. Där han på japanska presenterar chanoyu som en form av omhändertagande av gäster samt intresset eller behovet att införskaffa föremål, väljer han att på engelska nämna rekreation. I sitt förord till Fukukitas bok *Cha-no-yu: The Tea Cult from Japan* (1932) beskrev han det som följer:

*As a social institution, cha-no-yu is highly rational, and constitutes an excellent form of mental recreation. [...] the tea-room, in which powdered tea is served in an exclusively aesthetic atmosphere, is an oasis for busy people in quest of peace and rest.*⁷⁸⁶

Fujiwara framhävde chanoyu som något avslappnande, men likheter med ovan kan också skönjas. Det var inte det fysiska som stod i centrum, snarare mentala. Bilden av chanoyu klingar mycket väl ihop med Fukukitas egna. Likt hans kommande japanska texter framhäver han inte behovet av dyrbara föremål, men dess inflytande går att skönja i en ”exklusivt estetisk atmosfär”. Vidare finns ingen antydning till att det mentala såsom rekreation och liknande har några religiösa kopplingar.

⁷⁸⁴ Fujiwara 1954: 34–35. Det gemensamma begreppet är baserat på fyra separata aspekter som kom att föras in i chanoyu av Sen no Rikyū.

⁷⁸⁵ Fujiwara & Terasawa 1957:30.

⁷⁸⁶ Fukukita 1932: vii. I sina 10 paragrafer för själv-förverkligande (自己完成の10か条; *jiko kansei no jikkajō*), kan hans syn passa in på nr 7 ”ときどきかならず大息を抜け。” (*tokidoki kanarazu ōiki no nuke*) (Minagi 2007:44), vilket översätts till: ”Du måste vila ibland.”

I Fujiwaras kommunikation med Lindbom och Trotzig kom hans syn på de ”lärd”, temästare, att nämnas. I jakten på trädgårdsmästare som kunde arrangera trädgården kom de i kontakt med en som var på ett längre besök i England. För Fujiwara var valet mellan denna och att skicka en arbetare som han själv valt ut enkelt:

*Tea-masters, connoisseurs of art and masters of flower arrangement have ideas, but in Japan we have professional men specially trained for designing and building tea ceremony houses. The same thing applies to the garden, which requires the service of a man with practical training. In order to make the house to be donated by me perfectly Japanese in every detail, the service of such men as I have recommended is highly necessary [...] I am of the opinion that you need practical men for the work of erecting the house and laying out the garden.*⁷⁸⁷

Fujiwara framställer temästare som teoretiskt kunniga, men för att arrangera trädgården behövs praktiskt kunniga. Kostnaden var inte av betydelse. Enligt avtalet mellan honom och Lundgren skulle Lundgren stå för kostnaderna av de japanska arbetarnas resa och uppehälle. Det ska heller inte förbises att Fujiwara hade bett en arkitekt i Japan om att rita huset och i den ingick trädgården. För att uppföra huset med omgivning såsom förutsatt var det därmed ett krav att skicka de arbetare som Fujiwara valt, och som uppfört huset en gång tidigare i Japan. Att införa ytterligare en ”mästare” skulle kunna komma att skapa konflikt och störa harmonin. Viljan att återskapa det ”perfekta japanska” tehuset var inte bara en förhandlingsposition, utan även en genuin tanke. I en bok från 1940 kom han att nämna vad han tänkte när han fick uppgiften att hjälpa Etnografiska museet att införskaffa ett tehus:

その時に私は考えた。お茶席といふものは日本の特別の建築法であるのだから、贋物を作つて出品したのではにほんの耻になるから、本當のものを寄附したい。その寸法から何まで、すべて古来の伝統に少しも違つてゐない正真正銘のお茶席を寄附したい。⁷⁸⁸

Vid den tiden [då jag fick frågan om tehuset] tänkte jag. Eftersom ett tehus är en unik japansk arkitektur; att då skicka en bluff vore skamligt så jag ville donera ett riktigt. Allt i allo, ett tehus som inte skilde sig från de gamla traditionella.

Efter sin avgång från Ōji seishi 1938 till Sverige 1939 kom han att fortsätta som både politiker och författare. Han författade många böcker under sitt liv, men det är främst i de från 1940 och framåt som han tar upp det svenska tehuset och sin syn på chanoyu, dock med återkommande berättelser. När han skriver för

⁷⁸⁷ Brev daterat 1934-10-02, Etnografiska museets arkiv

⁷⁸⁸ Fujiwara 1940b: 34; Fujiwara 1984: 125; Fujiwara 1952: 165

japanska läsare förutsätter han att de har förkunskaper och behöver därmed inte ytligt förklara vad det är, vilket annars kan behövas för västerländska läsare.

Ett grundläggande drag, eller rättare sagt dimension, är föremålen som skapade den ”estetiska atmosfären”. Samtal kring de använda föremålen var vanligt förekommande vid temöten. Likaså gillade Fujiwara förberedelserna inför ett temöte, speciellt valet av föremål som skulle användas.⁷⁸⁹ Som ovan nämnt var han själv en gedigen samlare, vilket dock inte var ett krav på ålderns höst. En annan aspekt som är mer svårdefinierad i fråga om dimension, är gästfriheten. Han hade beskrivit chanoyu som en rekreation eller avslappning för västerlänningar, samtidigt som han såg det viktigt att värden gjorde allt rätt. Till exempel skrev han att den japanska motsvarigheten till ”tack för maten” – ご馳走様 (*gochisōsama*) – hade härstammat från värddar som sprang runt för att förbereda allt inför gästernas besök.⁷⁹⁰ Hans egna intresse hade härstammat från just måltiderna vilket kan ha varit en orsak till att det ofta nämndes. Angående just måltiden var det betydelsefullt att det skulle vara billigt och att säsongens råvaror användes. Måltiden blev en representation av värdens ansträngningar för att visa sin gästfrihet.⁷⁹¹ Det fanns även andra aspekter i hans beskrivningar som är mer svårdefinierade. Ett exempel är att teutövare var emot slöseri.⁷⁹² Det förklaras med att värden serverar en lagom mängd mat för gästen, så denne aldrig lämnar rummet hungrig, eller med mat kvar på tallriken.⁷⁹³

Den grundläggande andan som chanoyu var uppbyggd på var däremot, enligt Fujiwara, religiös eller andlig. Han ansåg att ”terummet är zenbuddhismens *dōjō*” (茶席は禪の道場である; *chaseki ha zen no dōjō*).⁷⁹⁴ *Dōjō* kan översättas till träningshall vilka främst används för träning av japanska kampsporter såsom karate, judo och kendo. Till skillnad från tidigare då han undvikit religiösa termer blir med ens terummet en buddhistisk laddad plats, en plats för rekreation blev en plats för meditativ övning. I ett annat var likadeles tedrickandet i Japan detsamma som dess själ: ”お茶を飲むこと自身ではなくて、その心である” (*ocha wo nomukoto jishindehanakute, sono kokoro dearu*).⁷⁹⁵ Det finns också andra beskrivningar med religiösa aspekter, till exempel i hans beskrivning av skillnaden mellan vissa utföranden. Inför eller under ett *chaji* byter deltagarna strumpor och tvättar munnen och händerna. Handlingarna kunde för en europé eller amerikan anses enkla och utfördes endast när de var smutsiga. Men för *chaji* utfördes det snarare för att tvätta själen. Jag finner det troligt att Fujiwara sett liknande på handlingen att torka föremål under

⁷⁸⁹ Fujiwara 1940a: 56–59

⁷⁹⁰ Fujiwara 1942: 233–35; Fujiwara 1952: 210; Fujiwara 1958: 47; Fujiwara 1984: 166

⁷⁹¹ Fujiwara 1940a: 50–52

⁷⁹² Fujiwara 1952: 197; Fujiwara 1958: 47; Fujiwara 1984: 153

⁷⁹³ Fujiwara 1942: 235–36. I ett tidigare verk hade han även med en fascination för serverandet av bröd i väst då det användes för att fylla ut måltiden om det inte serverades tillräckligt med mat.

⁷⁹⁴ Fujiwara 1942: 222; Fujiwara 1952: 200; Fujiwara 1984: 156

⁷⁹⁵ Fujiwara 1942: 233; Fujiwara 1952: 210; Fujiwara 1984: 166

ett utförande, inte för att de var smutsiga eller dammiga, utan som en form av "själsligt renande". De tankegångarna har ett ursprung i shintoismen.

Det finns ytterligare en jämförelse mellan väst och Japan att finna i böckerna; hur te dracks.⁷⁹⁶ Det japanska teet som användes i jämförelsen var förmodligen "chanoyu-te", men kan även gälla för det som dracks till vardags. I väst hade de mjölk eller citron i teet medan det i Japan dracks utan tillsatser. För att ta bort den bittra smaken använde japanerna också socker, men inte på samma sätt som i väst. Före teet dracks, åt japanerna en sötsak där sötman i munnen kom att ta bort bitterheten från teet. Skillnaden mellan att äta en sötsak och att röra ner socker i teet bestod i att sockret, å den japanska sidan, inte kom att påverka teets doft. Fujiwara ansåg vidare att det fanns olika nivåer av te, precis som det fanns "nivåer" av *kimono*, 着物.⁷⁹⁷ Det fanns *kimono* som endast användes vid ytterst få tillfällen, likväl te som, enligt teskolorna, inte var utfört mer än ett par till tre gånger per år. Det var även mycket viktigt att ha ett mer vardagligt te, som bereddes på ett sätt som inte avskräckte folk, vilket annars var en fara. Ett exempel var ett temöte dit även Fujiwaras fru Rokuko följde med. Hon deltog i middagen som serverades innan teet, men dessförinnan bad hon om ursäkt, skyllde på magont och drog sig tillbaka. Fujiwara blev orolig och ringde senare hem för att se efter hur det var med henne. Hon erkände då att hon inte haft ont i magen, utan snarare att tesoreringen var ett "besvär".⁷⁹⁸ Troligtvis syftade Fujiwara till att det vardagliga teet förbereddes och serverades utan eller åtminstone med färre "ceremoniella regler". Han själv var även mer "fri" i sitt utförande då han bland annat fritt serverade te till de gäster som så önskades i hans hytt ombord på skeppet till Amerika och Europa. Han lät även det spridas på skeppet via kaptenen.⁷⁹⁹

Fujiwaras mer liberala syn på chanoyu syns på flera olika sätt. Till exempel skriver han aldrig om någon temästare eller 流派 (*ryūha*; här teskola) vid namn. Det är oftast en fråga om att njuta av te (お茶を楽しめる; *ocha wo tanoshimeru*) än att följa en dogm. Men frågan var om han, ursprungligen, skolades inom en *ryūha*. Vi vet att hans första möte med chanoyu kom via Masuda Takashi,⁸⁰⁰ som genom chanoyu skaffat sig ett omfattande socialt kontaktnät bland politiker och framstående medlemmar av näringslivet - den grupp som kallas *sukisha* (数寄者).⁸⁰¹ Fujiwara lär utan tvivel blivit påverkad av Masuda och hans inställning till te.

⁷⁹⁶ Fujiwara 1952: 223–26 ; Fujiwara 1984: 177–79

⁷⁹⁷ En motsvarighet skulle man kunna finna i Sverige där till exempel frack kan anses ha en högre nivå, och mer sällan använd, än till exempel kostym.

⁷⁹⁸ Fujiwara 1952: 221–223.

⁷⁹⁹ Fujiwara 1952: 226–28.

⁸⁰⁰ Det finns en katalog med bilder på Östasiatiska museet i Stockholm från Masuda. Under den svenska kronprinsens besök i Japan 1926 fick han, blivande Gustav VI, möjlighet att besöka Masudas hem och se hans samling. Bilderna är tagna på de utställda föremålen.

⁸⁰¹ Ett exempel som nämnts i relation till Masuda och Fujiwara är politikern Inoue Kaoru. (Kumakura 1997: 5–8.)

Masuda hade en skolning inom Urasenke, men kom med tiden att byta skola flera gånger. Troligtvis fann han sig aldrig helt bunden till någon. Masuda använde ofta föremål från temästaren Kobori Enshū som även tillhört samurajklassen och utförde chanoyu annorlunda än till exempel Urasenke.⁸⁰² Möjligtvis kan det ha funnits en relation mellan Enshū skolan och Masuda, därefter vidare till Fujiwara. Fujiwara hade gett två *kakemono*, 掛物,⁸⁰³ till Etnografiska museet tillsammans med tehuset, en var skriven av Masuda och den andra av en temästare från Enshū-skolan från tidigt 1800-tal.⁸⁰⁴ Vid invigningen av tehuset i Japan där den japanske prinsen närvarade, användes även två föremål med direkt koppling till Enshū, bland annat *chashaku* (茶杓; te sked) och *mizusashi* (水指; kallvatten behållare). De föremålen stärker ytterligare relationen mellan Masuda, Fujiwara och Enshū. För Masuda var chanoyu en symbol för finansiell framgång och rikedom. Det var samlandet och mötet med kontakter som blev det centrala intresset. I den sociala kretsen runt Masuda kan vi även finna Okakura Kakuzo.⁸⁰⁵

5.6.2 Fujiwara och Sverige

Fujiwaras intresse i Sverige hade varat länge då svenska pappersindustrier tidigt blev en plats att studera för honom. Hans första resa till Sverige uppgavs ha genomförts 1922.⁸⁰⁶ Uppbyggnaden av sitt eget företag gjordes framför allt med hjälp av maskiner från Sverige. Han hade beskrivits som en ”betydande kund för den svenska maskinindustrin”.⁸⁰⁷ Med avsikt att förbättra relationerna med Sverige hade han varit delaktig i införskaffandet av en ny byggnad till den svenska legationen i Tokyo. Han kom att hjälpa till vid den svenske kronprinsens och hans makas besök i Japan 1927, där han även överlämnade en japansk rustning till dem.⁸⁰⁸ För sin hjälp hade Fujiwara tilldelats en medalj, Kungl. Vasaorden 2: a klassen. Samma år, 1929, bildades även Svensk-japanska sällskapet i Tokyo.⁸⁰⁹ Fujiwara kom senare att bli ordförande för sällskapet, men vid dess bildande var han endast vice ordförande.⁸¹⁰ Till ordförandeposten blev han invald 1934, den positionen besatt han en lång tid framöver, till och med under krigsåren då

⁸⁰² Man har till exempel inte en liten ingång som man måste krypa in igenom.

⁸⁰³ *Kakemono* är de kalligrafier eller målningar som hänges på en specifik plats i rummet, tokonoma (床の間).

⁸⁰⁴ ”Förteckning över föremål för Cha-no.yu [Sic] till museets teceremonihus”, inv. 35.30: 40 och inv. 35.30: 41, Etnografiska museet.

⁸⁰⁵ Kumakura 1997: 7–8

⁸⁰⁶ Översatt tal till Svensk-japanska sällskapet i Tokyo, 1934. Box 057, Gadelius Arkiv.

⁸⁰⁷ Utrikesdepartementets arkiv, 1920 års dossiersystem, avdelning P, vol 702, Riksarkivet. I brevet, daterat 25 januari 1929, anges hand ha köpt in maskiner för 50 miljoner yen.

⁸⁰⁸ Utrikesdepartementets arkiv, 1920 års dossiersystem, avdelning P, vol 702, Riksarkivet. Rustning finns numera bevarad på Etnografiska museet i Stockholm.

⁸⁰⁹ Sällskapets bildande nämndes i Svenska Dagbladet, 29 juli 1929. Här nämns ordförande, tidigare ambassadören till Stockholm Hata Ryotaro, vise ordförande Fujiwara Ginjiro och Knut Gadelius. Bland styrelseledamoterna dyker Fukukita Yasunosukes namn upp.

⁸¹⁰ Medlemskatalogen aug 1929, Box 057, Gadelius Arkiv.

sällskapet säkerligen endast bestod av ett fåtal aktiva.⁸¹¹ Den 19 februari 1944 skickade han ett telegram under pågående krig till Svensk-japanska sällskapet i Stockholm och gratulerade dem på deras 25 års jubileum. Ett decennium tidigare beskriver han en positiv syn på Sverige i det tal han höll vid sin upphöjelse till ordförande i sällskapet.

*I entertain a high regard for the politeness and generosity of the Swedish people. In addition to these fine racial traits, the remarkable success achieved by them in the sphere of industry and their high state of culture are valuable assets, of which any nation can be proud.*⁸¹²

Inför en samlad församling av japanska och svenska deltagare kan det upplevas svårt att tala om negativa bilder av Sverige och svenskarna. Men han kom också att mycket senare, under 1950-talet, behålla en positiv syn till Sverige, även i text riktad till en japansk läskrets.

石山 スエーデンは欧州の天國とされていますが……。
藤原 全くですね。何から何までゆき届いていて、立派なものです。⁸¹³

Ishiyama: Det sägs att Sverige är Europas himmelrike...

Fujiwara: Definitivt. Det är ett fantastiskt rike, väl skött från en ände till den andra.

Ett exempel på det välskötta Sverige som Fujiwara beskrev, var överraskande nog den svenska militären. Enligt reglementet var soldaterna satta att dricka en stor mängd mjölk varje dag.⁸¹⁴ Fujiwara var även intresserad av svensk politik, eller snarare, en politiker: Per Albin Hansson.⁸¹⁵ Till sin stora lycka lyckades han möta honom under sitt besök i Stockholm 1939. På resan till New York hem till Japan, mötte han några som träffat Hanssons fru och fick då höra deras beskrivning och intryck av henne.⁸¹⁶ Fujiwaras resor till Sverige hade inte enbart syftet att besöka pappersindustrierna, utan även en möjlighet att öka exporten till landet. I den strävan framstår en mer nationalistisk inriktad Fujiwara – det var inte hans företag som stod i centrum, utan nu representerade han även nationen. Han hade funnit två varor som kunde exporteras till Sverige, färgmedel och te. Det förstnämnda hade köpts in från Tyskland, men enligt hans efterforskning köpte Tyskland in det från Japan och sålde det sedan vidare.⁸¹⁷ Te köptes in från England, men som

⁸¹¹ Årsmöten hölls 1942 och 1943, men det var inte möjligt att arrangera en sammankomst 1944. (Box 057, Gadelius Arkiv). Troligtvis var det senare även gällande för det sista krigsåret 1945.

⁸¹² Box 057, Gadelius Arkiv.

⁸¹³ Fujiwara & Ishiyama 1950:40.

⁸¹⁴ Fujiwara skrev att soldaterna måste dricka flera gō [合: 1,8 dl] mjölk varje dag. (Fujiwara & Ishiyama 1950: 40)

⁸¹⁵ Mizutani 1954: 264–267

⁸¹⁶ Fujiwara 1954: 244–249; Fujiwara 1984: 196–201

⁸¹⁷ Fujiwara & Ishiyama 1950: 183

nämnts i stycket om Lundgren ovan. Fujiwara försökte förmå honom att importera från Japan. Den sista resan som Fujiwara gjorde till Sverige var, mig veterligen, besöket 1939. Han hade erbjudit sig året innan att ta hand om den då förfallande tehusträdgården i Stockholm.⁸¹⁸

5.6.3 Fujiwara och andra världskriget

Fujiwara befann sig på ålderns höst när kriget för Japan mot de västallierade började 1941, då han var 72 år. Detta till trots kom han ändå att delta som minister i tre kabinett under krigsåren, bland annat som rustningsminister.⁸¹⁹ Han hade börjat sin politiska karriär i Överhuset 1929, och kom att avgå från Öji seishi 1938, då 69 år gammal.⁸²⁰ Fujiwara kan även ha varit inblandad i diplomatin som ledde till neutralitetspakten mellan Sovjet och Japan 1941.⁸²¹

Resan till Europa hade primärt syftet att delta i partidagen i Nürnberg och senare minnesdagen av marschen mot Rom den 28 oktober. Med krigets begynnelse, kallat det ”andra europeiska storkriget (第二次欧州大戦), ställdes partidagen in, men medlemmarna av delegationen fick ändå en inbjudan.⁸²² Fujiwara hade dock bestämt sig för att resa separat från de andra och valde att avböja inbjudan. Han tog då tillflykt till Sverige, via Holland, snarare än att resa vidare till Hitler i Berlin. Efter kriget förklarade han sitt val som att han inte önskade bli fiende med England.⁸²³

I den svenska pressen gavs ingen indikation på att besöket var planerat. Att han valt att åka till Sverige istället för att besöka Tyskland syntes dock tydligt i pressen: ”Tecerememori i Sverige – istället för Hitler”.⁸²⁴ Det enda tecknet på att besöket kan ha varit påtänkt är ett brev till honom från Trotzig februari 1939, där hon nämner att hon hoppas på att Fujiwara kan hålla löftet om att besöka Sverige nästa år.⁸²⁵ Shimoda Masami hävdade att beslutet om att inte åka till Hitler hade en inverkan på hans frigivande från krigsribunalen efter krigsslutet.⁸²⁶ För Shimoda fanns inte det militära handlingarna tillgängliga då ockupationen

⁸¹⁸ Brev daterat 1938-10-01

⁸¹⁹ <http://www.kantei.go.jp/jp/rekidai/kakuryo/>. Från 1940-01-16, c:a ett halvår, var han motsvarande näringslivsminister – 商工大臣; *Shōkōdaijin* (.../kakuryo/37.html). Nästa position var som stadsråd – 國務大臣; *kokumudaijin* – från 1943-11-17 (.../kakuryo/40.html) och rustningsminister – 軍需大臣; *gunjudaijin* – från 22 juli till den 18 december 1944.

⁸²⁰ Han startade ”Fujiwara institute of Technology” 1939. 1944 kom det att överlämnas och blev en del av Keio universitetet som han själv tagit examen vid, och bildade där ”Faculty of Engineering”

⁸²¹ Bridges 1980: 123

⁸²² Ōsumi Mineo (中央公論) skrev en artikel i tidsskriften 中央公論 kort efter hemkomsten. Delegationen lade först till i Italien, Neapel och Venedig, där de mötte en representant från Tyskland, Admiral Richard Foerster. General Terauchi Hisaichi (寺内寿一) lämnade för att besöka fronten medan resterande åkte hem via Marseille, Casablanca, New York och Los Angeles. (Ōsumi 1940)

⁸²³ Fujiwara & Ishiyama 1950: 182–184

⁸²⁴ Veckojournalen, 20 september 1939

⁸²⁵ Brev daterat 1939-02-02, Etnografiska museets arkiv

⁸²⁶ Shimoda 1949: 245–279

fortfarande pågick. Han hade dock tillgång till Fujiwara och hans erfarenheter och perspektiv. Händelserna sker efter avhandlingens uppsatta period, men ses som en eventuell följd av besöket 1939. Det är även intressant att se om ett tehus kan ha haft indirekt påverkan på krigsribunalen i Tokyo.

I jakten på japanska krigsförbrytare placerades Fujiwara i permanent husarrest 1946 av den allierade ockupationsmakten, delegerat till den åttonde arméns medicinska enhet. Under krigets gång hade han tjänst som minister, däremot inte vid dess start, och var därmed misstänkt för krigsbrott.⁸²⁷ Arresten kom dock att bli kort för redan den 22 maj samma år frigavs han. Sverige omnämns än en gång i förhörstexten men då i fråga om kommers.⁸²⁸ De centrala frågeställningarna berörde snarare den bok han gav ut före kriget, *The spirit of Japanese Industry*,⁸²⁹ samt hans inställning till krigspolitiska beslut och tiden som minister under krigsåren. Det är främst i Fujiwaras egenskrivna försvar som besöket till Stockholm och donationen av tehuset nämns. Han meddelar också att han uppfört ett monument till minne av Townsend Harris i en not, troligtvis för att visa positiv syn på USA. Detta är dock inget som märks av i förhörsledarnas texter.⁸³⁰ Mot slutet av en anteckning efter Fujiwaras försvarsbrev finns följande nedskrivet:

*But owing to an advanced age, Mr. Fujiwara's health would not permit him to take any active and leading part [in rebuilding Japan]. He may be forced to retire from industrial as well as from political world for all. He will devote his remaining life quietly into his only hobby, cha-no-yu, a tea ceremony of Japan. This is Mr. Fujiwara's mentality at present.*⁸³¹

⁸²⁷ Han tjänade som Handels och industriminister i Yonai kabinettet Jan-Juli 1940. Februari 1942 till mars följande år var han rådgivare till Flottministern Shimada Shigetarō. Sedermera medlem av Rådet för kabinetterådgivning samt i november 1943 fick han plats som minister "utan portfölj". Med byte av kabinett i juli 1944 kom även hans position att ändras till Rustningsminister, men var tvungen att avgå på grund av dålig hälsa. Redan januari 1945 (enligt honom själv, februari enligt militärrapporten) återkom han som kabinetterådgivare. Även den positionen avslutades inom kort, april samma år. De närmsta månaderna innan krigsslutet, maj till augusti, översåg han krigsindustrierna i Manchukoku (Manchuriet). För mer information om tiden och konflikter mellan näringsliv och politiska styret, se Johnson (1982).

⁸²⁸ "When in Sweden he [Fujiwara] advised the Swede to buy Japanese tea in exchange for which he would buy machinery and pulp. On inquiry he was advised that there was not an ounce of tea available in Sweden. He also found that Japanese dye stuffs were being imported into Hamburg, Germany labelled there as German and sold as such in Scandinavia. He advocated that they buy direct from the Japanese. [...] On his return to Japan he advocated sale of textiles to the Scandinavian countries as he found no Japanese textile merchants there." (Case File #217, GHQ/SCAP records)

⁸²⁹ Fujiwara 1936. Den var byggd på föreläsningar han hade hållit 1934, utgivna på japanska året efter; Fujiwara 1935a.

⁸³⁰ Monumentet uppfördes tillsammans med hans chef Masuda. Townsend Harris var den första amerikanska konsulin i Japan kort efter dess öppnande 1854. Monumentet som uppfördes till hans ära finns ännu vid Zenukuji [善福寺] i Tokyo. Under kriget var den begraven under mark för att den visade goda relationer mellan Japan och USA. På det viset skyddades den både från eventuella såväl vandalism som bombningar. För mer om monumentet och dess uppförande, se Yokoi 1938: 66–126.

⁸³¹ IPS-18, R125, GHQ/SCAP records. Spenderade då Fujiwara sin sista tid i lugn och ro, hängiven åt

Förhørsledaren som skrivit ovan textstycke påvisar en stark relation mellan chanoyu och Fujiwara. Trots det står ingenting om varken resan till Sverige eller ens till Europa i den rapport som låg till grund för hans frigivande.⁸³² Om det funnits en relation mellan besöket i Stockholm och hans frigivande som Shimoda antydde, är det inte omnämnt i de militära dokumenten. När vi ändå är inne på ockupationsmaken kan det också påpekas att även de hade omnämnt chanoyu i en av sina rapporter. I rapport nr 125 tas chanoyu upp som ”tea ceremony”, baserat på Edwin Reischauers bok *Japan: Past and Present*.⁸³³ Till vänster om titelsidan (frontespis) ges en bild av en dam som utför chanoyu med ett citat om chanoyu från Reischauer under. I avsnitten för teets historia och kulturella aspekter tillnämns chanoyu ha utvecklats som en religiös buddhistisk rit. Förutom Reischauer har de även tagit till sig kunskap om chanoyu från turistguiden *Japan: The Pocket Guide* utgiven av Japan Travel Bureau.⁸³⁴

5.7 DET EKONOMISKA AVTALET

Till en början var det tänkt att Douglas Lundgren ensamt skulle donera tehuset. Först efter förfrågan till Japan om hjälp att anskaffa ett tehus, kom både med hjälp att införskaffa tehuset och att bära kostnader. Fujiwara erbjöd sig att betala för huset men att den svenska sidan, Lundgren, skulle betala för transporten och arbetet att återuppbygga huset i Sverige. Lundgren valde att skicka ett förslag till Fujiwara om kostnaderna, med ett kostnadstak. En gemensam donation skulle visa ett starkt band mellan nationerna: ”[Tehuset] kommer då att bli en värdig symbol för de sanna känslor och sympatier som bundit våra länder sedan Peter Thunberg levde”.⁸³⁵ Den totala kostnaden skulle, däremot, inte överstiga 20 000 svenska kronor vilket är en ökning av hans första erbjudande hela två och en halv gånger.⁸³⁶ Fujiwara accepterade Lundgrens förslag. Det tillkommer även ett brev

chanoyu? Han var närmare 80 vid det tillfället och enligt åttonde arméns medicinska personal hade han varit sjuk flera gånger de senaste åren samt att han inte kunde häktas – utan placerades i husarrest – på grund av högt blodtryck och senilitet. Dock drog han sig inte tillbaka helt, han kom att ha visst inflytande i de tre pappersföretag som Ôji seishi delats upp i, donerade 50 miljoner yen till Keio Universitet och 10 miljoner yen till Kyôritsu Joshi Universitetet 1953. Han kom att för donationen till Keio universitet bli utsedd till en rådgivande position samt Hedersdirektör (名誉院長) året därpå. (Hasegawa 1989: 70). 1959 skapade han Fujiwara Foundation of Science, där Fujiwara priset ges ut än idag. (<http://www.fujizai.or.jp/J-keii.html>; 2007-09-13)

⁸³² Case file #217, GHQ/SCAP records

⁸³³ Reischauer 1946

⁸³⁴ Leonard & Roberts 1949: 11

⁸³⁵ Brev skrivet av Lundgren, daterat 1934-08-28.

⁸³⁶ I den första förfrågan till Japan från Lundgren uppgavs en, för dem, trolig kostnad på cirka 2000 yen. Två källor som anger en växlingskurs är spridda i värde och tid. 1931 antydde Lindblom att 2000 yen motsvarade 4000 kronor, medan 1937 uppgavs att 1 yen motsvarade 1,16 kronor. Under 1931 hade den svenska kronan och senare även den japanska yenen devalverats på grund av finanskrisen. (Brev daterat 1931-11-17, Etnografiska museets arkiv; Bilagor till ordinarie sammankomst 13 januari 1937, Kungliga vetenskapsakademins arkiv).

där museet och Fujiwara ska stå till svars för eventuellt överskott.⁸³⁷ Lundgren skrev i flertalet brev⁸³⁸ att kostnaderna inte fick överstiga de 10 000 kronorna, samt att dessa skulle debiteras till firmans reklamkonto.⁸³⁹

Under dels arbetet med att återuppföra huset i Sverige, dels efterarbetet att färdigställa trädgården kom kostnaderna att öka kraftigt. Mot slutet av projektet, september 1935, skrev Lindblom till Lundgren att kostnader hade stigit och skulle övergå med cirka 5000 kronor.⁸⁴⁰ Av den summan kunde museet bidra med 3 000, men för det återstående var han tvungen att söka utifrån. Lundgren accepterade förslaget mot att ingen tredje part skulle inblandas. När arbetet väl avslutades och de japanska arbetarna åkt hem, gjordes en sammanställning av kostnaderna där Lundgren meddelade att slutsumman för den svenska sidans del landade på 20 003 kronor och 42 öre.⁸⁴¹ Till summan ska sedan den japanska sidan – Fujiwaras omkostnader – läggas till. Därmed kan tehuset totalt ha kostat minst 30 000 kronor. Det exakta priset framgår inte av materialet. Det beror troligtvis på att det efterlämnat av de två mecenaterna Lundgren och Fujiwara är bristande. Det finns en sida i Etnografiska museets arkiv där Lundgrens donation listas till 18 000 kronor. Det kan bero på att av de kostnader som fanns på den svenska sidan, senare blev ålagt Fujiwara. Förutom kostnaden kom Lundgren senare att donera 300 kronor per år i totalt 20 år för trädgårdens omvårdnad tillsåvida inget hinder inträffade.⁸⁴²

Den totala kostnaden för tehuset kan ha uppgått till mellan 30 eller 40 000 kronor, baserat på det svenska materialet. Fujiwara nämner däremot inte några kostnader. Dessutom saknas det förmodligen flera brev rörande korrespondens mellan Fujiwara och Lundgren. I det japanska materialet finns det förövrigt endast en artikel som ger en siffra på omkostnaderna. Här är den mycket högre än de som tidigare nämnts i Sverige. Tehusets värde skulle vara 100 000 yen, vilket motsvarar över 100 000 svenska kronor.⁸⁴³ Fujiwara var vid det tillfället en av de rikare affärsmännen i Japan så för honom var det troligtvis ingen större utgift. Likt Lundgren kan han även ha lagt kostnaderna på egna företag. Då summan inte stämmer överens med det svenska avtalet. Om det stämmer, har Fujiwara undanhållit information om de faktiska kostnaderna för Lundgren.

Om vi antar att Lundgrens kostnader var nära 20 000, måste Fujiwara skjuta till minst 80 000 för att totalsumman ska närma sig 100 000. Den summan motsvarar drygt 3 miljoner i dagens värde. Att Fujiwara skulle kunna lägga ut den

⁸³⁷ Brev daterat 1935-03-07, Etnografiska museets arkiv

⁸³⁸ Till exempel brev daterade 1935-03-16 samt 1935-06-28, Etnografiska museets arkiv.

⁸³⁹ Brev daterat 1935-07-05, Etnografiska museets arkiv

⁸⁴⁰ Brev daterat 1935-09-16 Etnografiska museets arkiv

⁸⁴¹ F5J : 5, Etnografiska museets arkiv

⁸⁴² Erbjudandet skrev i ett brev daterat 1937-12-01, samt att det gällde i 20 år skrevs i ett senare brev daterat 1938-05-23. (Etnografiska museets arkiv)

⁸⁴³ Nihon Keizai Shinbun, 30 november 1935

summan vore troligt.⁸⁴⁴ Men vad innebar den, som låg mellan 30-100 000 kronor i köpkraft för sin samtid? Från de räkningar som fortfarande finns kvar kan vi se kostnaden i jämförelse med dåtida priser. Till exempel finns kostnaden för den lägenhet som de två japanska arbetarna bodde vilken landade på 170 kronor i månaden. En natt på Eden Terrace Hotel låg på 16 kronor och kostnaden för en öl på samma plats endast 90 öre. Det fanns även svenska arbetare som hjälpte till vid arbetet att återuppföra tehuset. Timlönen låg på 1,27 kronor men kan inte med säkerhet sägas vara den fullständiga. Otillförlitligheten består i att kostnaden för arbetarna kan ha reducerats som en form av donation. Även de två japanska arbetarna fick en form av betalning, fickpengar. Till en början var det 20 till 30 kronor i veckan men siffran kom senare att öka till 50 kronor. Ersättningen var till de två gemensamt och bör därmed halveras för att se mängden för respektive arbetare. De köpte även cognac till arbetarna som kostade 7,60 kronor litern, vilket var mycket mer än den öl som kunde köpas på hotellet ovan. Innan de två japanerna återvände hem till Japan efter slutfört arbete fick de varsin koffert, för 19,50 kronor. En av dem fick även en fodrad rock för 75 kronor. Sett utifrån de kostnaderna var tehuset en stor investering.⁸⁴⁵

Det går även att finna några enskilda personers syn på kostnaden. Lindblom själv hade motsvarat med en mindre villa medan hans fru ansåg det vara en skandal att priset var så högt. Lindblom har även i ett brev skrivit att det fanns besökare som värderade tehuset till 100 000 kronor vilket kan ha varit träffsäkert sett till den japanska källan.⁸⁴⁶ I fråga om beräknade kostnader, ska vi heller inte glömma Elisséeff. Han beräknade att kostnaden skulle vara cirka 2 000 yen, då motsvarande 4 000 kr enligt brevet, för ett begagnat tehus. Det var den summa som lade grunden för att Lindblom bad om en donation på 10 000 kronor från Lundgren vid projektets start.⁸⁴⁷

Oavsett om kostnaden för tehuset var dryga 30 000 kronor eller upp emot 100 000 kronor, var den egentliga utgiften ännu lite högre. Som tidigare nämnt, var kostnaden för arbetarna lägre än normalt. Det gällde både för de japanska såväl som svenska arbetarna. Ostindiska kompaniet tillkom genom att reducera kostnaden för frakten av tehuset och för de två medföljande japanerna. I Göteborg var hamnavgiften och transporten till järnvägen reducerad, och till sist hade kungen medgivit lägre avgifter för transporten till Stockholm.⁸⁴⁸

Förutom donationer i form av lägre kostnader, ökade museets samling under samma tid. Fujiwara skickade till exempel chanoyu-föremål med tehuset och

⁸⁴⁴ Enligt en uträkning, <http://historicalstatistics.org/Jamforelsepris.htm> (2018-10-08) motsvarar 100 000 kr år 1935, 3 087 136 kr år 2019.

⁸⁴⁵ Kvitton och liknande finns i Etnografiska museets arkiv, F5J : 5.

⁸⁴⁶ Brev daterat 1935-11-04, Etnografiska museets arkiv

⁸⁴⁷ Brev daterat 1931-11-17, Etnografiska museets arkiv

⁸⁴⁸ Etnografiska museets arkiv, F5J : 5.

arbetarna överlämnade sina verktyg till museet.⁸⁴⁹ Men det var inte bara de inblandade som donerade, då även andra visade donationsvilja. En av de mest aktiva var kanske Gösta Guston svensk affärsman i Japan.⁸⁵⁰ Han hjälpte till med planeringen av tehusets frakt till Sverige, och skickade även stenlanternor till trädgården. År senare, 1940, avsåg han skicka ett ”*shrine*”, men exakt vad det innebär förklaras inte i materialet. Det mest troliga var att han skickade en *torii*, eller att en sådan lät uppföras.⁸⁵¹ Till och med den japanska regeringen donerade till museet då Fujiwara tog del i att en film om chanoyu skickades till museet.⁸⁵²

⁸⁴⁹ Donationen av verktygen är dock i arkivet skrivet som en gåva av Fujiwara.

⁸⁵⁰ Han var Skfs högsta i 1930- och 1940-talens Japan. Se även Ottosson 2010.

⁸⁵¹ Det står nämnt i ett brev daterat 1940-09-24. I årsberättelsen för Etnografiska museet 1936, finns en bild på en *torii* som var uppställd i parken av Ukigaya, och i bildtexten står Guston angiven som donator.

https://archive.org/stream/EMArsberattelse1937Images/EM-Arsberattelse1937_djvu.txt

⁸⁵² Se avsnittet om Fukukita.

ETT TEHUS I STOCKHOLM

Tehuset byggdes upp i Japan mellan den 1 januari - 19 mars,⁸⁵³ på en liten tomt nära hemmet till dess arkitekt Tsuge Sōkei i Mita, Tokyo.⁸⁵⁴ Vilken relation Fujiwara och Tsuge hade, om huruvida de kände varandra tidigare eller ej, framgår inte i materialet. Trots att Gerhard Lindblom framlagt en beställning på ett hus enligt Omote-skolan genom Ida Trotzig blev det en kopia på det kända Yūin-tehuset (又隠) inom Urasenke-skolan.⁸⁵⁵ Rummets storlek var fyra och en halv *tatami*-mattor stort, vilket kan ses vara en relativt allmän storlek. Själva arbetet utfördes av ett par snickare under ledning av Ukigaya Tokusaburō (浮ヶ谷徳三郎),⁸⁵⁶ som även var en av de två arbetare vilka följde med tehuset till Sverige. Av de två arbetarna som följde med är det bara Tokusaburō som nämnts ha varit delaktig i uppbyggnaden. Taniguchi Kunio (谷口國男) har troligtvis också varit det om än inte omnämd.⁸⁵⁷ Väl färdigställt inbjöds den japanske kejsarens bror, Prins Chichibu att med makan besöka och döpa huset. Chichibu gav tehuset namnet *Zuikitei* (瑞暉亭) – eller Zui-ki-tei som det, då som nu, skrevs med ursprungligt syfte att skilja läsningen av de japanska tecknen åt. Namnet valdes för att främja samarbetet mellan Japan och Sverige. I en liten text till tehuset förklarade Fujiwara namnet och hur det kunde tolkas:

The name "Zui-ki-tei", which Prince Chichibu was pleased to give, is highly suggestive of the friendly relations existing between the two countries. Of the three ideographs composing the name, the first one "zui", which means "good omen", stands for Sweden,

⁸⁵³ Yokoi 1938: 8

⁸⁵⁴ Dagens nyheter, 12 april 1935. Tsuge var stormästare för Ikeha gruppen inom Sekishū-skolan (石州流).

⁸⁵⁵ Mainichi Shinbun, 28 november 1935. För en kort beskrivning av Yūin, se Nakamura 1979: 154–155

⁸⁵⁶ Japan Advertiser 10 mars, 1935. Det är möjligt att artikeln bidragit till texten i Dagens Nyheter 12 april, 1935

⁸⁵⁷ Även i Yokois text från 1938 nämns först den assisterande Taniguchi först vid resan till Sverige, men Ukigaya är bara nämnd som ansvarig. (Yokoi 1938: 8–16) Det är föga troligt att han skulle ha byggt den ensam, utan han lär ha haft Taniguchi samt fler till sin hjälp.

*while "ki", which means "to shine brilliantly", is intended to suggest the Land of the Rising Sun. The third ideograph "tei" means "cottage" or "arbor". The name may be poetically rendered as "Cottage of Auspicious Light", but in christening the house His Highness the Prince had in mind the promotion of friendship between Sweden and Japan.*⁸⁵⁸

Tehuset blev invigt av prinsen i slutet av mars 1935. Därefter packades det ner i lårar och lastades på ett svenskt skepp för transport till Sverige, en resa som kom att ta 140 dagar.⁸⁵⁹ Tillsammans med huset, trädgårdsstenarna, husgrunden och de japanska växterna åkte även två arbetare,⁸⁶⁰ den lite äldre Tokusaburō Ukigaya, 61 år, samt den yngre Kunio Taniguchi, 34 år. Deras uppgifter var att uppföra huset i Etnografiska museets park och att anlägga trädgården. De – likaså den svenska besättningen på fartyget – kom att stå inför flera utmaningar under resan då de bland annat inte talade något språk annat än japanska. Säkerligen hade de inte heller varit utomlands tidigare. Under de tre månaderna de var i Sverige fanns det tolkar som hjälpte till och underlättade arbetet. Till sin hjälp fanns även några inhyrda svenska arbetare. De arbetade in i det sista för att färdigställa allt i tid inför den svenska invigningen, ställd till den 7 oktober. Till invigningen kom det prominenta besökare däribland den svenska kronprinsen och japanska ambassadören. De japanska arbetarna återvände till Japan kort därefter, den här gången med en japansk ångare från London. Åter i Tokyo möttes de av ett uppbåd av släkt och vänner, inkluderat Fujiwara.

Det främsta syftet att uppföra huset, som visats tidigare, från både från den svenske och japanska sidan, var dels att representera den japanska kulturen, dels se det som symbol för de svensk-japanska relationerna. Dock skulle det inte bli något utförande av chanoyu förrän flera år senare, närmare bestämt 1939, då det utfördes inte bara en, utan två gånger. Första gången på sommaren arrangerades ett temöte med hjälp av personal från japanska ambassaden. Nästa möte ägde rum några månader senare men då under regi av Fujiwara. Fruar till några anställda vid japanske ambassaden beredde te vid båda tillfällena. Fujiwara kom även att arrangera om trädgården som delvis förfallit sedan dess uppförande. Han återvände under pågående krig i Europa till Japan via USA och kom att bibehålla kontakten med Lindblom och Trotzig, dock endast en kort tid därefter. Konflikten spred sig till Stilla havet och Japan vilket ytterligare försvårade kontakten. Det sista funna brevet var skickat en tid före kriget började i Japan. Det var från Fujiwara till Trotzig, daterat i juni 1941.

⁸⁵⁸ Fujiwara 1935b: 6

⁸⁵⁹ Mizutani 1954: 269

⁸⁶⁰ Tillsammans med stenar och växter med mera så uppgick lasten till 201 kolli. Den nionde april avreste lasten tillsammans med de två arbetarna på det svenska skeppet Shantung tillhörande Svenska ostindiska kompaniet. (Brev daterat 1935-04-09)

6.1 DEN JAPANSKA INVIGNINGEN

Den första invigningen i Japan tillsammans med den japanske kejsarens broder Chichibu och hans maka ägde rum på eftermiddagen den 20 mars. Till deras hjälp hade medlemmar ur japan-svenska sällskapet i Tokyo bjudits in. De reserande medlemmarna av sällskapet och de uppförandes vänner, bjöds in först dagen efter. För besöken hade huset förberetts, genom att föremål ställdes ut som om chanoyu planerats utföras där. Vid besöket utfördes dock aldrig chanoyu för prinsparet i tehuset.⁸⁶¹ Teet som bjöds serverades i arkitektens, tillika temästaren, Tsuge Sökeis residens. Vid det tillfället användes, relativt otraditionellt, bord och stolar istället för sittandes på golvet.⁸⁶²

Uppförandet av tehuset som en gåva till Sverige då den samtidigt invigdes av kejsarens bror, skulle kunna ses vara en stor händelse i Japan. Detta nämndes som sådan i två svenska artiklar.⁸⁶³ Men hur låg det egentligen till? Om detta finns det endast mindre artiklar skrivna i slutet av ett fåtal japanska tidningar. Vissa tidningar hade däremot publicerat en bild tillsammans med artikeln. Det kan ha medfört att nyheten varit värt omnämmandet, även om det inte sågs som en stor händelse på grund av placeringen.⁸⁶⁴ Det nämns endast att det var en önskan från Sverige, inget om eventuella relationer till landet. Det skrevs mer om prinsens visit än om tehuset. Den engelskspråkiga tidningen *Japan Times* hänvisade till ett svenskt intresse i japansk konst, "... as cultural persons were interested in Japan's esthetic pastime".⁸⁶⁵

Liksom i Japan publicerades det svenska tidningsartiklar om tehuset i Sverige efter japanske prinsens besök 20 mars.⁸⁶⁶ Artiklarna skriver dock inget om att tehuset invigts i Japan av kejsarens bror, det omnämns först den 11 april.⁸⁶⁷ Vidare ska även nämnas att Fujiwaras meddelande om planerna för prinsens besök till Lindblom var daterat den 18 mars, det vill säga endast två dagar innan invigningen.⁸⁶⁸ En artikel om tehuset samt dess invigning hade däremot redan publicerats i den engelskspråkiga, japanska tidningen *Japan Advertiser* redan den 10 mars 1935.⁸⁶⁹

⁸⁶¹ För föremålen som användes vid serveringarna av de, se Yokoi 1938: 10–16.

⁸⁶² Enligt *Japan Times* 22 mars, 1935, användes silverföremål vid serveringen. Föremålen var utlånade av Fujiwara för ändamålet.

⁸⁶³ Östgöten, 19 oktober 1935 & Söderhamns Tidning, 7 november 1935

⁸⁶⁴ Artiklar har funnits i *Tokyo Asahi Shinbun* och *Nihon Keizai Shinbun*, båda den 21 mars. Den engelskspråkiga *Japanese Times* hade en artikel den 22 mars. Ingen artikel har funnits i de övriga Tokyobaserade tidningarna *Mainichi Shinbun* och *Yomiuri Shinbun*.

⁸⁶⁵ *Japan Times* 22 mars, 1935.

⁸⁶⁶ *Svenska Dagbladet*, 22 mars 1935. I *Dagens Nyheter*, 22 mars 1935, publicerades enbart en bild med limmerick.

⁸⁶⁷ *Stockholms-tidningen*, *Dagens Nyheter* & *Svenska Morgonbladet*, 11 april, 1935

⁸⁶⁸ Brev daterat 1935-03-18

⁸⁶⁹ *Japan Advertiser*, 10 mars 1935

6.2 ARBETARNA OCH ARBETET

De svenska artiklarnas omskrivning av tehuset och dess uppförande börjar i slutet av mars där texter kring ämnet publiceras minst en gång i veckan. Spridningen på tidningarna som publicerade något – om så lite som en bild med tillhörande bildtext – var nationell. Nyheten om att ett japanskt tehus skickats till Sverige för att återuppbyggas och invigas i Stockholm skrevs, åtminstone en gång, i tidningar från norra till yttersta södra Sverige. Givetvis är Stockholmstidningar mest förekommande men även i Göteborg fanns flera större artiklar. Det kan ha berott på att tidningarna i Göteborg hade ett bredare intresse, då staden var en av de stora infartslederna för skepp från Europa och resten av världen till Sverige. Det fanns även de som ville att Göteborg skulle få ett eget tehus.⁸⁷⁰

De japanska namnen var ett problem för de svenska journalisterna. Den 11 april i Dagens Nyheter skrevs Fujiwaras namn som ”Gijir O. Fujihara”, det vill säga att det sista ”ö” blev till ett mellannamn.⁸⁷¹ Dagen efter skrevs den ena japanska arbetarens namn som ”Tokusaburo Ukiaya” och två dagar därefter, ”Tokusaburo Futani”.⁸⁷² Aftonbladet kom att använda sig av den senare av Dagens Nyheterstavning av namnet. Vid ett tillfälle stavades Fujiwaras namn dessutom som ”Giujir Fujihata”.⁸⁷³ Andra stavningar på hans namn kan även finnas; i form av ”Fujuhara” och ”Fujihava”.⁸⁷⁴ Det kanske största misstaget är Social-Demokraternas artikel den 29 juni i vilken det skrevs att även Fujiwara hade följt med tehuset och de japanska arbetarna till Sverige. Till artikeln, som troligtvis var byggd på sekundär information snarare än journalisternas egna iakttagelser på plats, fanns det även en bild. Där poserar Ida Trotzig och Gerhard Lindblom, de två arbetarna samt den japanske ministern Shiratori Toshio, 白鳥敏夫.⁸⁷⁵

Ett annat fel som ofta uppstod i artiklarna var de två arbetarnas yrken. Bland de förekommande finns byggmästare, tempelbyggare, arkitekt, timmerman och trädgårdsmästare. Enligt det brev som skrevs till Lindblom av Fukukita i april uppges både deras namn och titel. I det uppges Tokusaburō vara ”Chief Carpenter”, samt Kunio var ”Assistant Carpenter”.⁸⁷⁶ Därmed torde de närmast korrekta svenska titlarna var byggmästare och assisterande timmerman eller snickare, alternativt byggnadsarbetare. Att Taniguchi var assisterande anges även av Yokoi i sin samtida text.⁸⁷⁷ Om vi snabbt återgår till Trotzigs syn på chanoyu gav hon den en stark ton av religiös koppling, vilket kan ha bidragit till att Tokusaburō

⁸⁷⁰ Göteborgsposten, 28 juni 1935

⁸⁷¹ Dagens Nyheter, 11 april 1935

⁸⁷² Dagens Nyheter, 12 april 1935, samt, 14 april 1935. Den rätta stavningen är Tokusaburo Ukigaya.

⁸⁷³ Aftonbladet, 26 juni 1935

⁸⁷⁴ Dagens Nyheter, 28 juni 1935; Svenska Morgonbladet, 28 juni 1935

⁸⁷⁵ För mer om inister Shiratori, se Ottosson 2010

⁸⁷⁶ Brev daterat 1 april, 1935, Etnografiska museets arkiv

⁸⁷⁷ Yokoi 1938: 16.

omnämndes som tempelbyggare. Ingen av de två var däremot trädgårdsmästare men de hade sannolikt kunskap nog att kunna anlägga trädgården till tehuset vid dess återuppbyggnad. Planeringen av trädgården hade också ingått i Tsuges uppgifter. Det finns även japanskt material som kan avslöja deras yrken. I en artikel publicerad i *Asahi Shinbun* från 1935, står det skrivet att Tokusaburō arbetade som snickare medan Kunio var en takläggare.⁸⁷⁸ Då informationen kommer från en japansk källa kan den anses vara den mest trovärdiga. Fukukita hade troligtvis förenklat, medvetet eller omedvetet, i översättningen för att underlätta för sin svenska motpart.

6.3 TRÄDGÅRDSMÄSTARE

Att de två snickarna fick anlägga trädgården vid sitt besök ingick inte initialt i planerna. Det blev ett beslut i all hast när ingen lösning funnits i tid då avfärden från Japan närmade sig. För att minska kostnaderna för donatorerna försökte de finna ett sätt att slippa behöva skicka både arbetare och en trädgårdsmästare. Fujiwara sökte i Japan efter en person kapabel till att både uppföra huset och anlägga trädgården. Han bedömde till sist att de två arbetarna var kapabla att kunna utföra uppgiften. I Sverige försökte Lindblom och Trotzig få tag på en trädgårdsmästare i Europa som kunde åka till Stockholm och anlägga trädgården till ett lägre pris istället för att skicka någon hela vägen från Japan. De försökte först kontakta Serge Elisséeff i Paris för att se om inte han kände till någon. Elisséeff hade däremot åkt till USA för tjänst vid Harvard-Yenching institutet,⁸⁷⁹ vilket gjorde att det tog tid innan de fick svar. När kontakten var, om än bristfälligt, återupptagen fick de några förslag på adresser i Paris som kanske kunde vara till hjälp. Bland annat stod sällskap som Club Japonnais med på listan. De fick inga svar och var tvungna att överge idéerna.⁸⁸⁰

Vid ett besök i London träffade Trotzigs dotter, fru Stenberg, en japan vid namn Suzuki J.⁸⁸¹ som kunde arrangera en japansk trädgård. Brevväxlingen med Suzuki som följde därpå skulle skötas av Trotzig med några få brev skrivna av Lindblom.

⁸⁷⁸ Tokyo Asahi Shinbun, 16 april 1935

⁸⁷⁹ Reischauer 1957: 24

⁸⁸⁰ Brev daterat 1 juni, 1933. I Elisséeffs brev till Trotzig nämndes även en Maison Japonnais, men ingen kopia på ett brev skickat är funnet, likt det till Club Japonnais.

⁸⁸¹ I breven nämns aldrig Suzukis fulla namn, endast med första bokstaven i förnamnet eller som "Professor Suzuki". Det är troligt att det är samma Suzuki som var med och utformade japanska trädgården vid Cowden Castle, Skottland. Se Stewart 1955: 210–218 alt. <http://www.bbc.com/news/uk-scotland-tayside-central-23970528>. Det finns även en egen publikation från parken, <http://www.cowdengarden.com/pdf/the-japanese-garden-at-cowden-castle-restoration-appeal.pdf> [2017-10-24], och i källorna anges Suzukis förnamn som Jijo. däremot utan japansk skrift. En sökning på nätet efter hans namn med japansk skrift leder oss till en resa Japan-Scotland Society genomförde i maj 2016 till parken i Cowden (<http://www.thevmtrust.org.uk/jp/8-japanese/8-日本スコットランド協会スコットランドの旅-3月31日-4月9日.html>; 2017-10-24). Den är skriven på japanska och återger Suzukis namn som 鈴木次郎, vilket transkriberas till Suzuki Jirō.

Kontakten med Suzuki var till en början gynnsam men det skulle uppstå problem. Samtidigt som kontakten med Suzuki blev etablerad hade Fujiwara beslutat att ge upp sökandet efter någon som kunde uppföra huset och arrangera trädgården, istället ville han skicka en snickare och en trädgårdsmästare.⁸⁸² Frågan om titlarna de två hade skiljer sig åt då ingen av dem faktiskt var trädgårdsmästare.

Fujiwaras beslut kom att komplicera frågan med Suzuki, då den senare på eget beslut börjat planera en resa till Sverige. Han hade skickat ett brev hem till Japan där han bett om nödvändigheter för att utföra chanoyu, såsom *kimono* och personliga ting. Hans familj, eller lärjungar, förde det vidare till tidningarna och nyheten spreds. Flera lärjungar till Suzuki hade skickat lyckönskningar såväl som gåvor.⁸⁸³ Fujiwara ansåg, när han fick höra om Suzuki att det behövdes ”praktiska män” och om de ändå ville anlita honom fick de själva betala. Brevkorrespondensen mellan Suzuki och Trotzig tyder däremot inte på att en överenskommelse var gjord. Trotzig och Lindblom valde att acceptera Fujiwaras erbjudande, enkelt beslutat då de inte hade ekonomiska medel själva att anlita Suzuki. De skickade ett brev till honom där de bad om ursäkt och förklarade att de antagit Fujiwaras erbjudande.

En konflikt tog tid mellan Trotzig och Suzuki då Suzuki verkar ha trott att ett avtal var etablerat mellan dem och blev chockad över det, för honom, plötsliga beskedet. Trotzig, tillsammans med Lindblom, satte ihop ett brev i skarp ton med syftet att ”hämnas honom” då han, enligt dem, ställt till med besvär. Till en början verkar han ha tagit svaret med viss ro, och kom inte att dyka upp förrän 1936. I svaret från Trotzig hade de nämnt att det var en privat donation, vilket Suzuki hade tagit fasta på. Istället för att arrangera en resa till Sverige genom Trotzig eller Lindblom, valde han att kontakta Fujiwara för att be honom bära kostnaden för en resa till Stockholm och där förevisa chanoyu.⁸⁸⁴ I ett brev till Lindblom förklarade Suzuki att han varit sjuk samt att förhandlingar pågick för att resa till Sverige och förevisa chanoyu.⁸⁸⁵ Uppenbarligen har Suzuki tagit fasta på en detalj från diskussionen några år tidigare. Han avsåg att komma till Stockholm för att förevisa chanoyu, säkerligen medveten om att tehuset redan var uppfört och invigt. För honom var det fortfarande angeläget att komma till Stockholm då hans anseende i Japan var viktigt för honom. Trotzig och Lindblom var inte intresserade av demonstrationer, och Fujiwara var inte tillräckligt intresserad för att bära kostnaderna. Det kom därmed ingen trädgårdsmästare till Stockholm. De två arbetarna anlade en trädgård tillsammans med huset, och även om de haft viss hjälp av arkitektens planering försämrades trädgården snabbt. Det nämns i brev till Fujiwara att trädgården höll på att förfalla vilket säkerligen var bidragande till

⁸⁸² Brev daterat 16 juni, 1934

⁸⁸³ Det har endast förklarats av Suzuki, utan att nämna vilken tidning eller när. Det har inte varit möjligt att kontrollera om någon artikel blev skriven eller vad den kan ha givit för information.

⁸⁸⁴ Fujiwara nämnder det i ett brev daterat 2 maj, 1936.

⁸⁸⁵ Brev daterat 14 juni, 1936, Etnografiska museets arkiv

Fujiwaras beslut att resa till Stockholm 1939. Fujiwara tog hand om trädgården och gjorde de nödvändiga förändringar som behövdes för att återställa den. Det var ett arbete han senare kom att stoltsera med. I hans bok *私のお茶 (Watashi no ocha)* från 1958, skrev han att temästare från förr, däribland Kobori Enshū, hade skapat sina egna teträdgårdar och till den skaran hade han nu anslutit sig.⁸⁸⁶

6.4 ARBETET I SVERIGE

De två japanska männen som kom till Sverige hade till uppgift att återuppbygga huset, samt att anlägga trädgården med staket, grindar, stenar till gången och plantering av växter. Men för de två var inte själva arbetet den svåraste delen. Först uppstod problem då det inte fanns någon på skeppet som talade japanska och de två kunde inte engelska. Till sin hjälp hade de cirka 200 lappar med frågor skrivna på engelska. I en bok hade lapparnas nummer antecknats tillsammans med de japanska översättningarna på frågan. Under resans gång kom de dock att lära sig några svenska ord som tack och god morgon.⁸⁸⁷ När de två anlände i Sverige blev de en ovanlig syn för svenskarna. De var inte diplomater eller andra högt uppsatta, utan kom som två vanliga arbetare. Bemötta av ett uppbåd journalister steg de iland på Göteborgs hamn.⁸⁸⁸ Deras klädsel drog till sig uppmärksamhet hos en av journalisterna: ”Fastän deras utseenden, fränsett de japanska rasdragen, var oklanderligt västerländskt från skorna upp till guldblombrerna i tänderna, verkade de likväl en smula främmande i och för omgivningen.”⁸⁸⁹ De visade uppskattning för svenskt bemötande, men journalisten var inte sen att påpeka att de inte kunde ha upplevt särskilt mycket – då de hade med egen mat.⁸⁹⁰ Såsom i Göteborg blev de emottagna i Stockholm, dit de reste med tåg. Journalisterna beskrev framförallt bugningarna. De ”bockade sig som mekaniska dockor”⁸⁹¹ skrev en journalist medan en annan snarare beskrev det som ”österländskt djupa bugningar och sjungande Nippondialekt”.⁸⁹² För de mötande journalisterna framstår de två japanska männen än en gång som mycket främmande. De var klädda i samma typ av kläder som i väst, vilket endast omnämns i en tidning, men det är snarare deras sätt att tala och buga som väckte uppmärksamhet.

De japanska tecknen sågs också som en raritet. Göteborgstidningen publicerade till exempel en lapp med tecken som den yngsta av arbetarna, Taniguchi, skrivit.⁸⁹³

⁸⁸⁶ Fujiwara 1958: 128

⁸⁸⁷ Aftonbladet, 28 juni 1935

⁸⁸⁸ I Etnografiska museets samling av tidningsartiklar finns det ungefär 13 artiklar från den 28 juni, ytterligare 5 dagen därpå.

⁸⁸⁹ Social-Demokraten, 29 juni 1935. På de i tidningen publicerade bilderna är de klädda i kostym.

⁸⁹⁰ Aftonbladet, 28 juni 1935

⁸⁹¹ Dagens Nyheter, 29 juni 1935

⁸⁹² Stockholms-tidningen, 29 juni 1935

⁸⁹³ Göteborgs-tidningen, 28 juni 1935. Samma tecken publicerades även i bland annat Göteborgs Handels och sjöfartstidning (28 juni 1935) och i Trotzigs samling av artiklar finns det en artikel



Bild 9 : Ukigaya Tokusaburō (浮ヶ谷徳三郎)
Foto ur samlingarna på
Statens museer för världskultur.



Bild 10 : Taniguchi Kunio (谷口國男)
Foto ur samlingarna på Statens
museer för världskultur

De tecken som var skrivna och publicerade i tidningen, motsvarade inte dess förklarande text. Tecknen för tehus var rätt, men där det angetts att Taniguchis namn stod skrivet, var det snarare storleken på tehuset, *yojōhan* (四畳半) – fyra och en halv *tatami*-mattor – som är nedtecknat.⁸⁹⁴ Tecknen motsvarande också något främmande exotiskt för svenskarna.

Väl på plats i parken började arbetet med att välja en passande plats att anlägga trädgård och hus på. Tidningarna kom även att fortsätta rapportera även när de japanska arbetarna väl började arbetet. Det var i genomsnitt en artikel i veckan under perioden och mestadels handlade det om arbetets framsteg. Det fanns även andra inslag, såsom att det var värt resan till museet bara för att se på deras arbetskläder. Det var blomsterdekorationer på ryggen och ”stora bokstäver” – det vill säga japanska tecken – som tilldrog uppmärksamheten.⁸⁹⁵ Det fanns tolkar

i Stockholms Tidning (utan datum) med tecknen tryckta. Ser man till tecknen publicerade i Göteborgs-tidningen och Stockholms-tidningen så skiljer sig tecken åt, det vill säga att de inte har samma förlaga utan att Taniguchi fått skriva tecknen flera gånger.

⁸⁹⁴ Nya Dagligt Allehanda 9 augusti, 1935. Storleken motsvarar även storleken på tehuset de var i Sverige för att uppföra.

⁸⁹⁵ ”[Taniguchi] uppträdde första dagen i japansk arbetsdräkt, vackert prydd med lilafärgat blomsterarrangemang på ryggen och stora bokstäver på bröstet.” (Dagens Nyheter 2 juli, 1935). Kort innan invigningen omnämndes kläderna även Aftonbladet (5 oktober, 1935).

på plats i form av Trotzig och representanter från japanska legationen. Till stor glädje för arbetarna kom det även andra japaner till Stockholm, även om de inte lyckades möta dem. Till ett sportevenemang i Stockholm hade japanska atleter rest dit, och till Taniguchis glädje fanns det en 100-meterslöpare med samma namn som honom i truppen.⁸⁹⁶

Det skrevs inget om hur de upplevde livet i Sverige – trots den uppmärksammade resan hit på svenskt fartyg. Däremot nämndes det hur japanerna uppfattade eller såg på Sverige. De två arbetarna hade troligtvis inte varit i Europa tidigare och för dem var Sverige något nytt att beskåda: "[Det] var en sådan upplevelse att man inte kunde bli sittande på bänken [i tåget] utan prompt måste upp och hänga sig i fönstret."⁸⁹⁷ Deras bild av Sverige var att det var grönt, med så många stenar att de inte hade behövt ta med japanska till trädgården. De var även överraskade av värmen. Sverige påminde lite om Japan och svenskarna var "lika snälla som folket i hemlandet"⁸⁹⁸ Men allt var inte till belåtenhet då maten ansågs "underlig".⁸⁹⁹ De hade klarat sig på medhavd mat under skeppsresan men under tiden i Stockholm fick de använda vad som stod till buds. Det underlättade för dem att de under sin tid i Stockholm bodde i hyrd lägenhet och att de handlade och tillredde maten själva. Den yngre arbetaren, Taniguchi, vandrade runt i Stockholm under sin fritid. Slottet fann han vara den vackraste platsen tillsammans med "strömmens måsar"⁹⁰⁰, och under en utfärd till Steninge slott fann han det mycket likt Nikkō (日光) i Japan.⁹⁰¹

Tolkarna var inte ständigt närvarande under arbetets gång vilket gjorde att arbetarna ibland fick använda sig av ett "dövstumspråk", det vill säga gester för att kommunicera.⁹⁰² Tehusets struktur och uppbyggnad var inte en vanlig svensk konstruktion då det bland annat inte används spikar. De svenska arbetarna blev därmed tvingade till att lära sig hantera de japanska verktygen. Samtidigt lärde de sig även ett antal japanska termer användbara i varierande situationer.⁹⁰³ Gemenskapen mellan arbetarna var, i alla fall utåt sett, god och under arbetets gång blandades en svensk tradition, taklagsöl,⁹⁰⁴ med en japansk dryck. Ölen firades på svenskt manér. Men då japanerna var värdar bjöd de på japansk sake, en dryck

⁸⁹⁶ Artikeln finns med i Trotzigs artikelsamling (F5J : 12, Etnografiska museets arkiv) dock utan omnämnande av varken tidning eller datum. I texten står egna tidningen om nämnt som St. T. D. vilket förmodas vara motsvarande Stockholms Tidning, vilken var Stockholms Dagblad till 1931.

⁸⁹⁷ Stockholms-tidningen, 29 juni 1935

⁸⁹⁸ Stockholms-tidningen, 29 juni 1935

⁸⁹⁹ Svenska Dagbladet, 29 juni 1935

⁹⁰⁰ Dagens Nyheter, 12 oktober 1935

⁹⁰¹ Nikkō är ett tempel tillägnat den första shogunen av Tokugawa familjen, Tokugawa Ieyasu, Han grundade shogunatet 1603 men abdikerade i förmån för sin son Hidetada redan två år senare. Han styrde dock bakom kulisserna fram till sin död 1616. Templet i Nikkō byggdes 1636 av den tredje shogunen, Iemitsu.

⁹⁰² Aftonbladet 20 juli 1935, men även omnämnt i Dagens Nyheter, 13 juli 1935.

⁹⁰³ Norrköpings tidning, 9 oktober 1935

⁹⁰⁴ Det öl man drack när man firade att taklagen var på plats.

som inte tilltalade den närvarande journalisten, men var god enligt de svenska arbetarna.⁹⁰⁵ Även japanerna hade uppskattat samarbetet vilket de pratade varmt om på invigningsfesten. Den äldre arbetaren, Ukigaya, skrev även ut japanska arbetsbevis till de svenska arbetarna.⁹⁰⁶

Det fanns svenska tidningar som skrev om relationerna mellan arbetarna. Givetvis har det ”censurerats” en del, antingen av journalisterna själva eller de inblandade själva. Det fanns även exempel på att Lindblom kan ha haft reservationer mot att berätta allt för Fujiwara. Till honom beskrevs de japanska arbetarna och arbetet positivt av Lindblom. I ett brev till Lundgren nämndes de som flitiga men långsamma.⁹⁰⁷ När arbetet hade pågått lite längre kom de att lära känna de japanska arbetarna bättre – speciellt Ukigayas envishet: ”Ukigaya [var] så koncentrerat envis, att han ibland gick från arbetsplatsen, om hans önskningar ej blevo uppfyllda.”⁹⁰⁸ Fujiwara själv kom att, först mycket senare dock, beskriva samarbetet i positiva ordalag. Han har en nationalistisk ton när han främst beskriver de svenska arbetarna som imponerade över den japanska yrkesskickligheten och att de lärde sig nytt varje dag.⁹⁰⁹ Huruvida de japanska arbetarna tog med sig egna erfarenheter hem från Sverige nämns inte. Den envishet som Ukigaya uppvisade kom även att leda till en händelse eller situation som endast är nedskriven i japanska källor flera år senare. Endast en kort, men viktig referens, kan finnas i ett brev från Lindblom. Jag vill framföra ytterligare en händelse då den avspeglar bilden av mötet mellan de japanska arbetarna och Sverige – den senare i form av Lindblom.

6.4.1 Verktögen är en arbetarens själ

Uppfattningen av de två händelserna har främst påverkats av att det var Fujiwara som skrev ner dem, mer än ett decennium senare efter andra världskrigets slut, samt att hans själv inte varit närvarande. Han beskriver då händelser som han hörts beskrivits för sig vilket gör det troligt att detaljer förvanskats eller glömts bort. Fujiwara talade inte om varför han ville återge händelserna men han kan ha funnit dem intressanta som ett exempel på ett möte mellan svensk och japansk kultur. Lindblom och de andra lär ha pratat om händelserna utan att det nämnts i varken brev eller berättats för pressen.

Den första av de två händelserna skedde under arbetets gång. Det var ett utbrott av envishet då Ukigaya inte fick som han ville. Olikheter i konstruktion och byggnadsteknik var orsaken till händelsens utbrott, och det kan ha funnits fler både

⁹⁰⁵ ”Det bjöds bl. a. på saké, vilket naturligtvis inte låter någonting särskilt för ett på andra ljuvligheter inställt svenskt öra, men enligt de närvarandes försäkran smakade det så mycket bättre.” (Stockholms-tidningen, 2 augusti 1935).

⁹⁰⁶ Dagens Nyheter, 12 oktober 1935

⁹⁰⁷ Brev daterat 1935-07-05, Etnografiska museets arkiv

⁹⁰⁸ Brev daterat 1935-11-04, Etnografiska museets arkiv

⁹⁰⁹ Fujiwara 1984: 126–128; Fujiwara 1952: 166–68

tidigare och senare. Lindblom var osäker på konstruktionen och trodde inte den skulle hålla länge i Sverige, vilket han förmedlade till Ukigaya. I vrede svarade Ukigaya: ”Om den här konstruktionen inte håller, ska jag skära upp magen och dö. Jag ska visa er när jag gör det så sluta muttra!”⁹¹⁰ Händelsen har bekräftats i både Bramzelius artikel i *Ord och bild*,⁹¹¹ men också fyra år senare, 1939, med ett brev från Lindblom till Fujiwara: ”The teaceremony house is doing well and seems to stand our climate. Old Ukigaya seems to be right when he said that he would commit hara-kiri, if the house would not stand the climate.”⁹¹² Huruvida Ukigaya verkligen avsåg att ta sitt liv är mycket tveksamt. Utbrottet tillika hotet var en akt av desperation för att få slut på gnabbet.

Den andra händelsen skedde när arbetet var klart men innan arbetarna lämnat Stockholm. I Fujiwaras beskrivning av händelsen hade Lindblom sökt att få köpa de japanska verktygen som Ukigaya och Taniguchi använt för museets samling. Ukigaya hade vägrat sälja dem då ”verktygen var en snickares själ”,⁹¹³ men efter lite tvekande erbjudit sig att överräcka dem som gåva.⁹¹⁴ Även i samtida material finns hänvisningar till händelsen, att de japanska arbetarna överlämnat föremålen som gåvor, och vägrat acceptera betalning för dem:

*Before their departure, Ukigaya and Taniguchi generously handed over as a present to the museum the tools with which they had carried out their work. It was in vain that I offered to pay for them – they refused absolutely. Apart from their sentimental value, in that these objects had belonged to our friends whom we had learnt to esteem and like, they were highly acceptable as they filled a gap in our collections.*⁹¹⁵

Verktygen blev en del av Etnografiska museets samling, men det var inte arbetarna som stod som donatorer till dem utan Fujiwara. Museets personal ansåg dem tillhöra tehuset och som en del av gåvan, vilket medförde att Fujiwara kom att stå som donator för även de här föremålen. De återvände däremot inte tomhänta då de fick en väska med svenska verktyg, en gåva från de svenska arbetskamraterna.

De två händelserna avspeglar möten mellan Japan och Sverige. Den första kan ha sin grund i att Ukigaya inte var van vid att folk ifrågasatte hans hantverk vilket resulterade i att han hotat med självmord. Tyvärr saknas det material för att förstå

⁹¹⁰ ”この建築が保たなければ、私は腹を切って死にます。立派な腹を切ってご覧に入れるから、ぐずぐず言うな” (Kono kenchiku ga tamotanakereba, watashi ha hara wo kitte shinimasu. rippana hara wo kittegoranni irerukara gusugusu iuna) Fujiwara 1984: 127

⁹¹¹ *Ord och Bild* 1935: 651. I bildtexten under bilden på Ukigaya i trädgården står att han garanterat att det ska stå i hundra år ”annars kommer jag att begå harakiri”.

⁹¹² Brev daterat 1939-01-01. Brevet stod även omnämnt i Fujiwaras egna beskrivning (1984: 129). *Harakiri* (腹切) var ett sätt för samurajer att begå självmord av olika orsaker såsom till exempel att bevisa sin oskuld i brott eller ungå tillfångatagande.

⁹¹³ Fujiwara 1984: 128. ”大工の道具というものは大工の魂だ。” (*daiku no dōgu to iumono ha daiku no tamashi da*)

⁹¹⁴ Fujiwara 1984: 128–129.

⁹¹⁵ Brevet daterat 1935-10-17, Etnografiska museets arkiv

hur Lindblom och de andra svenskarna reagerat på Ukigayas ultimatum. Han kom dock ihåg händelsen fyra år senare då han nämnde för Fujiwara att Ukigayas löfte hade uppfyllts - huset klarade av klimatet i Sverige. Den andra var mindre allvarlig i tonen men här försökte Lindblom betala för något som arbetarna enbart kunde se överlämnas som gåva. Händelserna i sig hade inte påverkat relationerna mellan japanerna och svenskarna, utan snarare berikat dem med ytterligare erfarenheter. Arbetsrelationen har beskrivits som positiv och det finns inget material som antyder till andra betydande händelser.

6.5 TEHUSET INVIGS I SVERIGE

Anpassat till den svenske kronprinsens kalender bestämdes att tisdagen 8 oktober, på eftermiddagen, skulle vara datumet för invigningen. De två japanska arbetarna fick däremot arbeta in i det sista för att färdigställa allt. Olyckligt nog återstod detaljer som de var tvungna att ta hand om först efteråt. Trädgården kom till exempel aldrig att bli helt enligt planerna då växterna hade förgåtts i hettan under resan genom indiska oceanen.⁹¹⁶ För museet var det däremot en stor glädje att kronprinsen kom och invigde huset. Nu hade det invigts av såväl svenska som japanska kungligheter.

I ett brev till kronprinsen bad Lindblom honom att hålla ett tal där han inviger det med ”förhoppning om att det ska bidra till att höja intresset för Japan, dess kultur och konst”.⁹¹⁷ Andra tal som skulle hållas före visning av tehus och trädgård, var Lindbloms och Lundgrens. Då Fujiwara inte kunde delta föreslog Lindblom för den japanske ministern Shiratori att han skulle kunna hålla ett istället. Men Shiratori nekade till äran då det skulle kunna missförstås. Om ministern höll ett tal kunde det uppfattas att tehuset var en gåva från japanska regeringen och inte från Fujiwara personligen.⁹¹⁸ Däremot kom en text att publiceras vid invigningen tillsammans med talen som Lindblom och Lundgren givit. Den var tagen från en pamflett som Fujiwara givit ut vid den japanska invigningen och var skriven av Fujiwara själv. Han beskrev lite om planeringen och invigningen i Japan samt förhoppningen att det skulle bidra till bättre förståelse mellan länderna. Fujiwaras text avslutades med ett uttalande som visar på den komplexitet som gjort det svårt att beskriva chanoyu: ”I djupet innebär dock cha-no-yu oändligt mycket mera än blott yttre formaliteter och etikettsformer.”⁹¹⁹

⁹¹⁶ Mizutani 1954: 269

⁹¹⁷ Brev daterat 1935-10-03, Etnografiska museets arkiv

⁹¹⁸ För mer om Shiratori och hans tid i Sverige, se Ottosson 2010: 234–35

⁹¹⁹ *Zui-ki-tei* 1935: 10

Förutom flertalet artiklar⁹²⁰ runt om i Sverige som beskrivit invigningen blev det även upptaget i nyheterna vid landets biograf, samt även i USA.⁹²¹ Även om många av artiklarna var kortare texter, eventuellt med tillhörande bild, finns det de texter som beskrev invigningen och gav sin beskrivning på chanoyu. Någon av åskådarna hade undrat om det var en tespervering här,⁹²² en annan undrade varför inget te serverades.⁹²³ Tidningen Social-demokraten hade enkelt givit sin artikelstitel: ”Tehuset invigt med tal utan te”.⁹²⁴ Även om invigningen skulle kunna anses som avslutande för intresset att skriva om tehuset i och med att det var invigt, var så ej fallet. Mängden artiklar dalade givetvis snabbt och blev till ett litet antal som gavs ut i början av november en månad senare. Men även de tog upp tehuset som en symbol för bättre vänskap eller hopp därom. Gotlands allehanda skrev till exempel att tehuset var ett uttryck ”för svenskarnas kulturella intresse är körsbärsblommornas, jordbävningarnas och de näpna små geishornas land”.⁹²⁵ Svenska journalen påpekade att vi i Sverige hade mycket att lära om tekultur, då det ”inte var te som bryggdes med kula och en skvätt vatten”.⁹²⁶ Därmed var rapporteringen i stort sett avslutad i svenska tidningar, men den skulle komma att få ett uppsving när Fujiwara kom på besök och de första temötena hölls.

Tidigare har det nämnts mycket lite i de japanska tidningarna om tehusets invigning i Sverige, men de kom att nämna de japanska arbetarnas hemkomst desto mer. Däremot var ingen kejserlig person inblandad i deras hemkomst, utan endast två vanliga arbetare som återvände från Sverige. Deras resa var alltså mer intressant än tehuset i sig. En av artiklarna har även stora tecken i titeln för att påkalla uppmärksamhet hos läsaren.⁹²⁷ I ett brev till Sverige beskrev Fujiwara arbetarnas anländande till Tokyo station som en stor händelse där 200 snickare och alla tidningar i Tokyo kom för att möta upp dem.⁹²⁸ I Nihon Keizai Shinbuns artikel dagen efter anges dock att det var flera toptal och inte 200 snickare som mötte upp. Det publicerades även en bild av de två arbetarna med Fujiwara framför en grupp andra i tidningen. En bild skickades till Etnografiska museet av Fujiwara där det finns ett större uppbåd som hälsade dem välkomna åter.⁹²⁹

⁹²⁰ Den nionde oktober publicerades 24 artiklar, den 10 oktober publicerades 19 artiklar samt den 11 oktober publicerades 16 artiklar med endast några få tidningar som publicerat mer än en artikel.

⁹²¹ New York Times, 13 oktober 1935

⁹²² Social-Demokraten, 9 oktober, 1935

⁹²³ Stockholms-tidningen, 9 oktober, 1935

⁹²⁴ Social-Demokraten, 9 oktober, 1935

⁹²⁵ Gotlands Allehanda, 29 oktober, 1935

⁹²⁶ Svenska Journalen, 3 november, 1935

⁹²⁷ I de japanska tidningarna från den tiden kan man se en markant skillnad i storleken på tecknen för titeln. Ju större nyhet desto större tecken då det drar till sig läsarens uppmärksamhet. Tecknen i Mainichi Shinbuns rapportering av arbetarnas hemkomst är klart mycket större än till exempel Tokyo Asahi Shinbuns rapportering för Prins Chichibus invigning av tehuset lite mer än ett halvår tidigare.

⁹²⁸ Brev daterat 1935-12-10, Etnografiska museets arkiv

⁹²⁹ Nihon Keizai Shinbun, 30 november 1935



Bild 11 : Mottagning av Ukigaya och Tokusaburō i Tokyo, 1939

CC BY-NC-ND, Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2732194>

Fujiwara hade även nämnt att alla tidningar i Tokyo var närvarande, men av de fyra representativa vid den tiden har endast två artiklar hittats.⁹³⁰

Av dessa artiklar är dock den i Mainichi Shinbun av större intresse då den publicerades dagen före arbetarna kom till Tokyo, 28 november.⁹³¹ Den är även den längsta. Artikeln avspeglar den tacksamhet som inblandade kan ha känt gentemot de två japanska arbetarna och deras uppgift. I texten kommer även Fujiwara till tals och i sin beskrivning tar han upp ett gråtande farväl mellan en svensk och japansk arbetare. Den uppgift som de utfört värderades högt av Fujiwara, likaså av andra snickare i Japan vid den tiden.

とにかく両君とも命がけで日本の名誉のため働いてくれて立派な使命を果たされ大和魂を発揮してくれたことは感謝に堪えません。

Med livet som insats arbetade de för den japanska äran. Vår tacksamhet kan inte uppnå den Yamato-anda de visat när de utfört detta beundransvärda uppdrag.⁹³²

⁹³⁰ Nihon Keizai Shinbun, 30 november 1935; Mainichi Shinbun, 28 november 1935. I Yomiuri Shinbun och Tokyo Asahi Shinbun har ingen artikel funnits för händelsen.

⁹³¹ Arbetarna anlände vid Tokyo Station den 29 november.

⁹³² Mainichi Shinbun 28 november, 1935. Yamato är det poetiska namnet på Japan. Yamato-anda kan sägas motsvara det finska *sisu*.

6.6 DE FÖRSTA TEMÖTENA

Det första tillfället som chanoyu utfördes i tehuset kom först att ske fyra år efter det uppfördes, 1939. Den främsta orsaken var säkerligen att det inte fanns någon som kunde, eller ville, utföra beredning enligt chanoyu. Trotzig som presenterat chanoyu för svenska folket var själv inte villig. Redan 1932 skrev hon i ett brev till Lindblom: ”Jag undrar, om det vore omöjligt få hem en liten japanska, som kunde utföra ceremonin efter alla konstens regler?”⁹³³ Då hon varit i Sverige under en längre tid är det möjligt att hon glömt detaljer om utförandet och därmed osäker på om hon kunde klara det själv.

I ett brev i februari 1939 skriver Trotzig till Fujiwara att det finns ett ”krav” på att ceremonin utförs. Även om Trotzig och Lindblom inte avsåg att utföra ceremonin i tehuset, kan det ha funnits andra som så önskade. Under flera månader skrevs det mångt och mycket om chanoyu, men inget utfördes och tehuset blev endast till allmän beskådning. Lindbloms, och kanske även Troztzigs, lösning var att be Fujiwara om en film där teceremonin utfördes. Om ingen fanns, undrade de om en sådan skulle kunna tillverkas.⁹³⁴ Fujiwara svarade positivt på brevet och skickade en film till museet som gåva från den japanska regeringen.⁹³⁵ Trotzig skrev även senare att filmen inte bara skulle visas på museet utan även för Svensk-japanska sällskapet och andra platser runt om runtom i Sverige.⁹³⁶

Några månader senare lyckades man dock arrangera en teceremoni i tehuset med hjälp av några damer från den japanska legationen i Stockholm. Fruarna Hirata och Ozaki iklädde sig japansk *kimono* och beredde te till deltagarna. Den 19 juni 1939 utfördes vad som troligtvis var den första beredningen enligt chanoyu-liknande former i Sverige. Bilder från tillfället visar att parken hade bord för servering av te (och kanske även kaffe) till deltagarna ställdes ut efteråt. Precis som tehusets uppbyggnad blev tillfället mycket omskrivet i svenska tidningar. Även om de flesta artiklarna endast hade en bild och lite text blev dessa publicerade i närmare 40 tidningar under den följande veckan.⁹³⁷ En vacker beskrivning av händelsen kan vi bland annat finna i Stockholms Tidning:

*Öst och väst möttes i går vid en unik ceremoni under djurgårdens ekar, där ett par unga japanskor i färgrika kimonos serverade te efter urgammal äktjapansk ritual i tehuset vid Etnografiska museet. Ett stort antal inbjudna bevittnade den vackra ceremonien.*⁹³⁸

⁹³³ Brev till Lindblom daterat 1932-09-24, Etnografiska museets arkiv

⁹³⁴ Brev daterat 1939-02-02, Etnografiska museets arkiv

⁹³⁵ Brev daterat 1939-03-27, Etnografiska museets arkiv

⁹³⁶ Brev daterat 1939-05-01. Man kan anta att Trotzig avsåg att ta med sig filmen på sina föreläsningar och därmed kommer den att visas på olika platser i Sverige.

⁹³⁷ Etnografiska museets samling över artiklar till tehuset (Etnografiska museets arkiv). Dagarna mellan den 20 juni och 28 juni 1939 finns artiklar från 39 olika tidningar.

⁹³⁸ Stockholms-tidningen, 20 juni 1939. Den första långa meningen i citatet låg till grund för den bildtext som publicerades i de följande artiklarna i de övriga 38 tidningarna.

Det andra tillfället som chanoyu utfördes, var under Fujiwaras besök lite senare samma år. Jag har i föregående kapitel nämnt att Fujiwara kom till Stockholm istället för att besöka Tyskland. Hans besök skulle dock inte gå lugnt och stilla tillväga då trädgården runt tehuset delvis förfallit och var i behov av vård. Fujiwara letade stenar i svenska skogar och utförde de förändringar som ansågs nödvändiga för att än en gång återställa en japansk trädgård i gott skick.⁹³⁹ I en text skriven från tillfället nämner han att trädgården skulle ses som en souvenir från hans ”angenäma vistelse i Stockholm”.⁹⁴⁰ På dagen tre månader efter det första tillfället som chanoyu utfördes i tehuset, skedde det en andra gång, då i Fujiwaras regi. Han själv, kom dock att omnämna det som det ”första temötet i Skandinavien”⁹⁴¹ (北歐初めての茶會; *hokuō hajimete no chakai*), eller det första tillfället porten till den japanska tevärlden öppnades.⁹⁴² Till sin hjälp hade han två japanska damer, Hirata och Okazaki, från legationen samt Fukukita. Av de bilder som finns tillgängliga från tillfället, samt senare uttalande från Fujiwara själv, utförs inte någon av beredningarna av Fujiwara eller Fukukita utan det har än en gång tilldelats de japanska damerna vid legationen.⁹⁴³

En speciell begivenhet vid tillfället var att chanoyu även utfördes på ett bord i parken utanför huset. Det var Fujiwaras egna *chabako* som användes. I svenska tidningar uppmärksammades händelsen inte lika mycket, då det bara var några få tidningar som skrev om det.⁹⁴⁴ Det var dock lite längre artiklar till skillnad från första tillfället, och hade nu även tillfälle att kunna prata med Fujiwara. Givetvis var det hans avbrutna resa till Berlin och Hitler som uppmärksammades. Vi ska ej heller glömma att chanoyu fortfarande var något exotiskt: ”[det] begicks på tisdagen den mest äkta japanska tedrickning, som väl någonsin förekommit här på våra breddgrader.”⁹⁴⁵ Det är möjligt att det uppfattades mer ”japanskt” när Fujiwara var värd än vid det första tillfället då värdskapet tilldelats museets chef

⁹³⁹ Fujiwaras förbättringar av trädgården står också omnämnda i Etnografiska museets årsrapport från 1939: 261–2. Vid det tillfället ställde Taro Gadelius upp som tolk för Fujiwara. Taro Gadelius och Gadelius företaget – ett företag som startat en bransch i Japan redan 1907 – kom att bli en av huvuddonatorerna till det nya Zui-ki-tei som uppfördes 1989. Gadelius familjen hade haft kontakt med Fujiwara sedan tidigare, troligtvis genom Japansk-svenska sällskapet i Tokyo. I arkivet för Etnografiska museet finns det även en kopia från Fru Fujiwaras tedsdagbok. I den skrev hon ner de föremål som användes vid ett ”farväl-temöte” som hon hållit för Mrs Gadelius i Japan.

⁹⁴⁰ Arkivnr 32-1586, *Kami no hakubutsukan* [紙の博物館] arkiv).

⁹⁴¹ Fujiwara 1958: 132

⁹⁴² Fujiwara 1942: 266. Det fulla citatet lyder som följer: ”こゝに初めての本當の日本のお茶の世界が開けた。” (*kokoni hajimete no hontou no nihon no ocha no seikai ga hiraketa*)

⁹⁴³ Te serverades två gånger och båda är nämnda av Fujiwara (1942: 264–65) som fruor, det vill säga att deras förnamn inte är nämnda. De var båda skolade inom Urasenke-skolan och beredningarna, både den formella och efterföljande serveringen i parken, sköttes av Hirata.

⁹⁴⁴ Stockholms-tidningen hade en artikel den 3 september, 1935. Den 20 september, dagen efter temötet, publicerades artiklar i Svenska Dagbladet, Social-Demokraten, Dagens Nyheter och Stockholms-tidningen. Den 22 september i KT och den 30 september i Vecko Journalen.

⁹⁴⁵ Svenska Dagbladet, 20 september 1939

Gerhard Lindblom några månader tidigare. Värden behöver nödvändigtvis inte vara den som bereder teet, vilket är uppenbart i de här två fallen.

6.7 TEHUS, FÖREMÅL OCH TESKOLOR

[–] Att man kan ha te till allt möjligt det visste jag. Men ser du att man kunde bygga tehus det visste jag jädran i mig icke.

[–] Jodå om det är riktigt starkt.⁹⁴⁶

Tehusets uppförande var en uppskattad händelse i Stockholm. Men för folket i Sverige har det inte presenterats som tillhörande en skola inom chanoyu, utan istället som en representation för den japanska kulturen och därefter för chanoyu alternativt den japanska tekulturen som en helhet. Jag skulle kortfattat vilja redogöra för vilka skolor som varit inblandade i uppförandet av huset. Då ingen dominerade kan tehuset bli sett som en generell eller allmän bild av teutövandet – utan att stöpas i en form tillhörande en av skolorna.

Trotzig hade bett om ett tehus tillhörande omotesenke då hon själv hade studerat där. Men Fujiwara, som emottog önskan, tillhörde själv ingen skola. Fujiwara hade troligtvis starkast inflytande från Masuda, hans chef på Mitsui, Masuda låg närmare Enshūskolan om ens någon. Av de två kakemono som Fujiwara donerade till Etnografiska museet tillsammans med tehuset var en skriven av Masuda själv, den andra av Kobori Sōhon.⁹⁴⁷ Kobori Sōhon (1813–1864) var den nionde temästaren, 家元 (iemoto), för Enshūskolan.⁹⁴⁸ Enshūskolan härstammar från Kobori Enshū som var en daimyō, länsherre, under Edoperioden. Arkitekten bakom tehuset var Tsuge Sōkei, den åttonde temästaren för Ikeiha inom Sekishūskolan.⁹⁴⁹ Dock var tehuset gjort som en kopia på Yūin-tehuset tillhörande Urasenkeskolan.⁹⁵⁰

Tidigt under planeringen för tehuset skickade Trotzig ett brev till Fujiwara då han var den enda hon kunde fråga i ärendet. Lindblom hade en önskan att tehuset skulle accepteras även av japanska kritiker och föremålen utgjorde därmed ett problem. Vid museet fanns de flesta föremålen tillgängliga för beredande av te, dock tillhörde olika skolor.⁹⁵¹ Fujiwaras svar angående föremålen – vilket

⁹⁴⁶ Aftonbladet, 7 oktober 1935. Som en del av en bildserie med titeln, "Vad händer i veckan?". Undertill står förklaringen till de två männens samtal i citatet ovan, "Japanska tehuset inviges på etnografiska museet."

⁹⁴⁷ Enligt brev från Fujiwara till Lindblom (daterat 1935-07-06). Kakemonon skriven av Masuda har följande inskription, enligt översättning i brevet: "With moonlight at the window in the tea-room newly built; let us enjoy the music of boiling water in the kettle." Den andra läses som följande "Banzai Banzai Banbanzai" och är en upprepad läsning av ordet *banzai* som betyder litterärt tio tusen år.

⁹⁴⁸ Sōhon är hans te-namn, hans riktiga namn var Masakazu.

⁹⁴⁹ Tokyo Asahi Shinbun, 16 april 1935.

⁹⁵⁰ Mainichi Shinbun, 28 november 1935.

⁹⁵¹ Brev daterat 1932-10-19. De föremål som saknades var "Fukusa, Chakin, Chashaku, Gongong for

även kan sägas ha avspeglat valet av tehuset – var enkelt att han inte kände det som viktigt om de tillhörde en skola eller flera. Till skillnad från ”konservativa temästare” lade han inte så mycket vikt vid sådana formaliteter. Han var heller inte emot användandet av billiga vaser (花入; *hanaire*) och teburkar (茶入; *chaire*). Det fanns ”anhängare av chanoyu som var väldigt kräsna” i bruket av vissa föremål, som krävde att olika skulle användas vid varje tillfälle – då det förutsatte rikliga ekonomiska tillgångar.⁹⁵² Fujiwaras mer fria syn på användandet av föremål från olika skolor och prisklasser speglar uppförandet av tehuset i helhet.

6.8 MEDALJER ÅT ALLA

Tehuset med dess trädgård, föremålen för chanoyu och de verktyg som överlämnades som gåva till museet kom alla officiellt uppskattas. Det visades genom de medaljer som delades ut till de tre inblandade, Ida Trotzig, Douglas Lundgren och Fujiwara Ginjirō, vilka inte var statligt anställda. Fujiwara hade redan 1929 tilldelats en medalj, Kungl. Vasaorden 2:a klassen.⁹⁵³ 1937 erhöll han Linné-medaljen i guld av Kungliga vetenskapsakademien. Medaljen tilldelades de som hade varit av stor tjänst till akademien eller någon av dess institutioner.⁹⁵⁴ Denna gavs i princip till en person per år, och kan därför inte anses vanlig att få.⁹⁵⁵ Fujiwara fick medaljen för donationen av tehuset och för föremålen tillhörande chanoyu som han skickade med huset. Han fick den även för de verktyg som de japanska arbetarna lämnade över efter avslutat arbete. Den svenska ministern i Japan, Widar Bagge, överlämnade medaljen vid en middag i landet. Han nämnde då i sitt tal att tehuset var ”extremt populärt av folket i Stockholm”.⁹⁵⁶ Händelsen omnämndes även i en tidning – troligtvis en japansk engelskspråkig.⁹⁵⁷

Trotzig och Lundgren tilldelades medaljer av Kungen. De två inträdde i samma orden som Fujiwara när Lundgren erhöll riddartitel i Vasaorden, och Trotzig tilldelades Vasamedaljen i Guld av åttonde storleken. De rekommenderades till utmärkelserna av kronprinsen själv.⁹⁵⁸ Det finns inga nedskrivna rekommendationer till de två, men annan orsak än tehuset är inte trolig. Det finns dock ett

calling the guests, Sumi and Ashes, suitable hanaike, Kobushi (slop bowl).” *Kobushi* är troligtvis en felstavning på *Koboshi*. Numera är dock *kensui* mer vanligt använt än *koboshi*.

⁹⁵² Brev daterat 1932-12-15, Etnografiska museets arkiv

⁹⁵³ Medaljen fick han för sin assistans i att hjälpa svenska staten anskaffa en ny boning för svenska ambassaden Tokyo under 1920-talets mitt. (Utrikesdepartementets arkiv, 1920 års dossiersystem, avd P, vol 702, Riksarkivet.)

⁹⁵⁴ Etnografiska museet var en institution under Kungliga vetenskapsakademien vid den tiden.

⁹⁵⁵ Mellan 1903 och 1946 tilldelades medaljen 40 gånger. (Skottsberg 1957: 96).

⁹⁵⁶ Bilagor till ordinarie sammankomst 13 januari 1937, Kungliga vetenskapsakademins arkiv.

⁹⁵⁷ Det finns en tidningsartikel skriven på engelska från händelsen men varken tidningens namn eller datum är nämnt. (Bilagor till ordinarie sammankomst 28 april 1937, Kungliga vetenskapsakademins arkiv)

⁹⁵⁸ Serie B1, vol 25, Vasaordens arkiv.

brev från länshövdingen i Göteborgs och Bohus län, Mats Jacobsson,⁹⁵⁹ där han skriver att han inte har något emot att Lundgren tilldelades riddartitel, men att han kunde finna andra som var mer lämpliga.⁹⁶⁰

6.9 TIDNINGARNA OCH CHANOYU

De tidningsartiklar som publicerades innehöll presentationer eller förklaringar av tehuset och chanoyu. Några är skrivna av Trotzig själv och de placeras här i sin samtid. I det tidigare kapitlet är det främst de äldre presentationerna av Trotzig rörande chanoyu som är i fokus.⁹⁶¹ Hennes beskrivning kan visa på skillnader från tiden 20 år tidigare även om tidningarna har tagit affekt av hennes beskrivningar. Givetvis har de intervjuat någon för information om chanoyu där Trotzig lär vara den mest lämpliga. Deras egen beskrivning av chanoyu utifrån den intervjun och andra källor kan visa på skillnader. Ett tidigt problem var hur huset skulle benämnas. Det fanns de som även misstog sig på dess ursprung.

*Kinesiskt tehus till Stockholm*⁹⁶²

I artikeln beskrivs tehuset som japanskt och därav är det endast titeln som är felaktig. Men det är inte enda fallet. Transportföretaget som fraktade tehuset från tåget till museet döpte om det som kinesiskt i sin faktura.⁹⁶³ De här fallen kan anses vara en raritet bland allt tillgängligt material. Ett besvär för journalisterna var däremot att skilja på tehus och tehus. I en artikel redan 1933 kunde Dagens Nyheter informera sina läsare om att ett tehus skulle komma till Stockholm. För att ta reda på vad ett sådant var, hade de intervjuat direktör Månsson som var styrelseledamot i Svensk-japanska sällskapet.

*[D]et japanska tehuset är en sorts restaurang som finns i alla städer och där gästerna serveras te, saké (det japanska brännvinet), frukt etc. Dessutom kan man skicka efter middag, men tehusen ha aldrig själva något kök. [...] Det mest karaktäristiska för tehusen är emellertid geishorna.*⁹⁶⁴

⁹⁵⁹ I brevet ges inget namn. Namn hämtat från: http://sv.wikipedia.org/wiki/Landsh%C3%B6vdingar_i_G%C3%B6teborgs_och_Bohus_l%C3%A4n

⁹⁶⁰ Brev daterat 1936-05-22, Serie F1B, vol 25, Vasaordens arkiv.

⁹⁶¹ *Thébladet* publicerades i mitten av 1930-talet men det var hennes bok från 1911 med viss omskrivning.

⁹⁶² *Social-Demokraten* 28 juni, 1935; *Göteborgs-tidningen*, 28 juni 1935

⁹⁶³ F5J : 12, Etnografiska museets arkiv

⁹⁶⁴ *Dagens Nyheter*, 19 maj 1933. Månsson förklarar även att geishorna inte skulle ses som prostituerade, utan tillkallades för att underhålla gästerna. I en artikel i *Nya Dagligt Allehanda*, skriven av Trotzig, beskrivs även "restauranger" tillsammans med geishor: "Där spelar det japanska vinet "saké", huvudrollen. Kring vinet samlas glada och stöjande middagssällskap, under vilka stämningen ännu mera höjes genom sång och musik och geishornas graciösa, rytmiska danser." (*Nya Dagligt Allehanda*, 30 juni 1935).

Månsson, som inte var särskilt insatt i planeringen, visste därmed inte om att det var den ”andra typen” av tehus. När den egentliga rapporteringen startade i mars 1935, var det relativt få artiklar som faktiskt beskrev skillnaden mellan tehusen.⁹⁶⁵ Av de tidiga artiklarna är det även två där Trotzig eller Lundgren varit till hjälp.⁹⁶⁶ Det kan finnas en enkel förklaring till det. Ovan citat från Månssons beskrivning är publicerat före den gjorts allmänt känt, redan 1933. När rapporteringen i slutet av mars 1935 tar fart, benämns inte tehuset som tehus, utan istället som ”teceremonihus”. Termen har antagligen använts för att skilja det från andra tehus. Det är även möjligt att Lindblom och Trotzig var tvungna att komma med en annan term för att inte missförstås. Trotzig hade inte använt termen teceremonihus i sin bok 1911, utan det dyker upp först under 1930-talet.⁹⁶⁷ Under Fujiwaras besök i Japan 1939 intervjuades Trotzig och då angav hon att tehuset ”rätteligen borde kallas teceremonihus”.⁹⁶⁸ Säkerligen har valet att kalla det teceremonihus, istället för tehus, bidragit till att förenkla för tidningarna och dess läsare, och bidragit till större förståelse.

Bland de tidigare tidningsartiklarna är det främst de från Göteborg som tidigt ansträngt sig för att beskriva chanoyu.

*Cha-no-Yu är en invecklad ritual med otaliga finesser och en invecklad symbolik. Den enkla handlingen att dricka en kopp té har förvandlats till en mystisk religion. Teceremonien innefattar i sig religionssymbolik, filosofi och konst, den äger etiska och estetiska såväl som rent praktiska och ekonomiska element och syften. Om mödan att intränga i dess hemligheter och behärska dess ritual vittnar bäst det faktum, att den räknar trettio olika grader, av vilka endast den första står öppen för kvinnorna. Den utgör ett försök att fullända något i den ofulländade mänskliga tillvaron. Den predikar renlighet och enkelhet och samtidigt uttrycker den arten av Österlandets demokratiska anda genom att förläna alla sina tillbedjare en aristokratisk smak. Allt i Japan har stått under dess inflytande, hem och vanor, kläder och matlagning, porcelin, lackarbeten och tavlor, ja t.o.m. litteraturen. Genom den har den enklaste dagakarl lärt sig att ordna blommor och vördnadsfullt hälsa klippor och vatten. Den förklarar, varför en japansk chaufför eller en liten textilarbeterska föredrar en blomsterutställning framför en jazzlokal. Liksom så mycket annat i Japan förefaller teceremonien en västerlänning bisarr och löjlig.*⁹⁶⁹

⁹⁶⁵ Nya Dagligt Allehanda, 21 mars 1935; Aftonbladet, 28 juni 1935; Ny Tid [Göteborg], 28 juni 1935; Nya Dagligt Allehanda, 30 juni 1935

⁹⁶⁶ För Ny Tid [Göteborg] (28 juni 1935) hade Lundgren berättat om skillnaden mellan tehus och tehus under intervjun. Artikeln i Nya Dagligt Allehanda (30 juni 1935) var skriven av Ida Trotzig.

⁹⁶⁷ I sin omskrivna version av boken, publicerad i *Thébladet*, använder Trotzig snarare termen ”thécremonirum” (*Thébladet* 1937: 17). Även om hon inte definierade det som ett hus är det fortfarande en skillnad från motsvarande term som användes i 1911-års utgåva, ”ceremonirum” eller ”terum” (Trotzig 1911: 28-35).

⁹⁶⁸ Vecko journalen, 30 september 1939

⁹⁶⁹ Göteborgs Morgonpost den 22 mars, 1935. Delar av citatet finns även i Provinstidningen Dals-

Journalisten, från Göteborgs Morgonpost som skrev artikeln nämnde även att Hedin ogillat smaken av teet, vilket stod skrivet i Hedins förord till Trotzigs *Cha-no-yu*. Hen var troligtvis både influerad av Trotzig och den negativa avslutningen vilken härstammar från ens egen åsikt och eventuellt andras åsikter, såsom Chamberlain som också skrivit om chanoyu i negativ ton.⁹⁷⁰ Ett mycket liknande innehåll publicerades några veckor senare i Morgontidningen om än i förkortad form.⁹⁷¹ Då inget namn är angivet går det inte att avgöra om det är samma journalist eller en omskrivning.

I citatet är det flera dimensioner som slår an, varav den främsta är exotiseringen. Chanoyu förvandlas till en allomspännande kulturell religion, med estetiska drag. Dess betydelse för de vanliga arbetarna i Japan påvisas men uppskattas inte av de i väst. Påtagligt är att inget skrivs om den tidigare ofta förekommande synen om att det tillhör det forna eller att det kommer att försvinna i dess utveckling. Snarare bidrog den till ”Österlandets demokratiska anda”. Det underliggande är dock att det skapar en ”aristokratisk smak” som då anses nödvändigt i ”demokratier” och tolkas som en negativ värdering av icke-européer. Förutom exotiseringen, är även dess religiösa och ceremoniella dimensioner tydliga. Den estetiska är tydlig, men inte starkt betonad. Journalisten låter chanoyu bli representativ för den japanska kulturen så pass att det går att argumentera för att den är den japanska kulturen. Fler artiklar kom att göra en liknande koppling: ”teceremonierna vilka är ju så intimt hänga samman med Japans hela kulturella liv att man svårligen kan tänka sig detta utan dessa ceremonier.”⁹⁷² Men det fanns även de som framhävde chanoyu som det bästa som den japanska kulturen skapat.⁹⁷³ För en journalist var chanoyu kopplad till Japans själ:

*Teceremonien är icke blott en ceremoni. Den, som vill söka förstå den japanska folksjälens, måste först försöka förstå innebörden av denna kult. Den har under tiderna utvecklats till att omsluta allt, religion, filosofi, konst och umgängesformer, och vid den är allt av gammal fin kultur bundet som finns i Japan.*⁹⁷⁴

Än en gång finns den estetiska dimensionen enbart med i periferin. Det finns en klar koppling mellan chanoyu och estetiken eller konsten, men den är inte avgörande för att förstå chanoyu. Det finns heller inga beskrivningar över chanoyuföremålens betydelse för japanska konsten eller liknande. Det religiösa är vidare underställt och chanoyu ses som en allomfattande kultur, och inte likt en

land, 9 oktober 1935.

⁹⁷⁰ Se kapitel 3.4.

⁹⁷¹ Morgontidningen [Göteborg] den 11 april, 1935.

⁹⁷² Svenska Morgonbladet, 12 april, 1935.

⁹⁷³ Svenska Dagbladet, 2 juli 1935. ”I ch-ano-yu och blomsterceremonien har det bästa i japansk kultur utkristalliserats, och bägge betraktas som kultakter.”

⁹⁷⁴ Aftonbladet, 9 augusti 1935. Samma textavsnitt går även att finna i Folkets Dagblad Politiken, 10 augusti, 1935. Stora delar av artikeln kan även finnas i Nya Dagligt Allehanda (9 augusti, 1935).

religiös kult med inflytande i kulturen. Det fanns dock de som hade en starkare religiös dimension.

Lundgren berättade – att ett dylikt teceremonihus är förbundet med japanernas kultur och religiösa föreställningar. Det är alltså inte fråga om något slags tehus, där man dricker i vanlig mening, utan tедrickning i ett hus av denna art är förbunden med en mångfald religiösa ceremonier. Det är den högsta hedersbevisning en japan kan visa en gäst att bjuda honom på te i ett sådant här hus. För att lära sig alla de ceremonier som äro förbundna därmed måste man genomgå en mångårig skola där de religiösa och filosofiska kultceremonierna inläras. Dessa kulter avspeglar helt enkelt Japans själ...⁹⁷⁵

Journalisten har, utefter Douglas Lundgrens berättande, framställt chanoyu som en kult. Medlemmarna tvingas gå i skolan flera år för att lära sig de filosofiska och religiösa aspekter som chanoyu innesluter. Det är främst en religiös kunskap, mer än en filosofisk, i beskrivningen. I en annan artikel skrevs det även att det tog ”minst 10 år att bli fullt insatt i kulturen”.⁹⁷⁶ Då det tog så lång tid att lära sig om utförandet, medförde det att endast några få var ”invigda”, de som hade tid att lära sig om utförandet.⁹⁷⁷

Det finns även de artiklar som snarare beskriver chanoyu som en orden snarare än kult: ”teceremonien är en ritual för ett japanskt ordensväsen i många grader, och ursprungligen invigdes endast personer ur de högsta samhällskretsarna i denna filosofi och ridderlig etikett omspunna ’rit’ för teets tillagning och förtäring.”⁹⁷⁸ Skillnaden mellan orden och kult i exemplet är dess religiösa tyngd, i vilken det tidigare fallet är mindre betydande. Dess ceremoniella dimension kvarstår dock tydligt.

Chanoyu kopplades samman med den japanska kulturen, inom dess filosofi fanns moraliska lärdomar⁹⁷⁹ och den representerade även ”högsta levnadskonst”.⁹⁸⁰ En journalist skrev även att misstag vid utförandet av chanoyu medförde etikettbrott.⁹⁸¹ Det finns stora likheter mellan hur chanoyu beskrivits, med religiös eller filosofisk tyngd, då skillnaden främst består i hur chanoyu åläggs ha ett religiöst eller filosofiskt/kulturellt arv. Oavsett hade chanoyu inflytande på kultur och samhälle i den nivå att den representerade Japan.

⁹⁷⁵ Ny Tid [Göteborg], den 28 juni 1935

⁹⁷⁶ Nya Dagligt Allehanda, 9 augusti 1935; Aftonbladet, 9 augusti 1935; Folkets Dagblad Politiken, 10 augusti 1935

⁹⁷⁷ ”[Chanoyu] kräver stillhet och kontemplation, den ska begås sirligen av några få invigda, som ha gott om tid att fördjupa sig i symbolerna.” (Svenska Dagbladet, 9 oktober 1935)

⁹⁷⁸ Stockholms-tidningen, 8 oktober 1935

⁹⁷⁹ ”Den japanska te-ceremonien, cha-no-yu, hålles i hög helgd i Japan och är full av symboliska handlingar samt innehåller en god portion morallära.” (Nya Dagligt Allehanda, 21 mars 1935).

⁹⁸⁰ Göteborgs Morgonpost, den 22 mars 1935

⁹⁸¹ ”[Det återstår] bara att låta fru Trotzig inviga oss i ’cha-no-vu-teceremoniens’ riter, så att vi inte begå alltför grova brott mot den japanska etiketten.” (Svenska Dagbladet, 29 juni 1935).

Runt tehuset skulle en trädgård anläggas och den hade varit uppe för diskussion i korrespondens flera gånger. Men dess betydelse för chanoyu eller ens tehuset nämns knappt i media. Trädgården skulle komplettera husets harmoni och vara rogivande för besökarna. En artikel som beskriver trädgården mer än själva tehuset belägger en aura av hemlighetsfull exotism över trädgården: "[J]apanerna förstå att avlocka naturen dess innersta hemligheter och de skåda linjer och färger där vi snart sagt ingenting. Därför är teusträdgården för japanerna en betydelsefull anläggning, som hålles högt i ära."⁹⁸²

Den sista artikeln från en dagstidning som beskrev tehuset publicerades åtta år efter att tehuset hade byggts upp i Sverige. Den ger en, om än begränsad, bild på hur det uppfattades under en längre tid efter dess popularitet i samband med uppbyggnaden förändrats. Det påvisar också att trots den popularitet som rått under 1935 inte vidare påverkat den allmänna synen på vad ett tehus var, inte ens när det nämns som "teceremonihus".

Det är inte alla som ha klart för sig vad teceremonihuset är. Man ha reda på att det tillhör etnografiska museet och att där dricks te, men det är mycket vanligt att man förblandar det med en terestaurang och ibland hoppas man till och med att få se skynten av några vackra geishor där. Men teceremonihuset är något förnämligare.⁹⁸³

6.10 TROTZIGS ARTIKLAR

Trotzig insåg behovet av att skilja mellan "vanliga" tehus och de för utförandet av chanoyu. I det "vanliga" serverades *sake* medan geishor dansade. I teceremonihuset dracks det istället te och där möttes "estetikern och mystikern."⁹⁸⁴ Hennes beskrivning av chanoyu finns publicerad i några tidningar vid samma tid som de övriga, ovan, undersökta artiklarna. Då hon var den enda närvarande experten på chanoyu kan vi inte underlåta oss anta att hennes syn haft stor betydelse för media i övrigt. Det är även av intresse att jämföra artiklarna med hennes tidigare beskrivning av chanoyu för att se om det förekommer eventuella förändringar.⁹⁸⁵

Det främsta som utmärker sig i hennes artiklar är att hon beskriver mer om dess utveckling och betydelse för japanska kulturen och samhället, snarare än vad chanoyu var. I sin beskrivning av utvecklingen framstår religionens, zenbuddhismen, betydelse klart. Till och med tehuset blir till en religiös plats, ett helgat område.⁹⁸⁶ Men även det symboliska och mystiska finns kvar: "Det är fascinerande att följa utförandet av en teceremoni, även om man ej alltid kan fatta den djupa

⁹⁸² Viola, 16 oktober 1935

⁹⁸³ Dagens Nyheter, 12 mars 1943

⁹⁸⁴ Nya Dagligt Allehanda, 30 juni 1935

⁹⁸⁵ Se kapitel 4.6

⁹⁸⁶ Nya Dagligt Allehanda, 30 juni 1935

betydelse, som döljes bakom varje föremål, och varje ord och rörelse.”⁹⁸⁷ De som utvecklade chanoyu var antingen buddhister, konstnärer eller ”tänkare”.⁹⁸⁸ Vad hon syftar på med den sistnämnda termen förklaras däremot inte. Det troligaste syftningen är de temästare som med tiden format chanoyu under sina levnadsår, både under historien men också i hennes samtid.

För att ”förädla” sättet att umgås, utvecklades chanoyu kring teet och de dyrbara kopparna i Japan: ”Målet för ceremonin är att giva deltagarna förmåga att kunna uppfatta storheten även i det obetydligaste och minsta moment av tillvaron.”⁹⁸⁹ Lärosystemet kallades ”teism” och det är första gången hon använder termen myntad av Okakura Kakuzo. Den svenska översättningen på Okakuras bok kom ut 1921, men när Trotzig blev medveten om den är dock svårt att veta. Det finns en litteraturlista i Etnografiska museets arkiv,⁹⁹⁰ som hon skrivit och i den står Okakuras originalutgåva uppskriven. I listan är ingen av publikationerna efter 1911, men det står inget datum om när den är skriven. Det är därmed inte möjligt att fastställa om hon kände till Okakuras bok när hon skrev *Cha-no-yu* eller inte. Det troligaste är dock att Trotzig, även om hon känt till Okakuras bok, inte läst den förrän efter 1911 och publiceringen av hennes bok. Hon nämnde en term, ”mänsklighetens kopp” i artiklarna som hon tidigare inte använt. Okakura använde termen i sin bok syftandes på att en kopp var en kopp te. Trotzig valde däremot en mycket snävare definition. För henne är ”mänsklighetens kopp” endast den kopp som *koicha*, det tjocka teet, dricks ur. När det serverades drack alla ur samma kopp. Det gäller dock endast för mindre grupper.⁹⁹¹ I det här fallet anses troligtvis inte alla inkludera värden, även om Trotzig inte skrev det specifikt. En kopp *koicha* dricks vanligtvis av gästerna ur samma kopp en efter en medan värden väntar och för samtal med främsta gästen.

En annan term som inte tidigare hade använts av Trotzig var ”vänskapens bägare”.⁹⁹² ”Bägaren” inget speciellt i sig, utan den kopp som användes vid middagen och dracks ur av både gäst och värd.⁹⁹³ Då varje gäst har sin egen kopp vid finns det lika många ”vänskapens bägare” som gäster, då värden utbyter bägare med var och en. Trozigs syftade förmodligen mer på själva handlingen att dricka ur samma kopp än bägaren i sig. I en annan artikel skriver hon att ”en kopp te furstar och

⁹⁸⁷ Skånska Aftonbladet, 11 oktober 1935

⁹⁸⁸ Skånska Aftonbladet, 11 oktober 1935

⁹⁸⁹ Nya Dagligt Allehanda, 30 juni 1935

⁹⁹⁰ Ida Trozigs efterlämnade handlingar

⁹⁹¹ Serveras *koicha* till större grupper delas deltagarna upp i mindre grupper och en kopp serveras till varje grupp. Men för Trotzig gällde hennes beskrivningar framförallt *chaji* vilket endast ett litet antal gäster besökte vid ett och samma tillfälle. Det krävs större rum än ett tehus för att kunna servera många samtidigt.

⁹⁹² Hallands posten den 27 september 1935

⁹⁹³ Vid middagen före teet serveras kommer värden runt och bjuder på sake (oftast) till middagen. Värden fyller den lilla koppen till gästen, som efter att han/hon druckit upp lämnar koppen till värden och håller upp till honom/henne.

härskare emellan var bevis på ett fastare tillknytande av vänskapsbandet.”⁹⁹⁴ Även om denna vänskapsbägare oftast inte innehöll te, kan vi nog anta att handlingen var den del av vänskapsbindandet då den utbyttes som en del av ett chanoyu-utförande. Genom detta har Trotzig därmed skapat termen ”vänskapens bägare”.

Trotzig lade även vikt vid att alla i tehuset var, värd som gäst, av samma rang, samt att rummet var ett uttryck för ”fred och vänskap”. De närvarande var då tvungna att lämna vapen utanför.⁹⁹⁵ När de steg in var de tvungna att buga, vilket symboliserande ödmjukhet. Högmod och stolthet lämnades bakom. ”Mänsklighetens bägare” skulle likaså väcka tankar om vänskap, förståelse och harmoni. Ett övergripande begrepp som Trotzig använde var ”det universella broderskapet”. Den nämns inte i Okakuras *The Book of Tea* men däremot i hans *The Ideals of the East* i ett annat sammanhang än te.⁹⁹⁶ Det är däremot troligt att hon tagit alla tre termerna, ”vänskapens bägare”, ”mänsklighetens kopp” och ”det universella broderskapet” från Okakura. I tidningsartiklarna finns det dock inga noteringar eller litteraturlistor som kan härleda till termernas ursprung, förutom Okakuras ”mänsklighetens kopp”⁹⁹⁷. För Trotzig fanns det en andlig kraft i chanoyu och ”blomkulten”⁹⁹⁸ som inte bara bidragit till den japanska kulturens och samhällets utveckling, men som även, för henne, innehöll grund till en global gemenskap:

[T]eceremonin har varit Japans andliga makt. Den har legat till grund för djupsinnigt vetenskapligt tänkande, för landets kultur, för folkets utveckling och själsbildning, för konstens framfödande och bibehållande i rena och ädla former, för moralens höjande och för den utsökta etikett och artighet, som i så hög grad utmärker japanerna från den höge fursten till den obetydliga medborgaren i samhället. I sina läror döljer den likaså grunde ntill [sic] all universell sambhörighet.⁹⁹⁹

⁹⁹⁴ Östgöten, 19 oktober 1935

⁹⁹⁵ Den lilla ingången *nijiriguchi* var för liten för att kunna medföra vapen in i rummet.

⁹⁹⁶ "[...] the grand idea of a universal brotherhood, inalienable heritage of all the pastoral nations who roam between the Amoor and the Danube." (Okakura 1905: 26). Okakura hänvisar här till det Universella Broderskapet och Teosofiska samfundet, vilket var en utvidgning ur Teosofiska samfundet 1898. Theosofiska samfundet skapades ursprungligen 1875 i New York av Heleba Petrovna Blavatsky och Henry Steele Olcott. De baserade sin lära på "österländsk" kunskap, dvs motsvarande samma område som Okakura nämnde. (<http://runeberg.org/nfcj/0606.html> och <http://runeberg.org/nfap/0019.html>; 2017-11-15)

⁹⁹⁷ Okakura 1906: 3.

⁹⁹⁸ Blomkulten syftar på *ikebana*, 生け花, konsten att arrangera blommor.

⁹⁹⁹ Hallands posten, 27 september 1935



Bild 12 : Stockholm, 1939. Från vänster sett: Fukukita, Trotzig, Fujiwara och Lindblom
CC BY-NC-ND, Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2732199>

AVSLUTANDE DISKUSSION

Introduktionen av chanoyu utgör helheten av uppfattningarna som förts vidare, men också förändringarna, i kedjan mellan avsändare, förmedlare och mottagare. Enskilda presentationer som görs inom sfären är influerade av sin samtid, dess syfte, men också deras förståelse av både Japan såväl som chanoyu. De fyra dimensionerna, estetik, religion, ceremoni och exotism, kategoriserar introduktionen för att skapa en struktur där trenderna kan skönjas. Det var dock inte bara beskrivningarna som ändrade över tid, även i Japan var chanoyu under förändring. Som en kulturell aktivitet var kanske den största förändringen under perioden övergången från en främst manlig kultur bland krigarelliten under Edo-perioden till att domineras av kvinnliga utövare under senare hälften av 1900-talet. Kvinnornas deltagande i chanoyu kom att skilja sig från elitens, där deltagarna främst var män, då det fördes in i skolgången och därmed en del av deras uppfostran. Förmedlare som kom till Japan för att observera eller lära sig av avsändarna kom oftast att primärt influeras av en av de två grupperna.

En viktig aspekt i den bild av chanoyu som formats är betydelsen som de olika förmedlarna har på varandra. Kedjan mellan avsändare och mottagare består inte nödvändigtvis bara av ett led förmedlare. I de fallen där det förekommer flera led blir förmedlare både mottagare och förmedlare. Ett talande exempel är museisfären. De som arrangerar en utställning är förmedlare mellan avsändarna och mottagarna, där de senare också är besökare. Men då en journalist besöker en utställning blir han mottagare, samtidigt som han agerar förmedlare i en artikel beskrivandes utställningen. En liknande kedja är tydlig även för de som skrev om chanoyu då de hämtade inspiration och information från andra tidigare texter. Betydelsen av enskilda röster, aktörer, kan med andra ord inte förbises.

Perioden delas upp i två skeenden där olika uppfattningar kan härledas, den första under sent 1884–1910 följt av den andra under 1930-talet. Presentationerna av chanoyu före och mellan perioderna var få och därmed perifera. Skillnaden i uppfattning mellan dem medförde däremot inget paradigmskifte. I Sverige

under 1930-talet var tehuset av central betydelse och utan dess uppförande hade årtiondet inte varit betydande för introduktionen i landet. Det ska nämnas att, orelaterat till händelserna i Sverige, det samtidigt publicerades två första större verk om chanoyu på tyska respektive engelska. Ur ett bredare perspektiv är årtiondet därmed av betydelse då det sammanfaller med andra strömningar såsom ökat intresse för andra icke-europeiska kulturer i väst.

Anna Berliner skrev i sin analys av chanoyu om det ”yttre” och ”inre” i chanoyu. Det yttre bestod främst av det estetiska, eller utförandet i sig, medan hon såg det inre som de härskande hemligheter eller filosofierna. Hennes val av termer härstammar mycket väl från hennes egna profession som psykolog, där det yttre är det fysiska, det vill säga kroppen, medan det inre är en persons tankar och själ. Med utgångspunkt från hennes uppdelning kan vi se trender i introduktionen av chanoyu, dock med andra än hennes personfokuserande termer. Den fysiska sfären i vilken chanoyu härskar kan ses som det visuella, medan termen esoterisk används för att representera det inre.

I hennes jämförelse saknas däremot det sociala. För Berliner var detta en bisak, då mystiken och utförandet utgjorde kärnan i chanoyu. Ett utövande sker tillsammans med andra, då grunden i att servera en kopp te är att ha någon att servera den till. Hur den influerar samt påverkas av det visuella och esoteriska är nödvändigt att se för att förstå hur chanoyu presenterats. En dimension som inte kan kopplas till hennes personcentrerade uppdelning är det exotiska. Inom dimensionen finns det flera perspektiv baserat på bland annat västs egna självbild eller frågan om genus i beskrivningarna. Det exotiska chanoyu är ett komplement till de tidigare då det i sig självt inte återger en beskrivning utan snarare en redogörelse för hur parallella perspektiv övat inflytande på bilden av chanoyu.

Chanoyu som term

Ett starkt bidrag till hur en mottagare uppfattar chanoyu består av den term som används för att beskriva aktiviteten. Den vanligaste i nutid är ”teceremoni” som för tankarna till det visuella mer än det esoteriska. För många som besöker Japan är det just ett utförande som upplevs. I frånvaro av den ovanligare formen av temöte med middag, och samvaron med andra utövare, är det lätt att förenkla chanoyu till att bara bereda och bjuda på en kopp te. En variant av ”teceremoni” är ”te-ritual”¹⁰⁰⁰ som förstärker en religiös konnotation. Bruket av *teaism*, som inte fick särskild stor spridning under perioden, ses också som en religiös betoning. Den starka religiösa dimensionen kan kopplas till att termen ”tekult” nuförtiden har fått en större betydelse i akademiska texter. I Jennifer Anderssons *An Introduction to Japanese tea ritual* och Robert W. Kramers avhandling *The tea cult*

¹⁰⁰⁰ Ett nutida exempel är Jennifer Anderssons artikel i *Man* ”Japanese Tea Ritual: Religion in Practice” (Andersson 1987). Några år senare gavs även hennes bok *Introduction to Japanese Tea Ritual* ut (Andersson 1991).

in history, har båda använt kult.¹⁰⁰¹ Anderssons valde att se chanoyu som detta, men inte likt andra nya religioner i Japan utan i samklang med Okakuras bruk, vilket Cross argumenterar emot.¹⁰⁰² Kramer, som även Cross nämnde, och även Fukukita valde att bruka kult just då termen ceremoni kunde anses för smalt och bara handla om de minuter som beredandet tar.¹⁰⁰³ Den röst som historiskt sett hade störst inflytande på val av term för andra förmedlare är Chamberlain. Efter att han använde ”tea ceremony” i *Things Japanese* blev det en dominerande term. Däremot kom det första ifrågasättandet av bruket av term först på 1930-talet och då från en japan, Fukukita Yasunosuke:

*For the Japanese term "cha-no-yu," more than one English expression is used in this book, the author not having succeeded in finding in the English language a suitable term that will cover its varied significance.*¹⁰⁰⁴

Trots att han tagit till sig flera termer nämnda ovan var det ingen som passade och han valde därmed att bruka teceremoni, som han ansåg missvisande, men tekult kom likaså att vara framträdande. Frånvaron av de japanska termerna är däremot mer underligt. I motsats till *bushido* bibehölls inte den japanska termen utan en engelsk ersatte istället. I de fall som de japanska termerna nämndes var det främst chanoyu som togs upp samtidigt som den relativt nyare termen i japanskt, vardagligt tal, *sadō*, syntes mer sällan. Att det fanns språkliga barriärer mellan förmedlare och avsändare framträder inte minst när de översätter chanoyu till teceremoni, utan att notera att den japanska termen hade en annan litterär betydelse.

Även om det inte förmedlades till mottagare i väst då Fujiwara skrev på japanska, använde han sig av sällan förekommande termer i västerländska verk. I sina böcker talade han ofta om gästfriheten, om faran att lägga ut pengar på föremål, samt om de kontakter han haft genom chanoyu. *Sadō* var den term han oftast använde, förutom den enklare ”te” (お茶), men inte nödvändigtvis en religiös eller andlig tendens. Fujiwaras bruk av *sadō* kan ses som den väg han valt eller den tevärld han tillhör likt titeln från en av hans böcker 私のお茶 (mitt te),¹⁰⁰⁵ snarare än att se *sadō* som en gemensam term för bruket av te inom skolorna. Från brevkonversationen med Sverige framhävs inte de formella kraven särskilt höga, valet av föremål var fritt samtidigt som inga krav ställdes på att följa en viss skola. Därmed kan det vara tal om en mer personlig relation till chanoyu där skolor och krav på ett visst utförande är frånvarande, alternativt ett socialt med gästen i fokus.

¹⁰⁰¹ Andersson 1991 resp. Kramer 1985

¹⁰⁰² Cross 2009: 154–180

¹⁰⁰³ Kramer 1985: vi

¹⁰⁰⁴ Fukukita 1932: 105

¹⁰⁰⁵ Fujiwara 1958

Det esoteriska och visuella chanoyu

Den tidiga synen på chanoyu bör förstås ur sin samtid, då speciellt det utbredda intresset för japansk kuriositet. Dominerande föremål, speciellt de mot slutet av 1890-talet och framåt var keramik och bland dem som samlades in var också teskålen ofta förekommande. Men inom chanoyu användes andra såsom skålar och fat vilka också importerades från utlandet. Det estetiska intresset, *japonisme*, i allmänhet tog överhand och snarare än att se till chanoyu sågs enbart föremålen primärt som konst. Inom beskrivningarna kom ofta det estetiska att betonas, även om chanoyu och japansk konst oftast skildes åt i text. Med andra ord konstföremålen hade en egen status som konstföremål där dess samtida position som bruksföremål ignorerades. Det debatterades till exempel om de japanska te-mästarnas inflytande på japansk estetik var positivt eller inte. Vissa uppskattade det inflytande som mästarerna på japanska föremål, andra gjorde det inte. Avsaknaden i kopplingar mellan konst och bruk kan till exempel ses i Harding Smiths föredrag.¹⁰⁰⁶ Hans utgångspunkt var att beskriva vad konstföremålen användes till. Med andra ord sökte han ge kontext till en *in-situ* framställning av chanoyu. I etnografiska utställningar kom däremot föremålen att ställas ut som bruksföremål och därmed komplettera konstutställningarna. Hjalmar Stolpes svenska etnografiska utställningar visar på att förmedlare fokuserat på dess kontext. Samtidigt ska det inte glömmas eller förbises att det just är det utbredda intresset i japanska konstföremål, där chanoyu-föremål var numerärt dominerande som la grunden för de etnografiska utställningarna. I ljuset av Stolpes förmedling var hans framställning dock inte nödvändigtvis fri från kontrovers då den kontext som ges till chanoyu är hans egen och inte nödvändigtvis vad samtida avsändare skulle ha uppfattat som chanoyus kontext.

Den religiösa dimensionen är starkt kopplad till den historiska förståelsen av chanoyu. Kopplingen är inte helt naturlig vid första anblick, utan består av två antaganden å förmedlarnas sida. Det första är att chanoyu tillhörde en tradition som skulle försvinna med Japans modernisering. Därmed var det av vikt att se tillbaka på chanoyu under forna tider för att beskriva utövandet och förklara dess bruk. Tillbakablickens fokuserade däremot främst på dess religiösa historia och förbisåg, alternativt ignorerade, andra mer sekulariserade aspekter. Rikyū tillsammans med andra temästare ansågs bara vara zenbuddhister där andra uppgifter och uppdrag uteslöts, till exempel att Rikyū även var handelsman. I några fall kom det att nämnas att chanoyu hade haft en lugnande effekt på krigarna, vilket dock inte utesluter det religiösa. Uteslutande av andra perspektiv, blir den religiösa (historiska) dominansen tydlig, och i viss mån absurd. En liten mängd historisk fakta tagna ur sitt sammanhang kan skapa missvisande bilder. I jämförelse, ser vi att fransmännen intar vin och bagetter som en direkt korrelation till

¹⁰⁰⁶ Smith 1900

nattvarden? Därmed inte sagt att det inte finns ett religiöst inflytande i chanoyu, bara att deras argumentation är felaktig, och att den behöver konkretiseras och tydligare definieras. Den religiösa kopplingen mellan zen och chanoyu var heller inte tydlig i sin samtid under 1500- och 1600-talen då flera kristna även höll på med chanoyu. Katolska missionärer var kritiska mot buddhismen, som var en rivaliserande religion mot deras egna mission, samtidigt som de bjöd in gäster till te i sina residens. Den kristna länsherren Takayama Ukon var en hängiven kristen tillika en av Rikyūs lärjungar, missionären Joán Rodriguez skrev också om chanoyu, men inget nämndes om den som en buddhistisk företeelse. Det finns därmed belägg för att förmedlare i väst har förstärkt det religiösa inflytandet på chanoyu. Till och med Suzuki Daisetsu påpekade ett minskat religiöst inflytande vid under tidigt 1600-tal med ett citat från Takuan Sōhō¹⁰⁰⁷ (沢庵宗彭; 1573–1645):

*The principle of cha-no-yu is the spirit of harmonious blending of Heaven and Earth and provides the means for, establishing universal peace. People of the present time have turned it into a mere occasion for meeting friends, talking of worldly affairs, and indulging in palatable food and drink.*¹⁰⁰⁸

Den kanske främst talande skillnaden för övergången från det esoteriska till det visuella chanoyu är att de främsta företrädarna snarare hade skrivit böcker,¹⁰⁰⁹ än artiklar. Utförandet, ceremoniella dimensionen, hade en mindre betydelsefull position under den tidigare perioden. I de senare verken från 1910-talet och framåt var det praktiska tydligare än det religiösa, även om det senare inte skulle vara bortglömt. En orsak till det står att finna i en exotisk syn att det forna skulle glömmas bort. Med 1900-talets framfart kom även intresset för japanska föremål att minska och från ett mer föremålsfokuserat (*In-situ*) till en bredare förståelse att sökas (*in-kontext*). Frånvaron av beskrivningar av utförandet samtidigt som mer negativt riktade termer som ”meningslös”, ”harmlös” eller till och med unikt japanskt,¹⁰¹⁰ användes skapar en abstrakt bild av chanoyu. De två senare uttalanden kom även från japanskt håll, Nitobé respektive Matsumoto, och kan ha varit influerade av sin omgivning i väst. Skillnaden mellan de och Okakura bidrar till att den senare ses mer positivt i nutid. Han sökte skapa intresse för japansk kultur, snarare än att baktala den.

Frånvaron av utförandet ledde även till att föremålen inte togs upp i de tidigare beskrivningarna, mer än som bakomliggande referens till det estetiska. Föremålets duala status som både konst- och bruksföremål hamnade i skymundan.

¹⁰⁰⁷ Takuan var en zenbuddhist tillhörande Rinzaï-skolan. Han blev abbot för Daitokujï 1608, men kom att skickas i exil till norra Japan under de slutgiltiga åren, 1629–1632, av Tokugawa Hidetadas (徳川秀忠; 1579–1632) styre.

¹⁰⁰⁸ Suzuki 1938: 128

¹⁰⁰⁹ Trotzig, Berliner, Sadler och Fukukita

¹⁰¹⁰ Chamberlain, Nitobé resp. Matsumoto

Där det i de omfattande verken från den senare perioden nämndes, var det deras bruk som togs upp och det estetiska kom ofta sekundärt. Trotzig nämnde deras monetära värde samtidigt som Berliner tog upp att det var viktigt att välja rätt föremål för atmosfären vid utförandet. Berliner fokuserar mot helheten snarare än det enskilda föremålets estetiska värde, en viktig om än underförstådd del i sammanhanget. Sadler och Fukukita tog upp Okakura och betydelsen för det estetiska i chanoyu vilket de dock inte framhävde i sina beskrivningar. Tydliga och mer praktiska beskrivningar formade en bild av chanoyu som mer fysisk än abstrakt. En mottagare kunde skaffa sig en uppfattning av chanoyu både om hur förmedlare beskrev det, men också bilder och teckningar som förstärkte det skrivna ordet med en visuell röst – likt föremål på en utställning.

Men chanoyu kunde också ses som en social tillställning vilket kom att nämnas även tidigt i perioden. Både Charles Holme och King Goodrich hade beskrivit chanoyu som en klubb likt de brittiska därmed fick utförandet ett syfte som socialt verktyg. Det var i det sociala budskapet som störst skillnad mellan de tidigare och senare förmedlarna står att finna. Inte bara i fråga om dess omfång, utan även om styrkan i budskapet. Berliner talade om det som en ”mänsklig gemenskap” men också Fukukita, tillika hans chef Fujiwara, såg det som en mental rekreation, ett umgänge. Sadler visade på föremålen, platsen och utförandet och presenterade teskolor och Trotzig likaså. Betydelsen av att alla deltagare måste vara införstådda i dess regler, hindrar icke-kunniga från att ta del av kunskaperna. För de tidigare presentatörerna som Holme och Goodrich betydde det att utförandet tillhörde en grupp likasinnade, vilket kan ses som en klubb av och för medlemmarna. Det sociala, som blir en naturlig följd då utförandet består av ett möte mellan värd och gäster, kan ha betonats mer under den senare perioden just då presentatörerna själva var kunniga. Trotzig, Berliner, Fukukita och Fujiwara var alla kunniga, medan Sadler, som betonade det minst, enbart hade besökt urasenke. Den sistnämnda hade säkerligen fått ta del av både undervisning och utförande i sin tid på skolan av 14:e överhuvudet för Urasenke-skolan, Tantansai (淡々齋),¹⁰¹¹ men valde kanske han att inte lära sig själv.

Övergången från det abstrakta till det mer ceremoniella och socialt betonade chanoyu var däremot inte en övergång från en syn på chanoyu som religiös till en mer sekulariserad. Trotzig hade i sin bok använt sig av religiösa termer, likt många föregångare till henne såsom Brinkley och Chamberlin. Det är möjligt, för att inte säga troligt, att hon läst en eller båda och att hon tagit influenserna från dem. Också Berliner talade om en religiös bakgrund, samt om en hemlig kunskap endast tillgänglig för utsedda vilket kvarhöll det esoteriska perspektivet. Sadler, Ukers och Watts hade båda påverkats av Okakura, medan den sistnämnda senare även influerades av Suzuki. Det religiösa kom, likt tidigare som ett arv

¹⁰¹¹ Hans fulla namn är 無限齋碩叟宗室 (淡々齋) [Mugensai Sekiso Sōshitsu (Tantansai)], 1893–1964

från historien, att vara den kanske mest dominerande dimensionen, följt av det estetiska respektive ceremoniella, under den utsatta perioden. Även om Fukukita nämnde Okakura som en influens var chanoyu mer filosofiskt än socialt för honom. Fujiwara kom inte att nämna Okakura i varken engelska eller japanska texter. För honom fanns det dock ett zenbuddhistiskt arv i chanoyu då tehuset, alternativt terummet, kunde ses som en zenbuddhistisk *dōjō*.

Okakuras verk *Book of Tea* ses ofta som en klassiker även inom studien av chanoyu idag. Från den utsatta perioden kan han anses vara den mest influensstarkaste förmedlaren för andra förmedlare. Men det är inte bara hans syn på japansk tekultur som är förklaringen till hans framgång. Hans bok kom ut 1906 i kölvattnet av Japans vinst över Ryssland och därmed fick större uppmärksamhet då det skapade ett nytt intresse för Japan. Sett till en svensk journalist var hans stil mer poetisk och därmed tilltalade läsare, till skillnad från den mer praktiska Trotzig. Hans betydelse för beskrivningarna av chanoyu framöver är däremot lite otydlig. Trotzig nämnde till exempel inte honom förrän hennes texter under 1930-talet publicerades. Berlin, Sadler, Ukers och Watts kom att ta till sig hans texter med varierande effekt. Berliner mer eller mindre hänvisade till Okakura för religiöst inflytande på chanoyu, och då inte bara zen utan även daoismen. Sadler beskrev honom i goda ordalag men hade med ytterst lite om det religiösa i texten utöver introduktionen. Fukukita kom också att nämna honom och hans berömda ”religion of aestheticism”. Watts hade fokus mot zenbuddhism och kom därmed att påverkas av både Okakura och Suzuki. Men det var ingen av de nämna som mer än ytligt valde att använda sig av hans term *teaism*. Kan en förklaring till det vara att han aldrig skrev om chanoyu *per se*, utan höll sig i en estetisk-religiös beskrivning av japansk kultur med koppling till dess te? I svenska tidningar och tidskrifter nämndes Okakura oftare, då med hans ”poetiska” eller exotiserande framställning. Kanske ska vi koppla intresset och omnämmandet av Okakura som intresseskapande, att han lockar mer än ger kunskap. Eller med andra ord att hans framställningsform var, snarare än innehållet, det som lockade läsare då som nu.

Den japanska presentationen av chanoyu var, som kan skönjas ovan, inte en homogen röst. Liksom olika förmedlare som gav olika presentationer beroende på vem de var eller vad deras syfte med sin text låg i, kom även de japanska att skilja sig åt. Under den tidiga chanoyu då mer negativa toner gavs ut i väst om ämnet var även de japanska mer negativa. Både Nitobé och Matsumoto kan ha varit influerade av samtiden då de framställde chanoyu som harmlöst och unikt. Liket de två kom även Okakura att skriva om chanoyu som något särskilt japanskt, även om han mer sökte att överbrygga avståndet till väst än att skjuta den under mattan som de tidigare nämnda. Det bör ses som förvånande att ingen text med japanskt ursprung kom att beskriva utförandet av chanoyu förrän så sent som 1932 med Fukukita. Då ett år efter Berliner och 21 år efter Trotzig. Det går inte att

förbise att den sena beskrivningen kan vara en följd av att vi i väst tog intresse av att lära oss mer om Japan från 1920-talet och framåt, i stort sett samma influens som övriga samtida presentatörer.

Om nu Okakuras mer eller mindre mystifierande syn på ”chanoyu” bidrog till intresse, bör inte Suzuki och hans texter om zenbuddhismen bortses. Dock är hans så pass sena, 1934, att han ses som en av de sista. Det var bara Watts som tagit till sig hans texter, men sen hade Watts främst ett zenbuddhistiskt intresse mer än chanoyu. Huruvida Suzuki, som är en klassiker om än inom introduktionen av zenbuddhismen där Okakura är en för chanoyu, har haft inflytande på andra presentationer av chanoyu är därmed en fråga för en framtida studie fokuserad på perioden efter andra världskriget. I en kommande studie kan det också bli intressant att se om, och i så fall vilket, inflytande som Fukukita hade efter andra världskriget med sin mer visuella, praktiska, presentation av chanoyu.

Det exotiska chanoyu

Chanoyu som en exotisk händelse, till och med ”glorifierad” enligt William Ukers,¹⁰¹² kom att dominera. En mer assimilerande tendens, om så bara mildrande, kunde det vardagliga tedrickandet vara. Drycken dracks i väst såväl som i Japan. Att just nämna att det var ett undantag snarare än en regel kan ha minskat exotiseringen. Det är inte så att förmedlarna var omedvetna om det, då Chamberlain hade med vardagligt te om än i en separat punkt. Benämningen av chanoyu som en klubb eller skola begränsar bruket till en grupp snarare än en hel folkgrupp, vilket enklare ses via Salwey som förde in det bland andra fritidsnöjen. Intresset i att presentera Japan var att finna det autentiska, och därmed det som skiljde oss från dem. Men även om det under senare period kanske förmildras är det så att en tydlig gränsdragning mellan vardagligt te och chanoyu görs även i mer omfattande texter.

En annan aspekt av den samtida tekulturen i Japan var vem som utförde chanoyu. Historiskt var den starkt bunden till eliten och det var först när dess övergång till en mer västerländsk-liknande elit under sent 1800-tal som det spreds till flickskolor och därmed blev en integral del av folket. Beskrivningarna var tidigt mer fokuserade på eliten, inte bara då de inte nämnde flickornas undervisning utan det kan också skönjas i texterna. Det tidigare omnämmandet om chanoyu som gentlemansklubbar härleds till en mer elitistisk syn, men att det var ett ting av det forna blir en faktor. Av de tidigare presentatörerna är det män ur den litterära, politiska och/eller ekonomiska eliten som tar sig till Japan, likaväl var det de ur den japanska eliten som sökte sig till väst. Som en del av eliten var det troligare att de såg till chanoyu som en del av den världen, snarare än dess spridning via flickskolorna – vilka var kulturbärare i Japan till skillnad från männen som tvingades in i industrin. Den politiska makten i Japan valde att söka bibehålla

¹⁰¹² Ukers 1935

ett japanskt arv, däribland chanoyu, men deras interaktion med förmedlare från väst kan ha varit begränsad. Under 1900-talet ökade möjligheterna, och intresset, vilket ledde till att Trotzig, Berliner och Sadler kunde få en direkt kontakt med skolorna och därmed ge en lite annorlunda skildring. Det är svårt att argumentera att spridningen av chanoyu till flickskolor var begränsad då Stolpe redan under mitten av 1880-talet fick närvara i en lektion för flickor. I den svenska presentationen av chanoyu fanns kvinnorna med från början då Stolpe även hade dem som gäster i sin utställning. Trotzig och Berliner kom båda att lära sig chanoyu i Japan tillsammans med andra kvinnor och män. Måhända var det just för att de var kvinnor som möjliggjorde att de kunde komma chanoyu nära. Om än lite tidigt i diskussionen, är det värt att notera att Fujiwara själv inte utförde chanoyu vid temötet i Etnografiska museets park 1939, utan att det tilldelades två fruar vid den japanska ambassaden i Stockholm.

Influenser på introduktionen

Slutligen ska också en återblick till *Orientalism*, eller snarare etnocentrism, inte glömmas bort. Distinktioner i beskrivningen tydliggör skillnader där en bakomliggande eurocentrisk syn påverkar presentationen. Marian Cox kan här ses som ett distinkt exempel. I hennes presentation av chanoyu ges både en positiv bild, om än exotisk, och samtidigt en negativ bild av kvinnorna som deltog. En förklaring till Cox framläggning kan finnas i att kvinnorna inte uppförde sig så som hon förväntade sig att de skulle göra - de kunde inte engelska trots hon blivit informerad om det. Det var också mer undergivna i sitt uppförande. Synen på den andre blir tydlig då de inte nödvändigtvis tar till sig den japanska samtida kulturen medan de fascinerar av chanoyu – etnocentrism kombineras med exotismen, eller det esoteriska. Ett annat exempel är det religiösa arvet men också kvinnornas närvaro i det samtida. Männens position är något bättre, och även mer korrekt, i att främst män från eliten deltar, men i sin helhet var det samtidigt också något förlegat då chanoyu inte var en del av det utvecklande Japan. Ett troligt antagande är att de japanska förmedlarna hade mer kunskap om chanoyu och att detta skulle påverka deras presentation. Inte nödvändigtvis bättre i alla avseenden, men däremot inte lika nedvärderande av chanoyu som andra motparter i väst. Nitobé var den som satte lägst värde på chanoyu, då han sökte framställa Japan som modernt och likt många andra förpassade chanoyu till något förlegat och distinkt japanskt. Matsumoto var inte lika nedvärderande, men såg likväl chanoyu som enbart japanskt. Fukukitas mer neutrala värdering och ingående presentation flankerades av Sadler och Berliner som också till skillnad från andra motparter tidigare var mer omfattande. De här förmedlarna har tagit till sig av sina erfarenheter utomlands – Trotzig, Sadler och Berliner i Japan, de japanska förmedlarna främst i USA – och de lärdomarna och synsätten påverkades deras syn. Av vikt i presentationen blir därmed den enskilda förmedlarens kunskaper men

också influenserna från omgivningen. Förutom Fukukita var de övriga japanerna boende utomlands när deras texter skrevs. Deras perspektiv liknar omgivningen, även om de kan anses mer kunniga än de flesta andra i sin omgivning. Trotzig och Berliner, samt i viss mån Sadler, hade inte bara deltagit i lektioner utan också lärt sig utförandet. Fukukita var också en aktiv utövare, vilket inte kan sägas om övriga japanska förmedlare i samma utsträckning. Deras beskrivningar var både mer omfattande och mer neutrala i sin presentation. Kunskaper i det som ska förmedlas blir därmed, föga förvånande, av vikt för ens presentation. Trotzig och övriga skrev inte sina texter på plats, de var dock mindre påverkade av sin omgivning såsom de japanska likt Nitobé, där omgivningen hade större inflytande. Förutom Fukukita finns inget material som återger de andra japanerna som aktiva chanoyu utövare, eller innehavandes goda kunskaper – till och med Okakura bör ses som tveksam. Med andra ord har kunskapen en större röst, och därmed inflytande, i beskrivningen av de andra mer än ursprunget av förmedlaren, vilket *Orientalismen* snarare hävdar. Detta utesluter därmed inte att stereotypiska bilder eller missuppfattningar undviks – de är en del av beskrivningen då som nu.

Tehuset – i händelsernas centrum

Mitt i den svenska introduktionen av chanoyu stod tehuset som ett nav för både japanska som svenska influenser. Till skillnad från övriga presentationer kan utvecklingen av tehuset som en presentation följas. I tidigare förmedlares presentationer är det främst deras egna röst som blir hörd, eventuellt kan spår eller kopplingar från andra tidigare förmedlare finnas men sällan dess avsändare förrän mot slutet av perioden. Tog en förmedlare hänsyn till, och i så fall hur mycket, avsändaren i sin beskrivning, eller var den skapad enbart utifrån förmedlarens egna uppfattning? Tydligt ovan är även att vi inte bör, eller ens kan, se avsändaren som en homogen grupp utan att alla tre aktörer i förmedlingen (avsändare, förmedlare och mottagare) består av mångskiftande grupper. Med andra ord kan en mottagares upplevelser av chanoyu variera mycket inte bara beroende på vem förmedlaren var, men också om avsändaren var Okakura, Suzuki eller Fukukita. Tehuset ger oss en inblick i hur Fujiwara och Fukukita kom att påverka utförandet. Fujiwara sökte inte att förklara chanoyu för svenskar i text, utan hans medverkan var främst till för att bidra till tehuset som en symbol. Temötet som hölls år efter det uppförts var heller inget som tidigt planerats, utan mer eller mindre en slump då han valde att undvika besöket i Berlin. Men tehuset var inte bara en byggnad, under dess återuppbyggnad i parken 1935 blev även till en sensation i svensk media, och de två arbetarna var mer eller mindre kända i hela Sverige. I Sverige kan det japanska inflytandet på introduktionen av chanoyu inte förbises, men hur stor röst hade då de olika aktörerna? Var tehuset ett utställningsobjekt och därmed ett resultat av förmedlarnas uppfattning av chanoyu? Som ett objekt är det en direkt relation mellan avsändare och mottagare, men som en presentation ingår

även förmedlare. Föremål står egentligen aldrig helt ensamma. Allt från museets syfte, såsom konst och etnografi, till alla presentationer kring utställningen som helhet i fråga ner till den introducerande notis där föremålet står beskrivet finns närvarande. All kontext kring en utställning formar mottagarnas uppfattning av enskilda objekt, men det är upp till mottagarna att ta till sig av förmedlarnas presentation. Till skillnad från artiklar, böcker och föredrag är dock en förmedlare inte alltid tydlig i utställningen. Tehuset var ett samarbete mellan flera förmedlare, både svenska och japanska, där dess uppförande blev till en händelse som skapade mer uppmärksamhet än kanske tehuset självt. Ett exempel är den modell av ett hus med trädgård, skala 1:20, som skickades till museet från Japan med svenskt skepp den 1 december 1939. Det var en gåva från Internationella samfundet för kulturella relationer och ställdes bland annat ut 1984/85.¹⁰¹³ Enligt ett brev daterat 18 januari, 1940, från Generalsekreterare Setsuichi Aoki, hade, samfundet, fått bilder från Fujiwaras besök av Lindblom.

Tehuset – en symbol

Tehuset är och var en vital del av Etnografiska museets presentation. Inte bara av chanoyu, utan även dess presentation av japansk kultur. Zui-ki-tei brann ner 1969 och ersattes av ett nytt 20 år senare, men sett ur perspektivet av chanoyus introduktion kan de två byggnaderna företrädas av Stolpes te-paviljong. Paviljongen, som är en representation av ett tehus snarare än ett genuint, ställdes upp först i mitten av 1880-talet för att sedan finnas kvar i samlingarna och vara en del av utställningen efter Etnografiska museet skapats 1900. Liksom tehuset 1935 skapade uppmärksamhet i media, var Stolpes paviljong ett omskrivet objekt i sin tid om än inte i samma nivå.

Det första tehuset, som Stolpe uppförde vid Vanadis-utställningarna, mottogs väl i media. Tidningarnas rapportering fyllde av te-paviljongen, som även nämnades som "hus" och "stuga", mer än andra utställningsföremål, oavsett ursprung. Dess betydelse för utställningen stärks ytterligare i jämförelse med Allmänna etnografiska utställningen 1878, där Stolpe inte placerat Japan eller ens te i första rummet. Hans resor till etnografiska museer i Europa och Vanadis resan har haft stor betydelse för presentationen, men inget mer än de händelserna förklarar hans val att uppföra ett eget tehus.

Det andra tehuset, tillika det första Zui-ki-tei uppfördes 1935. Trotzig var initiativtagare utan vars hjälp från både Gerhard Lindblom och Douglas Lundgren inte hade kunnat genomföras. Senare kom även Fujiwara att tillkomma och kvartetten var komplett. Ur kommunikationen träder rollerna fram. Trotzig var den främsta förmedlaren, medan Lindblom och Lundgren inverkar mindre påverkande. Lindblom hade en röst i fråga om var tehuset skulle placeras, samt att Lundgren

¹⁰¹³ <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/1069824;2018-07-18>

skapade finansiella begränsningar. Fujiwara kan anses som en förmedlare, men hans position som avsändare är obestritt med tanke på det inflytande för slutresultatet som han hade.

Tehuset med trädgård var en symbol för Japan och dess kultur. En trädgård, om än i all sin enkelhet med grind, staket och en väntbänk, var specificerad från början. En av de tidigare meningsskiljaktigheterna mellan Fujiwara och Trotzig – därmed inkluderat Lindblom – stod i huruvida chanoyu skulle kunna utföras i tehuset eller ej. Fujiwara valde att påtvinga de extra rummen även om de andra inte så ville. Då Fujiwara uppförde tehuset i Japan själv hade han störst betydelse för slutformatet, vilket även inkluderar trädgården. Den enda i kvartetten som skiljer sig från de övriga är Lundgren. Hans generella syn på kulturer uppdelade i Europa och Asien kan inte förbises då han lär ha sagt ”Asien” istället för ”Japan” vid invigningen. Hans anlitan av Trotzig att presentera tekultur för att sälja icke-japanskt te bör också ses som en del i hans generella syn. Även om han var omtalad som kunnig, kan det ifrågasättas om hur detaljerade eller omfattande de egentligen var. Vi ska heller inte glömma att för honom var tehuset, likt Trozigs uppgifter, ett reklamprojekt. Hur stor betydelse tehuset hade som symbol för Japan (”Asien”) eller kulturella relationer med Japan kan ifrågasättas.

Vad betydde tehuset för chanoyu? Som ett objekt, egentligen inte så mycket. Sett ovan var syftet med tehuset att vara en symbol för Japan och dess kultur och därmed ett visningsobjekt, inte ett bruksobjekt.¹⁰¹⁴ Det fann önskemål om att någon skulle utföra chanoyu i tehuset men att det skedde först fyra år efter färdigställandet tyder på att det inte var en prioriterad fråga. Nödvändiga föremål för utförandet kompletterades av Fujiwara efter önskemål från Trotzig. Ett tidigt problem i media var att definiera tehus sinsemellan, vilket löstes med termen ”teceremonihus”. När chanoyu beskrevs i relation till det var det en stark exotiserande tendens med estetisk tyngd. Ett bidrag kan frånvaron av bruket ha varit. Tehusets syfte vara att bereda te enligt chanoyu, vilket inte är detsamma som vardagligt te. När skillnaden inte presenteras kan det tolkas som att chanoyu är det ”normala” sätt som japaner dricker te. Än en gång fick chanoyu en betydande position som representant för Japans kultur och Lundgren samt Trotzig bidrog till dess utveckling. Stolpes hade en liknande syn och bör ses som en indirekt influens alternativ bakgrund till den under 1930-talet.

Tehusets symboliska värde kan även ses ur andra perspektiv. Det första är det finansiella; hur mycket kostade tehuset? Lundgren var den som verkade för ett utgiftstak, troligtvis för att kontrollera att företagets utgifter inte gick överstyr. Det är inte på något sätt oförståeligt och det ska inte glömmas att hans initiala

¹⁰¹⁴ Det andra Zuik-ki-tei som uppfördes 1989 brukas än i dag för undervisning av chanoyu enligt Urasenke-skolans läror. Huset bör därmed, i kontrast till sin föregångare, ses som både ett bruks- och utställningsobjekt.

medgivande att donera var en förutsättning för projektets början. Vidare gick han med på ökningarna mer än en gång och mångdubblade därmed sin donation. Kostnaderna å Fujiwaras sida är mer eller mindre okända. Hans ekonomiska muskler var betydande till skillnad från Lundgrens och utgifterna för honom var troligtvis relativt små. Därmed betydde det inte att han strödde pengar omkring sig då han kraftigt gick emot förslaget att ta in trädgårdsmästaren Suzuki från England för att hjälpa till. Förutom ett tehus med trädgård, tillkom det även flera donationer från andra håll, svenska såväl som japanska, vilka ytterligare byggde på Etnografiska museets samlingar och ökade tehusets värde. Ett annat perspektiv kan vara det tillkännagivande som uppförandet från kungligt håll. Kronprinsen hade närvarat vid invigningen, och i efterhand kom alla förutom Lindblom att tilldelas medaljer. Fujiwara tilldelades sin andra svenska, medan Lundgren och Trotzig fick varsin. Lundgren erhöll däremot en riddartitel medan Trotzig fick nöja sig med en medalj.

Uppförandet av tehuset blev också en uppmärksammat tillställning som inte bör separeras från byggnaden som sådan, även om mer blev skrivet om de händelserna än själva tehuset. Från det att de japanska arbetarna anlände i Göteborg fram till invigningen av tehuset, skrevs artiklar regelbundet. I svensk media var det olikheterna som drog mest intresse. I tidningarna kunde det läsas om deras kläder eller uppförande, men när Ukigaya Tokusaburō eller Taniguchi Kunio tillfrågades om Sverige såg de snarare likheter med sitt eget hemland. Måhända förutsatte de att Sverige skulle vara annorlunda och blev därmed mer överraskade av likheterna och därmed ett unikt fall av assimilering snarare än exotism. De samarbetade med svenska arbetare trots språkbristningar och av rapporteringen att döma gick arbetet förhållandevis bra. Det är först i korrespondensen som konflikter dyker upp. Ukigaya var bestämd av sig och kunde få utbrott om han blev för motsagd. Det mest nämnda var hotet om att skära upp sin egen mage, vilket dök upp i både brevkorrespondensen, samt att Fujiwara beskrev händelsen i en av sina böcker. Det var föga troligt att han skulle ta sitt liv, det var snarare ett kraftuttryck i vrede för att få slut på diskussionen. Men då den kvarstod i Lindbloms minne flera år senare hade den gjort ett bestående intryck. Verktygen som hade använts lämnades kvar som en gåva men den här gången var det kulturella mötet, och missförståndet, mindre konfliktfyllt. Inget tyder på annat än att samarbetet var lyckat och att de kunde samarbeta väl över kulturella gränser, både på planeringsstadiet och i Etnografiska museets park åter uppförande det japanska tehuset.

Samarbetet över gränserna var goda då båda sidor var öppna för kompromisser. Under planeringen fick både ömsom Fujiwara ömsom Trotzig/Lindblom ge efter för sina önskemål. Även de japanska arbetarna var inte helt låsta till sitt, även om Ukigaya kunde uppfattas så. Föga förvånande är det individerna som utgör

skillnaden. Trotzigs egna kunnande underlättade diskussionen för Fujiwara, och även för Lindblom som kunde få hjälp med detaljer i kontakten. Museet i Philadelphia hade, vilket nämndes i introduktionen, köpt in ett tehus 1928 men inte uppfört det på egen mark förrän i mitten av 1950-talet. Då dess historia ännu inte är utrönt, återstår bara ett antagande att de drivande krafterna i Sverige och Japan var starkare. Ett annat exempel där Sverige varit lite mer framträdande än andra är Hjalmar Stolpe och hans Vanadis-utställning där både te och Japan intog en uppmärksam roll och chanoyu beskrevs lite annorlunda än den samtida bilden i väst. Istället för att vara en del av den traditionella japanska kulturen, intog den en representativ roll för att se och förstå Japan. Stolpe betonade utförandet och dess kontext som en slutsats exotiserade chanoyu där hans framställningar i kontrast.

I mångt och mycket Stolpe och Trotzig mycket lika sina övriga samtida. Stolpes mystifierade syn om chanoyu som oförståelig och sedermera religiös, liksom Trotzig var en föregångare till 1930-talets mer detaljerade beskrivningar. Men till skillnad från många andra värderade de chanoyu mycket högt vilket blir betydande för den svenska uppfattningen som helhet. Arthur Sadler, Okakura med flera hade en liknande syn men de var ändå en minoritet sett till antalet engelska texter. Redan Stolpe började tala om chanoyu som karaktärsbeskrivande för att förstå Japan och dess folk. Deras etnografiska fokus kom också att innebära att det estetiska inte var särskilt framträdande vilket skiljer dem åt från andra samtida. Samtidigt är det just det som skiljer dem från övriga. Tidiga presentationer fokuserade chanoyus inflytande på den egna kulturen främst som estetisk. Stolpes betoning på chanoyu i förståelsen av Japan kan mycket väl ha bidragit och inspirerat Trotzig till att vidare studera och skriva om dess folk och kultur. Slutligen bör vi även skilja på Trotzigs bok *Cha-no-yu* från hennes syn under 1930-talet. Vid tiden för tehuset antog hon en än mer poetisk (läs exotisk) syn på chanoyu och hade nu tydligt tagit till sig av Okakuras sätt att beskriva.¹⁰¹⁵

En intressant aspekt i uppförandet av tehuset är frånvaron av det rådande politiska klimatet. Både i planering såväl som dess invigning saknas tydlig politisk koppling. Fujiwara hade en position inom eliten i Japan och vidare deltog som medlem av flera kabinett under kriget. Han hade även uppfört monument till USA:s första konsul i Japan samt rest till USA för företaget. Fujiwara kunde inte delta vid invigningen 1935, samtidigt som ambassadören Shiratori valde att inte hålla ett tal då gåvan skulle kunna uppfattas vara från Japan istället för en enskild person. Fujiwaras egna åsikter har inte varit synliga i materialet, men han valde att inte resa och besöka Hitler 1939 då kriget mot Polen börjat. Förutom valet att avbryta resan till Berlin, är politiska åsikter frånvarande från händelserna. I en tid då media framställde Japan mer negativt som en följd av kriget med Kina, kom tehuset att presenteras utan att de politiska frågorna var närvarande.

¹⁰¹⁵ Perry Johansson beskriver liknande tendenser hos Europeer i Kina i sin bok *Sinofilerna* (2008).

Samtidigt som frånvaron av politiken i samtalet om tehuset rådde, kan det inte uteslutas att det fanns kopplingar. I Japan hade järnvägsministeriet (鉄道省; *tetsudōshō*) ansvar för turismen, vilket även innebar propaganda, eller uppgiften att sprida positiva bilder utomlands. Ett led var Fukukita och hans böcker om chanoyu. De gavs ut av ministeriet och var därmed en del i Japans försök att propagera för deras kultur. Böckerna, både den lite längre och dess mindre version, ompublicerades flera gånger under perioden vilket tyder på viss framgång. Fukukita tillhörde personligen samma grupp *sukisha* som Fujiwara hade gjort. *Sukisha* agerade inom ett eget, separerat fält från teskolorna som inte bara dominerade te-undervisningen utan också den nationalistiska utbildningen av det japanska folket. Fukukita, och Fujiwara, var inte fria från de nationalismen men var däremot inte heller nödvändigtvis i dess frontlinje. Den chanoyu som Fukukita beskrev om i sina verk hade liknande tendenser som västerländska skribenter nämnt år tillbaka, om än mindre detaljerat. Liksom vi inte bör kritisera dåtida västerländska förmedlare av det andra enbart sett ur deras resultat, även om det var stereotypiskt, bör vi heller inte se alla japanska förmedlare som medvetna aktörer för att sprida en kulturell nationalism utan närmare studier av dem som personer. Vi ska inte glömma att även om chanoyu, under 1930-talet, medvetet framhävdes i Japan med styrets stöd som en del av det dagliga livet,¹⁰¹⁶ så hade Stolpe haft en liknande uppfattning drygt 50 år tidigare. Den kulturella nationalism som härskade från 1937 i Japan,¹⁰¹⁷ var inte utan ursprung. Under Japans modernisering sedan isolationens avslutande 1854, har de instationiserat sin egen självbild. Blir det därmed möjligt att anta att den tidiga synen på chanoyu från väst, såväl som japanska förmedlare, bidragit till att skapa den självbild som de så starkt framhävde under 1930-talets slut och tidigt 1940-tal?

Naturliga följdfrågor formas därefter: Hur ser vår nutida syn på chanoyu ut? Hur ser utövare och icke-utövare på chanoyu i Japan, och finns det en samsyn på vad chanoyu är? Hur har synen före andra världskriget påverkat västs syn på chanoyu efter kriget? I till exempel Elisabetta Porcus bok *Pure Land Buddhism in modern Japanese culture* har bland annat Okakura och Suzukis texter accepteras utan närmare värdering eller ifrågasättande om deras buddhism är helt representativ då de oftast skrev för västerländska mottagare.¹⁰¹⁸ Vi kan inte blint förutsätta att enbart västerländska förmedlare exotiserade eller orientaliserade bilden av Japan eller dess kultur. Vidare kan vi inte ta för givet att de japanska källorna bidrar med en mer ”korrekt” sanning än den vi själva upplever då de själva är påverkade av sin samtid och omgivning, eller med Robert H. Sharfs ord:

¹⁰¹⁶ Cross 2009: 89

¹⁰¹⁷ Cross 2009

¹⁰¹⁸ Porcus 2008

It would seem that we are a long way from divesting ourselves of the nihonjinron theories of our Japanese mentors.¹⁰¹⁹

I synen på och uppfattningen av chanoyu i nutid kan skönjas äldre dimensioner, men också nya värden och perspektiv på chanoyus betydelse för japansk tradition och nutida samhälle. I, till exempel, en studie studeras likheter mellan värdet av service på två japanska restauranger med värd-gäst relationen i chanoyu,¹⁰²⁰ medan Shelia Fling såg chanoyu som en metod för att dämpa stress.¹⁰²¹ I en artikel av Lim Tai Wei återfinns en tidigare syn på chanoyu som unikt, etniskt japanskt.¹⁰²² Det finns även nya förklaringar på dess tillkomst såsom Karin Strands artikel i *Vin & Sprit*. I den hävdar hon att chanoyu utvecklades som ett motmedel till den kristna mässan, vars prakt annars överglänste de samtida japanska ceremonierna.¹⁰²³ Kopplingen mellan nattvarden och chanoyu finns även upptagen i akademiska kretsar.¹⁰²⁴ Bilden av chanoyu i nutid är influerade av sin samtid såsom den tidigare var av sin, men då exemplen ovan enbart är ett axplock av den mängd som skapats sedan 1940-talet, är detta föremål för en annan studie.

¹⁰¹⁹ Shraf 1993:42. Citatet är dock delvis tagit ur kontext då Sharf refererar till hur pass stort inflytande som japanska missionärer i Zen haft "not only on the study of Buddhism and Japanese culture, but also on a host of related fields, including the history of religions, comparative religion, and the study of mysticism." (Shraf 1993: 42).

¹⁰²⁰ Sato & Parry 2015

¹⁰²¹ Fling 2001

¹⁰²² Lim 2009: 3. "The Japanese tea ceremony reflects the ethnicity, national distinctiveness and identities of the 'Japanese people. The tea ceremony and its rituals also serve as ethnographic glances into the cultural structure of the Japanese."

¹⁰²³ Strand 2001

¹⁰²⁴ Keenan (1982) jämförde nattvardens struktur och funktion med chanoyu. I hans slutsatser citerar han Bernard Hassan (*The American Catholic Catalogue*) om att präster studerade chanoyu för att lättare förstå och bättre utföra mässan.

LITTERATURLISTA

Arkivmaterial

Etnografiska museets arkiv

Ida Trotzigs efterlämnade handlingar

F 5 J: 5–12

Professor Hjalmar Stolpes efterlämnade handlingar

Ö 1: 5, 10

Bildsamlingarna på Statens museer för världskultur

Gadelius Arkiv

Gadelius AB, Historiska arkiv,

signatur nr. 191.02, ABB/EAG, Västerås

Box 024, 057

GHQ/SCAP Records, Government section

Central Files Branch, Biographical File 1945–54

Box 2275B, folder 6

Kami no hakubutsukan [紙の博物館], arkiv

Arkivnr 32-1586

Kungliga biblioteket

Kiellman-Göransson, Avsnitt XIII, M₃₁₃:4:3

Kungliga vetenskapsakademins arkiv

Bilagor till Kungliga vetenskapsakademins protokoll 1937

Bilagor till ordinarie sammankomst, 13 januari 1937

Bilagor till ordinarie sammankomst, 28 april 1937

Riksarkivet,

Utrikesdepartementets arkiv

1920 års dossiersystem, Avd P, vol 702

Vasaordens arkiv

Serie F1B, vol 25

Serie B1, vol 25

Svenska dagstidningar och veckoblad

Aftonbladet

Barometern

Dagens Nyheter

Folkets Dagblad Politiken

Gotlands Allehanda

Göteborgs Handels Tidning

Göteborgs Morgonpost

Göteborgs-tidningen

Hallandsposten

Hvar 8 dag

Karlshamns Allehanda

Morgontidningen [Göteborg]

Nerikes Allehanda

Norrköpings tidning

Ny Illustrerad Tidning

Ny Tid [Göteborg]

Nya Dagligt Allehanda

Post och Inrikes Tidning

Skånska Aftonbladet

Social-Demokraten

Stockholms Dagblad

Stockholmspost

Stockholms-tidningen

Svenska Journalen

Svenska Morgonbladet
 Söderhamns Tidning
 Trelleborgstidningen
 Trädgården
 Veckojournalen
 Viola
 Östgöten

Japansk dagspress

Japan Advertiser [utgavs på engelska]
 Japan Times [utgavs på engelska]
 毎日新聞, Mainichi shinbun
 讀賣新聞, Yomiuri Shinbun
 東京朝日新聞, Tokyo Asahi Shinbun
 日本經濟新聞, Nihon Keizai Shinbun

Referenser

- Akatani, Yoshio (1992) "The Tea Ceremony as a Form of Encounter between East and West", *The Mutual Encounter of East and West, 1492-1992*, Peter Milward (ed), Tokyo: The renaissance Institute, s.15-18
- Akimoto, Ayae (2018) "Fujiwara Ginjirō – Seishiō ga mita Suēden", *Nihon-Suēden kōryū 150nen, Okazawa Norio (ed.)*, Tokyo: Sairyūsha, s. 71-81. 秋朝礼恵「藤原銀次郎：製紙王がみたスウェーデン」『日本・スウェーデン交流150年 足跡と今、そしてこれから』岡澤 憲芙 (監修) 東京：彩流社
- Alcott, William A. (1836) *Tea and Coffee: Their physical, intellectuall, and moral effect on the human system*, New york: Fowlers and Wells
- Ambjörnsson, Ronny (1994) *Öst och väst: tankar om Europa mellan Asien och Amerika*, Stockholm: Natur och kultur
- Anderson, Jennifer L. (1987) "Japanese Tea Ritual" *Man*, vol 22:3, s. 475-498
- (1991) *An introduction to Japanese Tea Ritual*, New York: State University of New York Press
- Anderson, William (1886) *The pictorial arts of Japan*, London: L. Lowe, Marston, Searle, and Rivington
- Auerbach, Erich (2012) *Mimesis : Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen*, Stockholm: Bonnier

- Bakic-Hayden, Milica & Robert M. Hayden (1992) "Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics", *Slavic Review*, vol. 51:1, s. 1–15
- Baxandall, Michael (1991) "Exhibiting Intention: Some preconditions of the Visual Display of Culturally Purposeful Objects", *Exhibiting cultures*, s. 33–41
- Bazter, Glen W. (1975) "Serge Elisséeff: 1889–1975", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 35, s. 12–13
- de Becker, Josep E. (1906) *The nightless City, or The history of the Yoshiwara Yukwaku*, Yokohama: Max Nössler.
- Benedict, Burton (1991) "Voices Heard in Museums", *Science*, vol. 254: 5029, s. 311–312
- Benesch, Oleg (2011) *Bushido: The Creation of a Martial Ethic in Late Meiji Japan*, Vancouver: The University of British Columbia.
- Bergengren, Erik (1936) *Gula glimtar: Sibiriska nätter och japanska dagar*, Stockholm: Medén
- Berliner, Anna (1930) *Der Teekult in Japan*, Leipzig: Asia Maior
- Bernadotte, Oscar & Carl Eugen m.fl. (1886) *Våra minnen*, Stuttgart
- Bildt, Didrik (1914) *Japonica: bilder af japanska föremål och upplysningar därom*, Stockholm: Fritzes bokh
- Boxer, Charles B. (1967) *The Christian century in Japan, 1549–1650*, Berkeley: California
- Bramzelius, Abbe W. (1935) "Cha-no-yu, Japans själ", *Ord och Bild*, vol. 44, 649–658
- Braw, Monica (2010) *Trollsländans land: Japans historia*, Stockholm: Atlantis.
- Bridges, Brian (1980) "Yoshizawa Kenkichi and the Soviet – Japanese Non-aggression Pact Proposal", *Modern Asian Studies*, vol. 14:1, s. 111–127
- Brinkely, Frank (1901) *Japan: Its History Arts and Literature, vol II*, Boston and Tokyo: J. B. Millet Company
- Bruijij, Emile de (1999) "Premodern Japan and the modern museum: Tea ceremony utensils in the Cock Blomhoff collection", *Journal of the History of Collections*, vol. 11:1, s. 25–34
- Brunskog, M. (2004) *Japanning in Sweden 1680s-1790s: characteristics and preservation of orientalized coatings on wooden substrates*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis
- Bryk, Felix (1942) "Zur Kenntnis der Großschmetterlinge der Kurilen. (Neue Schmetterlinge aus dem Reichsmuseum in Stockholm, VI.)", *Deutsche Entomologische Zeitschrift "Iris"*, vol. 56, s. 3–90
- Burgman, Torsten (1965) *Svensk opinion och diplomati under rysk-japanska kriget 1904–1905*, Stockholm
- (1986) *Japanbildn i Sverige 1667–1984*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International
- Buruma, Ian & Avishai Margalit (2004) *Occidentalism: the West in the eyes of its enemies*, NewYork: Penguin Press

- (2008) *Occidentalism: fiendens syn på västerlandet*, Stockholm: Natur & Kultur
- Bäckström, Anton (1871) *Ett besök i Japan och Kina: jemte bilder från vägen dit öfver Goda-Hoppssudden, Bourdon, Nya Kaledonien, Manilla och Indokina*, Stockholm: Alb. Bonnier
- Carlander, Axel (1893) *Dagboksanteckningar från resan runt jorden 1891–1892*, Göteborg
- Carletti, Francesco (1965) *My Voyage Around the World*, London: Methuen & Co
- Cassel, Hjalmar (1906) *Det nya Östasien*, Stockholm: Bonnier
- Cedergren, Hugo & Bo Bengtsson (1953) *Prins Oscar Bernadotte: en minnesbok*, Uppsala: Lindblad
- Chamberlain, Basil H. (1890) *Things Japanese: being notes on various subjects connected with Japan*, London
- (1891) *Things Japanese: being notes on various subjects connected with Japan*, London
- (1905) *Things Japanese: being notes on various subjects connected with Japan*, London: Kelly & Walsh, limited
- Chang, Richard T. (1969) "General Grant's 1879 Visit to Japan", *Monumenta Nipponica*, vol. 24: 4, s. 373–392
- Chen, Wangheng (2006) "Kokusai shinpojiumu tōzaibigaku shisōkōryū ni okeru chūgoku to nihon 'bigaku', seiyō kara nihonhe, soshite chūgoku he", *Art Research*, vol. 6, s. 1–10. 陳望衡「国際シンポジウム 東西美学思想交流における中国と日本 "美学"、西洋から日本へ、そして中国へ」『アート・リサーチ』
- Chiba, Kaeko (2010) *Japanese Women, Class and the Tea Ceremony: The voices of tea practitioners in northern Japan*, Abingdon: Routledge
- Chiba, Yoko (1998) "Japonisme: East-West renaissance in the late 19th century", *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, vol. 31:2, s. 1–20
- Clark, Francis & Harriet E. Clark (1894) *Our Journey around the World*, Hartford: A. D. Worthington & Co.
- Conradson, Birgitta & Cia Conradson (1994) *Tekult och tekultur*, Stockholm: Nordiska museet
- Cooper, Michael ed. (1973) *This island of Japon*, Tokyo: Kodansha International
- Corbett, Rebecca (2006) "Researching the History of Women in Chanoyo", *New Voices*, vol. 1, s. 23–35
- Corbey, Raymond (1993) "Ethnographic Showcases, 1870–1930", *Cultural Anthropology*, vol. 8: 3, s. 338–369
- Covell, Jon & Yamada Sobin (1980) *Unraveling Zen's red thread: Ikkyū's controversial way*, Elizabeth, N.J.: Hollym international Corp
- Cox, Marian (1915) *Ventures in Worlds*, New York: Mitchell Kennerley
- Cross, Tim (2009) *The ideologies of Japanese Tea : Subjectivity, Transience & National Identity*, Folkstone: Global Oriental

Cultural encounters: representing 'otherness' (2000) Elizabeth Hallam & Brian V. Street,
London: Routledge

Dale, Peter (1986) *The myth of Japanese Uniqueness*, London: Croom Helm

Daun, Åke (1986) "The Japanese of the North - the Swedes of Asia?", *Ethnologica Scandinavica*, vol. 16, s. 5-17

Dixon, James M. (1886) "Japanese Etiquette", *Transactions of the Asiatic society of Japan*, vol. 13, s. 1-21

Dresser, Christopher (1882) *Japan : Its architecture, art and art manufacturing*, London: Longmans, Green, and Co

Duke, Eiko (2000) "Zuikitei ni okeru chanoyukōryū", *Kaigai no sadō*, Paul Varley (red), Kyoto: Tankōsha, s. 165-176. デューク叡子「瑞暉亭における茶の湯交流」『海外の茶道』ポールヴァレー（編）京都：淡交社

Duus, Peter (1995) *The abacus and the sword : the Japanese penetration of Korea, 1895-1910*, Berkeley : University of California Press Dale

Edström, Bert (1996) *Exotism och modernitet: den svenska japanbilden efter andra världskriget*, Stockholm: Centrum för Stillahavsasiastudier

--- (1997a) "Japan i svenska geografiläroböcker 1842-1993", *Öst i väst*, Bert Edström (red), Stockholm: Centrum för Stillahavsasiastudier, s. 45-70

--- (1997b) *The Iwakura mission in Sweden*, Working paper, Stockholm, Center for Pacific Asia Studies

--- (1999) *Storsvensken i yttersta Östern: G.O. Wallenberg som svenskt sändebud i Japan, 1906-1918*, Working paper, Stockholm: Univ., Center for Pacific Asia Studies

--- (2000) "Herman Trotzig: En svensk i 1800-talets Japan", *Personhistorisk tidskrift*, nr 96, s. 101-112

--- (2001) "Svensk diplomat i Yttersta Östern - Gustaf Oskar Wallenberg", *Fjärrannära: Kontakter mellan Sverige och Japan genom tiderna*, Edström & Svanberg (red), Stockholm: Arena, s. 92-108

Edström, Bert, Lars Vargö (red.) (2000) *Sverige och Japan: diplomatiska dokument från tre sekler*, Stockholm: Enheten för Asien och Oceanien, Utrikesdep. och Stockholms universitet

Elisséeff, Serge (1932) *Lecture on the occasion of the Swedish-Japanese Society's Exhibition of Japanese art in Stockholm 1931*, Stockholm: Nord. rotogravyr

Enblom, Rudolf (1914) "Ida Trotzig, Cha-no-yu, japanernas teceremoni", *Ymer*, s. 212-213.

Exhibiting Cultures: the poetics and politics of museum display (1991) Ivan Karp & Steven D. Lavine (red.), Washington: Smithsonian Institution Press

- Franks, Augustus W. (1880) *Japanese Pottery: being a native report with an introduction and catalogue*, London: Chapman and Hall, Ld
- (1906) *Japanese Pottery: being a native report with an introduction and catalogue*, London: Wyman and Sons Limited
- Fan, Xiaomu (2011) "Nippo Jisbo" to chanoyu, Daitō bunka daigaku daigakuin. 樊曉牧『「日葡辞書」と茶の湯』大東文化大学大学院
- Fenollosa, Ernest F. (1963) *Epoch of Chinese and Japanese art. Vol. 2.*
- Fling, Sheila (2001) "Stress management and Conflict Resolution vi the Way of Tea", Japanese Studies Association Journal, vol. 3, s. 73–80
- Friday, Karl F. (1994) "Bushido or Bull? A Medieval Historian's Perspective on the Imperial Army and the Japanese Warrior Tradition", *The History Teacher*, vol. 27: 3, s. 339–349
- Fujita, Neil S. (1991) *Japan's encounter with Christianity: the Catholic mission in pre-modern Japan*, New York: Paulist Press
- Fujiwara Ginjirō (1935a) *Kōgyō nihon seishin*, Tokyo: Nippon hyōronsha. 藤原銀次郎『工業日本精神』東京: 日本評論社
- (1935b) *Zui-ki-tei: the cottage of auspicious light*, Tokyo
- (1936) *The spirit of Japanese industry*, Tokyo: The Hokuseido Press
- (1940a) *Jigyōgaku ningengaku*, Tokyo: Konnichi no mondaisha. 『事業学・人間学』東京: 今日の問題社
- (1940b) *Jitsugyōbito no kimochi*, Tokyo: Jitsugyō no nihonsha. 『実業の気持』東京: 実業之日本社
- (1942) *Bōkan san nen*, Tokyo: Tōyō keizai shinpōsha. 『忙閑三年』東京: 東洋経済新報者
- (1952) *Watashi no jigyōkan jinseikan*, Tokyo: Shikisha. 『私の事業間人生観』東京: 四季社
- (1954) *Watashi no keiken to kangaekata*, Tokyo: Kōfūkan. 『私の経験と考え方』東京: 高風館
- (1958) *Watashi no ocha*, Tokyo: Kōdansha. 『私のお茶』東京: 講談社
- (1984) *Watashi no keiken to kangaekata*, Tokyo: Kōdansha. 『私の経験と考え方』東京: 講談社
- Fujiwara, Ginjirō & Ishiyama Kenkichi (1950) *Omoide no hitobito*, Tokyo: Diamond, Inc. 藤原銀次郎, 石山賢吉『思い出の人々』東京: ダイヤモンド社
- Fujiwara, Ginjirō & Terasawa Eiichi (1957) *Shigoto no michi kurashi no michi*, Tokyo: Jitsugyō no nihonsha. 藤原銀次郎, 寺沢栄一『仕事のみち暮らしのみち』東京: 実業之日本社
- Fukukita, Yasunosuke (1932) *Cha-no-yu: Tea cult of Japan*, Tokyo: Maruzen company Ltd
- (1934) *Tea cult of Japan: An aesthetic pastime*, Tokyo: Board of Tourist industry, Japanese government railways
- (1940) *Cha-no-yu: Tea cult of Japan*, Tokyo, Hokuseido Press

- (1943) *Japan's innate virility : sections from Okakura and Nitobé*, Tokyo: The Hokuseido Press
- (1954) *Cha-no-yu: Tea cult of Japan*, Tokyo, Hokuseido Press
- (1965) *Tea cult of Japan: An aesthetic pastime*, Tokyo: Japan Travel Bureau
- (2014) *Tea cult of Japan: An aesthetic pastime*, Tokyo: Japan Tourist Library
- Galiment, Henri (1895) "Les Cérémonies du thé au Japon", *Revue de l'école d'anthropologie de Paris*, s. 291–292
- Goldstein-Gidoni, Ofra (2003) "Producers of 'Japan' in Israel: Cultural appropriation in a non-colonial context", *Ethnos*, vol. 68: 3, s. 365–390
- Goodrich, King (1888) "The Japanese tea-drinking ceremony", *Cosmopolitan*, vol. 5, s. 137–142
- (1913) *Our Neighbors : The Japanese*, Chicago: F. G. Browne & Co
- Gray, Arthur (1903) *The Little Tea Book*, the Baker & Taylor Company;
<http://www.gutenberg.org/files/19392/19392-h/19392-h.htm>; 2018-10-26
- Greenblatt, Stephen (1991) "Resonance and Wonder", *Museums and Communities*, s. 42–56
- Gribble, H (1883) "The Preparation of Japan Tea", *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. 12
- Guth, Christine M. E. (1993) *Art, Tea, and Industry: Masuda Takashi and the Mitsui circle*, Princeton: Princeton University Press
- Hall, Richard C. (2010) "The Next War: The Influence of the Russo-Japanese War on SouthEastern Europe and the Balkan Wars of 1912–1913", *The Journal of Slavic Military Studies*, vol. 17, s. 563–577
- Hallam, Elizabeth (2000) "Texts, Objects and 'otherness': problems of historical process in writing and displaying cultures", *Cultural Encounters*, s. 260–283
- Hauer, Jakob Wilhelm (1922) *Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien*, Stuttgart: W. Kolhammer
- Hearn, Lafcaido (1901) *Exotica : noveller och studier från Japan* (saml 1), Stockholm: Wahlström & Widstrand
- (1903) *Exotica : noveller och studier från Japan* (Ny saml.), Stockholm: Wahlström & Widstrand
- (1904) *Exotica : noveller och studier från Japan* (Saml. 3), Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Hedin, Svante (1998) "Fredrik Robert Martin, orientalist, konstvetare, samlare", *Drogomanen*, vol. 2
- Henry, Todd A. (2005) "Sanitizing Empire: Japanese Articulations of Korean Otherness and the Construction of Early Colonial Seoul, 1905–1919", *The Journal of Asian Studies*, vol. 64: 3, s. 639–675

- Heurlin, Frithiof (1905) *Kriget mot Ryssland: Bilder från krigsskådeplatsen 1904-05*, Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Herjulfsson, Ritva (2013) ”Japanen plågas av det fula”, *Röhsska museet för mode, design och konstslöjd*, s. 124–125, Röhsska museet, Göteborg: Röhsska museet
- Hernmarck, Carl (1931) *Uställning av japansk konst ur svenska samlingar i Konstnärshuset den 8-22 nov. 1931*, Stockholm: Nord. rotogravyr
- Hijiyama-Kirscheneit, Irmela (1994) ”A farewell to exoticism – Japan and the Western world”, *Forensic Science International*, vol. 69, s. 177–186
- Hiroki, Frances N. (2013) ”Silent Dialogue and ’Teaism’: A new Perspective on European Missionaries’ Experiences of the Way of Tea in Late Sixteenth-Century Japan”, *Sophia University Institute of Comparative Culture Working Paper Series*, vol. 7, s. 1-23
- Hisamatsu, Shinichi (1970) ”The nature of Sadō Culture”, *The Eastern Buddhist*, New Series vol. 03: 2, s. 9-19
- Hjärne, Harald (1910) *Japans historia: särtryck ur Nordisk familjebok*, Stockholm: Nordisk familjeboks tryckeri
- (1923) *Japan: historisk öfversikt*, Uppsala: Arvid Svenson
- Hobson, Robert L. (1924) *A guide to the Pottery & Porcelain of the Far East in the Department of Ceramics and Ethnography*, London: British Museum
- Hockley, Allen (2012) ”Other Tea Cults”, *Review of Japanese Culture and Society*, vol. 24, s. 94–115
- Holmberg, Åke (1988) *Världen bortom västerlandet 1 – Svensk syn på fjärran länder och folk från 1700-talet till första världskriget*, Göteborg: Kungl. Vetenskaps- och vitterhets-samhället
- (1994) *Världen bortom västerlandet 2 – Den svenska omvärldsbilden under mellankrigstiden*, Göteborg: Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-samhället
- Holme, Charles (1908) ”The Pottery of the Cha-no-yu”, *Transactions and Proceedings of Japan society*, London, vol. 8, s. 163–186
- (1909) ”The Cha-No-Yu pottery of Japan”, *Studio: international art*, vol. 191, s. 29–45
- Holmes, Colin & A. H. Ion (1980) ”Bushido and the Samurai : Images in British Public Opinion, 1894–1915”, *Modern Asian Studies*, vol. 14: 2, s. 309–329
- Hultgren-Hillberg, Wilma (1922) *Glimtar från yttersta östern*, Göteborg
- Huntington, Samuel P. (1993) ”The Clash of Civilizations?”, *Foreign affairs*, vol. 72: 3, s. 22–49
- (2011) *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order*, New York: Simon & Schuster paperbacks
- Idun* (1887–1929), full digitaliserad version finns på
<http://www.ub.gu.se/kvinn/digtid/07/>; 2018-10-26

- Ichikawa, Yoshio, 1973, *Fujiwara-san to watashi*, Tokyo: Nichibō Publishing Company
市川義夫『藤原さんと私』東京:日貿出版社
- Imai, Yūko (2004) "Changes in French Tastes for Japanese Ceramics", *Japan Review*, vol. 16, s. 101–127
- Inkster, Ian (2011) "Antropologies of Enthusiasm: Charlotte Salwey, Shinji Ishii, and Japanese Colonialism in Formosa circa 1913-1917", *Taiwan Journal of Anthropology*, vol 9: 1, s. 67–97
- Iriye, Akira (1997) *Cultural Internationalism and World Order*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press
- Isono, Etsuko (1990) "Shin 'Zuikitei' no rakusei", *Suueeden shakai kenkyū geppō*, vol 22: 10. 磯野悦子、「新「瑞暉亭」の落成」『スウェーデン社会研究月報』
- Iwabuchi, Koichi 1994 "Complicit exoticism: Japan and its Other", *The Australian Journal of Media & Culture*, vol. 8:2, <http://www.mcc.murdoch.edu.au/ReadingRoom/8.2/Iwabuchi.html>; 2017-11-15
- Jackson, A. (1992) "Imagining Japan: The Victorian Perception and Acquisition of Japanese Culture", *Journal of Design History*, vol. 5: 4, s. 245–256
- Jagor, Fedor (1873) *Reisen in den Philippinen*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung
- Japan skildradt af japaner* (1904) Ito, Stead (red), Stockholm: Albert Bonniers Förlag
- Johansson, Perry (2008) *Sinofilerna : Kinakunskap, samlade och politik från Sven Hedin till Jan Myrdal*, Stockholm: Carlsson
- Johnson, Chalmers (1982) *MITI and the Japanese miracle: the growth of industrial policy, 1925–1975*, Stanford: Stanford University Press
- Jövinger, Gösta (red.) (1949) *Oscar Bernadotte – prins och förkunnare: en bildberättelse*, Stockholm: Triangelförlaget
- Kaempfer, Engelbert (1906) *The History of Japan*, Glasgow: James MacLehose and Sons
- Kaempfer, Engelbert & Beatrice M Bodart-Bailey (1999) *Kaempfer's Japan : Tokugawa culture observed*, Honolulu: University of Hawaii Press
- Kantowsky, Detlef 2006. *Cha Do Tee Weg: Literatur und Praxis im deutschsprachigen Bereich*, <http://kops.ub.uni-konstanz.de/handle/urn:nbn:de:bsz:352-opus-18041>; 2017-11-15
- Karp, Ivan (1991a) "Culture and Representation", *Exhibiting Cultures*, s. 11–24
- (1991b) "Festivals", *Exhibiting Cultures*, s. 279–287
- (1991c) "Other Cultures in Museum Perspective", *Exhibiting Cultures*, s. 11–24
- Karp, Ivan & Corinne A. Kratz (2000) "Reflections on the fate of Tipoo's tiger: defining cultures through public display", *Cultural Encounters*, s. 194–228
- Kato, Etsuko (2004) *The Tea Ceremony and Women's Empowerment in Modern Japan*, London: Routledge

- Kawashima, Yōichi (2007) "On the donative Circumstances of 'Zui-ki-tei'", *Memoirs of Fukui University of Technology*, vol. 37, s. 33–38. 川島洋一「茶室「瑞暉亭」建設の経緯」『福井工業大学研究紀要』
- Keenan, Joseph (1982) "Tea and Eucharist", *Worship*, vol. 56, s. 365–384
- Keyserling, Hermann (1922) *Österland och Västerland : En filosofs resedagbok*, Stockholm: Hugo Gebers Förlag
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1991) "Objects of Ethnography", *Exhibiting cultures*, s. 386–443
- (1998) *Destination culture : tourism, museums, and heritage*, Berkeley: University of California Press.
- Kitao Harumichi (1935) *New style in chashitsu (tea-cult house)*, Tokyo: Toko-do Shoten. 北尾春道
- Kiyama, Minoru (2013) "Mitsui Bussan: Expansion of Overseas Branches in the Meiji Era" *Japanese Research in Business History*, vol. 30, s. 31–48
- Kowner, Rotem (2004) "Skin as a Metaphor: Early European Racial Views on Japan, 1548-1853", *Ethnohistory*, vol. 51: 4, s. 751–778
- Kramer, Robert (1985) *The tea cult in history*, Chicago: University of Chicago
- Kreamer, Christine M. (1992) "Defining Communities through Exhibiting and Collecting", *Museums and Communities*, s. 367–381
- Kurushima, Noriko (2004) "Marriage and female inheritance in medieval Japan", *International Journal of Asian Studies*, Vol. 1: 2, s. 223–245
- Kusumoto, Machiko (2002) "The World Fairs and Cultural Exchange : Focusing on the World Fair in St. Louis", *Ibunka komyunikeeshon kenkyū*, vol. 2, s. 155–167. 楠元町子「万国博覧会と異文化交流 : 1904年セントルイス万博の事例を中心に」『異文化コミュニケーション研究』
- Kumakura Isao (1980) *Kindai sadōshi no kenkyū*, Tokyo: Nihon hōsōshuppan kyokai. 熊倉功夫『近代茶道史の研究』日本放送出版協会
- (1981) *Nihon no seikatsubunkashi : Chanoyu to ikebana wo chūshin ni*, Tokyo: Ōbunsha. 『日本の生活文化史: 茶の湯といけばなの中心に』東京: 旺文社
- (1990) "'Zuikitei' no tanjō", *Sadō zasshi*, vol. 504: 10, s. 87–92. 「瑞暉亭」の誕生」『茶道雑誌』
- (1997) *Kindai sukisha no chanoyu*, Kyoto: Kawaharashoten. 『近代数寄者の茶の湯』京都: 河原書店
- (2004) *Kindai sukisha no meichakai sanjussen*, Kyoto: Tankōsha. 『近代数寄者の名茶会三十選』京都: 淡交社
- Kungl. Svenska vetenskapsakademiens årsbok* (1918) Stockholm: Almqvist & Wiksell/Geber
- Lagerholm, Folke (1929) *Deltagarna i fregatten Vanadis jordomsegling 1883-1885: förteckning med biografiska uppgifter intill 1929 års utgång*, Karlskrona: K. L. Svensson

- Lagercrantz, Kristian (2002) "Bedrägliga bilder: Vad fotograf Ekholm såg 1884", *Med världen i kappsäcken: Samlingarnas väg till Etnografiska museet*, Wilhelm Östberg (red.), Borås: Etnografiska museet, s. 81–86
- Lambourne, Lionel (2005) *Japonisme: cultural crossings between Japan and the west*, London: Phaidon
- Lavine, Steven D. (1991a) "Art Museums, National Identity, and the Status of Minority Cultures: The Case of Hispanic Art in the United States", *Exhibiting cultures*, s. 79–87
- (1991b) "Museum Practices", *Exhibiting Cultures*, s. 151–158
- Leonard, Warren H & Ramond Roberts (1949) *Tea in Japan*, Natural Resources Section Report nr 125
- Lim, Tai Wei (2009) "A teahouse in the Gilded Age: The Story of the Georgian Court University (GCU) Meiji Teahouse", *Asia Research institute Working Paper Series*, No 111
- Liljevalch, Carl F. (1848) *Chinas handel, industri och statsförfattning jemte underrättelser om chinesernas fortbildning, seder och bruk, samt notiser om Japan, Siam m.fl. orter*, Stockholm
- Lindblom, Gerhard (1914) *Afrikanska strövtåg: två års folklivsstudier i engelska och tyska Ost-Afrika*, Stockholm
- (1916) *The Akamba in British East Africa. An ethnological monograph*, 1–3, Uppsala
- (1921) *I vildmark och negerbyar. Å Mount Elgen och annorstädes i Ostafrika*, Uppsala
- (1922) *Negerhistorier vid lägerelden*, Uppsala tr. Stockholm
- Littlewood, Ian (1996) *Japan – myten, kulturen och människorna*, Falun: Richters
- Longhurst, Erin Niimi (2018) *Japonism : ikigai, skogsba, wabi-sabi och mycket mer*, Stockholm: HarperLife
- Massarella, Derek (1995) "The History of *The History*: The Purchase and Publication of Kaempfer's *History of Japan*", *The Furthest Goal: Engelbert Kaempfer's Encounter with Tokugawa Japan*, Bodart-Bailey, Beatrice M. & Derek Massarella (ed.), Kent: Japan Library
- McGray, Douglas (2002) "Japan's Gross National Cool", *Foreign Policy*, vol 130, s. 44–54
- Malraux, André (1951) *Les voix du Silence*, Paris: Gillmard
- Matsumoto, Kumpei [Kunpei] (1895) "The Tea Ceremony of Japan", *Lippincotts Monthly Magazine*, Philadelphia, vol. 56, s. 115–120
- 1896, *Kaigai seicha bōeki iken*, Tokyo: Keizai zasshisha. 松本君平『海外製茶貿易意見』東京: 経済雑誌社
- Minagi, Kazuyoshi (2007) "Jiko kansei no jikkajō", *Kigyō to jinzai*, vol. 40:7, s. 44–49. 皆木和義「自己完成の10カ条」『企業と人材』

- Minear, Richard H. (1980a) "Review: Orientalism and the Study of Japan", *The Journal of Asian Studies*, vol. 39: 3, s. 507–517
- (1980b) "Cross-Cultural Perception and World War II: American Japanists of the 1940s and Their Images of Japan", *International Studies Quarterly*, vol. 24: 4, s. 555–580
- Mizutani, Keiji (1954) *Fujiwara Ginjirōden*, Tokyo: Tōyō shokan. 水谷啓二『藤原銀次郎伝』東京: 東洋書館
- von Müller, Alfred (1895) *Kriget mellan Kina och Japan 1894–95*, Stockholm: Adolf Bonnier
- Müller, Leos (2008) "Svenska Ostindiska kompaniet – Sveriges framgångsrikaste företag... i tesmuggling", <http://altomtaakademi.se/tesmuggling.pdf>; 2017-11-15
- Muñoz, Adriana (2011) *From Curiosa to World Culture: The History of the Latin American Collections at the Museum of World Culture in Sweden*, GOTARC series B, Gothenburg archaeological theses, 56, Göteborg: Department of Historical Studies, University of Gothenburg
- Murai, Noriko (2012) "Okakura's Way of Tea: Representing Chanoyu in Early Twentieth-Century America", *Review of Japanese Culture and Society*, Vol 24, s. 80–93
- Museum and Communities: the politics of public culture* (1992) Ivan Karp, Christine M. Kreamer & Steven Lavine (red.), Washington: Smithsonian Institution Press
- Museum Frictions: public cultures/global transformations* (2006) Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja & Tomás Ybarra-Frausto m. fl. (red.) Durham, N.C.: Duke University Press
- Naguib, Saphina-Amal (2007) "The One, the Many and the Other: Revisiting Cultural Diversity in Museums of cultural History"
<http://www.ep.liu.se/ecp/031/001/ecp0703101.pdf>; 2017-11-15
- Nakagawa, Kiyoshi (1997) "Tarōkaja wo nanotta jitsugyōsha – Masuda Tarō no shōgai", *Hakuō hōgaku*, vol. 7, s. 19–93. 中川清「太郎冠者を名乗った実業者一益田太郎の生涯」『白鷗法学』
- Nakamura, Masao (1979) *Chashitsu no kaisetsu*, Kyoto: Tankōsha. 中村昌生『茶室の解説』京都: 淡交社
- (1990) "'Zuikitei' no saikō", *Sadō zasshi*, vol. 504: 10, s. 93–99. 「瑞暉亭の再興」『茶道雑誌』
- Natt och Dag, Svante (1887) *Jorden rundt under svensk örlogsflagg: ögonblicksbilder från Fregatten Vanadis verldsomsegling 1883–1885*, Stockholm: Bonnier
- Nederveen Pieterse, Jan (1997) "Multiculturalism and Museums: Discourse about Others in the Age of Globalization", *Theory, Culture & Society*, vol 14: 4, s. 123–146
- (2005) "Multiculturalism and Museums: Discourse about Others in the Age of Globalization", *Heritage, museums and galleries*, Corsane (red), London: Routledge, s. 163–183

- Nish, Ian (red.) (1998) *The Iwakura Mission in America and Europe : a new assessment*,
Richmond: Japan Library
- Nitobé, Inazo (1900) *Bushido: the soul of Japan*, Philadelphia: The Leeds & biddle Co.
- (1927) *Japanese Traits and Foreign Influences*, London: Kegan Paul & Co
- Nittzell, Gunnar (1986) ”Gustaf Oskar Wallenberg – en bortglömd japanvisionär”,
Orientaliska studier, vol. 55/56, s. 36–69
- Nordenskiöld, Adolf E. (1881) *Vegas färd kring Asien och Europa jämte en historisk
återblick på föregående resor längs gamla världens nordkust: Senare delen*, Stockholm:
F. G. Beijers Förlag.
- (1882) *Vega-expeditionens vetenskapliga iakttagelser: bearbetade af deltagare i resan och
andra forskare. Första bandet*, Stockholm: F.& G. Beijer
- Norvenius, Mats (2012) *Images of an Empire: Chinese Geography Textbooks of the Early
20th century*, Stockholm East Asian Monographs No 12, Stockholm: Stockholm
university
- Nozaki, Yoshiko (2009) ”Critical Teaching about Asia: Orientalism, postcolonial Per-
spectives and Cross-cultural Education”, *Journal of Intercultural Studies*,
vol. 30: 2, s. 141–155
- Nyberg, Kenneth (2001) *Bilder av Mittens rike: Kontinuitet och förändring i svenska
resenärers Kinaskildringar 1749-1912*, Göteborg: Göteborgs universitet
- Nye, Joseph S. (1990) ”Soft Power”, *Foreign Policy*, vol 80, s. 153–171.
- (2004) *Soft Power : The Means to Success In World Politics*, New York: Public Affairs
- Okakura, Kakuzo (1905) *The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*,
London: John Murray, Albemarle Street
- (1906) *The Book of Tea*, London and New York: G. P. Putnam’s sons
- Onodera, Yuriko (1972) ”Heruman torocchikku to iida torocchikku: Herman Morti-
mer Trotzig & Ida Trotzig” *Suueeden shakai kenkyū geppō*, vol 4: 2. 小野寺百合子「ヘ
ルマン・トロッチックとイーダ・トロッチック」『スウェーデン社会研究月報』
- (1993) *Mina år vid Östersjön*, Stockholm: Probus
- Ōdawa, Noriko (2015) *Ibunka kōryū no naka no cha : Okakura Tenshin to Amerika*,
Osaka university. 大田和範子『異文化交流の中の茶: 岡倉天心とアメリカ』
https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/54019/27854_論文.pdf
- Ōsumi Mineo (1940) ”Senran-Ōshū wo nozoku” *Chūō Kōron*, vol 2, s. 292-269.
中央公論「戦乱欧州を覗く」『中央公論』
- Oshikiri, Taka (2012) *Gathering for Tea in Meiji Japan*, London: University of London
- (2013) ”Gathering for tea in late-Meiji Tokyo”, *Japan Forum*, vol 25: 1, s. 24–41
- Ota, Yuzo (1998) *Basil Hall Chamberlain: Portrait of a Japanologist*, Richmond: Japan
Library
- Ottosson, Ingemar (1997) ”Svensk frihandelsimperialism: det ojämlika föredraget med
Japan 1868–1896”, *Historisk tidsskrift* (Stockholm), vol. 117, s. 199–223

- (2001) "Att framtvunga ett vänskapsavtal: Sverige och Japans öppnade", Fjärrannära, Stockholm: Arena, s. 65–79
- (2010) *Handel under protest: Sverige och Japan på väg mot andra världskriget 1931–1939*, Lund: Sekel
- Ottosson, Ingemar & Thomas Ekholm (2007) *Japans historia*, Lund: Historiska media
- Panther, Klaus-Uwe & Günter Radden ed. (1999) *Metonymy in Language and Thought*, Philadelphia: Benjamins
- Porcu, Elisabetta (2008) *Pure Land Buddhism in modern Japanese culture*, Leiden: Brill
- Reischauer, Edwin O. (1946) *Japan: Past and Present*, New York: Albert A. Knopf
- (1957) "Serge Elisséeff", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol 20: 1/2, s. 1–35
- du Rietz, Rolf E. (1984) "Hjamlar Stolpe och Etnografins framväxt i Sverige", *Resa med Vanadis*, Etnografiska museet, Stockholm: Etnografiska museet
- Ring, Herman (1904) *Det civiliserade Japan: efter nyaste engelska källor*, Stockholm
- da Rocha, Cristina M. (1999) "Identity and tea ceremony in Brazil" i *Japanese Studies*, vol 19:3, s. 287–295
- Rydell, Robert W. (1984) *All the World's a Fair*, Chicago: The University of Chicago Press
- Sadōjiten* (1978) Kuwata Tadachika (red.), Tokyo: Tōkyōdōshuppan. 『茶道辞典』桑田忠親編、東京：東京堂出版
- Said, E. (1978) *Orientalism*, New York: Pantheon Books
- Saikawa, Takashi (2009) "From Intellectual Cooperation to International Cultural xchange: Japan and China in the International Cimmittee on Intellectual Cooperation", *Asian Regional Integration Review*, vol. 1, s. 83–91
<https://www.files.ethz.ch/isn/138236/Vol%201%20Full.pdf> [2018-06-20]
- Saitō, Yasuhiko (2008a) "The revival of the tea ceremony and the emergence of tea connoisseurs in the Meiji period", *Yamanashi daigaku kyōikuningenkagakubu kihyo*, vol. 10, s. 287–298. 齋藤康彦「茶の湯の復興と近代数寄者の台頭」『山梨大学教育人間科学部記票』
- (2008b) "The large-scale tea ceremonies and cultural projects of Meiji-period tea Connoisseurs", *Yamanashi daigaku kyōikuningenkagakubu kihyo*, vol. 10, s. 299–312. 「近代数寄者の大寄せ茶会と社会文化事業」『山梨大学教育人間科学部記票』
- Sadler, A. (1929) "Chanoyu or The Tea Philosophy of Japan a Western Evaluation", *Pacific Affairs*, vol. 2: 10, s. 635–644
- (1962) *Cha-no-yu: the Japanese tea ceremony*, Rutland: Charles E. Tuttle Company
- Salwey, Charlotte (1899) "On pastimes and amusements of the Japanese", *Transactions and proceedings of the Japan Society*, London, vol. 5: 2, s. 76–93

- Satō Dōshin (1999) *Meiji kokka to kindai bijutsu*, Tokyo: Yoshikawa kōbunkan. 佐藤道信『明治国家と近代美術』東京：吉川弘文館
- (2011) *Modern Japanese Art and the Meiji State*, Los Angeles: Getty Research Institute
- Sato, Yoshinobu & Mark E. Parry (2015) "The influence of the Japanese tea ceremony on Japanese restaurant hospitality", *Journal of Consumer Marketing*, vol. 32: 7, s. 520–529
- Schütte, Josef Franz (1980) *Valignano's mission principles for Japan. Vol. 1, From his appointment as visitor until his first departure from Japan (1573-1582), Part 1, The problem (1573-1580)*, St. Louis: Institute of Jesuit Sources.
- (1985) *Valignano's mission principles for Japan. Vol. 1, From his appointment as visitor until his first departure from Japan (1573-1582), Part 2, The solution (1580-1582)*, St. Louis: Institute of Jesuit Sources.
- Scidmore, Eliza R. (1902) *Jinrikisha Days in Japan*, New York and London: Harper & Brothers Publishers
- Screech, Timon (2012) "The English and the Control of Christianity in the Early Edo Period", *Japan Review*, vol. 24, s. 3–40
- Seidensticker, Edward (1990) "How They Have Looked to Us", *Daedalus*, vol. 119: 3, s. 279–298
- Sharf, Robert H. (1993) "The Zen of Japanese Nationalism", *History of Religions*, vol. 33: 1, s. 1–43
- Shimoda Masami (1949) *Fujiwara Ginjirō kaiko 80nen*, Tokyo: Dainippon Yūbenkai Kodansha 下田将美『藤原銀次郎回顧八十年』東京：大日本雄弁会講談社
- von Siebold, Philipp Franz (1897) *Nippon : Archive zur Beschreibung von Japan und dessen Neben- und Schutzländer, Jesu mit den Südlichen Kurlien, Sachalin, Korea und den Liukiu-Inseln*, Würzburg: Woerl
- Sirén, Osvald (1919) *Den gyllene paviljongen: minnen och studier från Japan*, Stockholm: P.A. Norstedt & söners förlag
- Skottberg, Carl (1957) *Kungl. svenska vetenskapsakademien : Personförteckningar 1916–1955*, Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Smith, Harding (1900) "The Cha-no-yu", *Transactions and proceedings of the Japan Society*, London, vol. 5: 1, s. 42–72
- Stanard, Matthew G. (2009) "Interwar Pro-Empire Propaganda and European Colonial Culture: Toward a Comparative Research Agenda", *Journal of Contemporary History*, vol. 44: 1, s. 27–48
- Stavenow-Hidemark, Elisabet (2001) "Japonismen i Sverige", *Fjärrannära*, Bert Edström & Ingvar Svanberg ed., Stockholm: Arena, s. 80–91
- Stead, Alfred (1902) *Japan, our new ally*, London: Unwin
- (red.) (1904) *Japan by the Japanese : A survey by its highest authorities*, London: Heinemann

- Stenberg, Gaby (2009) *Ida Trotzig: Min mormor, Japanpionjären*, Lund: Ellerström
- Stewart, Avril (1955) *'Alicella' A memoir of Alice King Stewart and Ella Christie*, London: John Murray
- Stoddard, John L. (1897) *Japan*, Chicago: Belford, Middlebrook & company
- Stolpe, Hjalmar (1878) *Den allmänna etnografiska utställningen. D. 1, Etnografisk översigt*, Stockholm
- (1879a) *Den allmänna etnografiska utställningen. D. 2, Specialförteckning*, Stockholm
- (1879b) *Den allmänna etnografiska utställningen. D. 1, Etnografisk översigt*, Stockholm
- (1881) *Exposition ethnographique de Stockholm 1878–1879: Photographies par C.F. Lindberg. Text par Hjalmar Stolpe, Band 1–5*, Stockholm.
- (1882) *Några ord om de etnografiska museerna i Europa, deras nuvarande ställning och deras framtidsutsigter*, Stockholm
- (1886) *Väguisare genom Vanadis-utställningen i Arffurstens palats 1886*, Stockholm.
- (1887) *Vägledning genom Vanadis-utställningen i Valand 1887*, Göteborg
- (1889) *Sur les collections ethnographiques faites pendant le voyage autour de la terre de la frégate suédoise la Vanadis dans les années 1883-1885: Rapport au 8e congrès international des orientalistes*, Stockholm
- (1895) *Riksmusei etnografiska samling, afdelning 2 (Asien Fornamerika)*, Stockholm
- Strand, Karin (2001) "Tid för te", *Vin & Sprit Journalen*, vol. 1, s. 47–51
- Suyematsu, Kencho (1905a) *The Risen SStun*, New York: E. P. Dutton & Co
- (1905b) *A Fantasy of Far Japan : or Summer Dream Dialogues*, London: Archibald Constable and Company, Ltd
- Sugawara, Kunishiro (2000) "'The first swede on Japanese soil' – revisited", *The Stockholm Journal of East Asian Studies*, nr 11, s. 39–46
- Surak, Kristin (2006) "'Ethnic practices' in translation: Tea in Japan and the US", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29: 5, s. 828–855
- (2013) *Making Tea, Making Japan*, Stanford: Stanford University Press
- Suzuki, Daisetz T. (1934) *Essays in Zen Japanese Buddhism*, London: Luzac
- (1938) *Zen Buddhism and its influence on Japanese culture*, Kyoto: The eastern Buddhist Society
- Svensk-japanska sällskapet* (1931) *Utställning av japansk konst den 8–22 november 1931 i Konstnärshuset*, Stockholm: Nordisk Rotogravyr
- Svenskt Näringsliv i ord och bild* (1935) "James Lundgren & Co" Arvid Wallerström, Nässjö: Svenskt näringslivs förlag
- Svensson, Irene (2002) "Enträget arbete och långdragen strid: Etnografiska museet skapas", *Med världen i kappsäcken: Samlingarnas väg till Etnografiska museet*, Wilhelm Östberg (red.), Borås: Etnografiska museet, s. 64–80
- Takahashi, Sōan (1914–1920) *Tōtochakaiki*, vol. 1–7, Tokyo; Keibundōshoten. 高橋箒庵『東都茶会記』東京: 慶文堂書店

- (1929) *Kinsei sadō idōshi*, Tokyo: Keibundō shoten. 高橋箒庵『近世道具移動史』東京: 慶文堂書店
- (1936) *Tōto chakaiki*, Tokyo: Akitoyoen shuppanbu. 高橋箒庵『東都茶会記』東京: 秋豊園出版部
- (1990) *Kinsei sadō idōshi*, Tokyo: Ariakeshobō. 高橋箒庵『近世道具移動史』東京: 有明書房
Takahashi, Sōan (författare); Kumakura Isao & Harada Shigehiro red. (2000) *Tōtocha-kaiki*, vol. 1–5, Tokyo: Tankōsha. 高橋箒庵(著) 熊倉功夫, 原田茂弘 (校注) 『東都茶会記』東京: 淡交社
- Takagi, Teijiro (1906) *The Japanese tea-house : The social restaurant*, Kobe: Tamamura
- (1907) *The ceremonial tea observance in Japan*, Kobe: Tamamura
- Takashima Shūji & Kashima Shigeru (2010) "Katta, mamotta, miseta", *Tokyojin*, vol. 280, s. 65–81. 高島秀爾&鹿島茂『買った、守った、見せた。』東京人
- Takii, Kazuhiro (2007) *The Meiji constitution: the Japanese experience of the west and the shaping of the modern state*, Tokyo: International House of Japan
- Tanihata, Akio (2007) *Yoku wakarū sadō no rekishi*, Kyoto: Tankōsha. 谷端昭夫『よくわかる茶道の歴史』京都: 淡交社
- Tehuset Zui-ki-tei: Det löftesrika ljusets boning* (1996) Ann-Catherine Lagercrantz (red.), Stockholm: Folkens museum- etnografiska
- Thébladet : kvartalstidskrift för thé och allt vad därtill hör* (1937–1939) Göteborg: Thébladet
- Thunberg, Carl Peter (1779) "Inträdes-tal om de mynt-sorter, som i äldre och sednare tider blifvit slagne och varit gångbare uti kejsaredömet Japan; hållet för Kongl. vetenskaps-academien, den 25. Aug. 1779", *Inträdes-tal hållna i Kung. vetenskapsakademien*, B. 4, s. 1–30
- (1784) *Flora Japonica*, Lipsiae
- (1788–93) *Rese uti Europa, Africa, Asia, förättad åren 1770–1779*, 1–4, Uppsala
- Tipton, Elise (2002) "Pink Collar Work: The Cafe Waitress in Early Twentieth Century Japan", *Intersections: gender, history and culture in the Asian context*, vol 7, s. 1–12
- Tomes, Robert (1857) *The Americans in Japan: An abridgment of the government narrative of the U. S. expedition to Japan, under Commodore Perry*, New York: A. Appleton & Co
- Tomlinson, John (1991) *Cultural Imperialism: A critical introduction*, London: Pinter Publishers
- Torniainen, Minna (2000) *From Austere wabi to Golden wabi : Philosophical and Aesthetic Aspects of wabi in the Way of Tea*, Helsinki: Finnish Oriental Society
- Trotzig, Ida (1911) *Cha-no-yu*, Stockholm: Cederqvist
- (1912) *Japanska sagor*, Stockholm: Svensk läraretidning
- (1990) *Japansk blomsterkonst*, Lund: Signum
- (1994) *Cha-no-yu*, Stockholm: Folkens museum - etnografiska

- Trumbull, White (1895) *The War in the East: Japan, China, Corea*, Philadelphia: Monarch
- Uechi, Seisaku (2014) ”Hyōden Fujiwara Ginjirō (1)”, *Seien*, vol. 7, s. 36-41. 植地勢作「評伝 藤原銀次郎(1)」『青淵』
- Ukers, William H. (1922) *All about Coffee*, New York: The Tea and Coffee Trade Journal Company
- (1935) *All about Tea, Vol. II*, New York: The Tea and Coffee Trade Journal Company
- Vargö, Lars (2006) *Japan: Makt och tanke*, Stockholm: Carlsson
- Varley, Paul & George Elison (1981) ”The Culture of Tea: From Its Origins to Sen no Rikyū”, *Warlords, Artists, and Commoners: Japan in the Sixteenth Century*, G. Elison & B. Smith (ed.), Honolulu: University Press of Hawaii
- Varley, Paul & Isao Kumakura red. (1989) *Tea in Japan: Essays on the History of Chanoyu*, Honolulu: University of Hawaii press
- Walsh, Joseph M. (1892) *Tea, its history and mystery*, Philadelphia
- Wagner, Ulla (2009) *Det drömda Japan: Ida Trotzigs fotosamling från Meiji-tidens Japan*, Stockholm: Carlsson
- Watsky, Andrew M. (1995) ”Commerce, Politics, and Tea. The Career of Imai Sōkyū” i *Monumenta Nipponica*, vol. 50: 1, s. 47-65
- Watts, Alan W. (1948) *The Spirit of Zen : A way of Life, Work, and Art in the Far East*, London: John Murray
- (1970) *The Way of Zen*, Suffolk: Penguin Book
- Widén, Albin (1962) *Fregatten Vanadis världsomsegling: med utdrag av Prins Oscar Bernadottes dagböcker*, Stockholm
- Wigardt, Otto (1971) *Tankar och tips om thé : fakta, funderingar och fantasier*, Stockholm: LT
- (1976) *Från plantager och théhus : nytt och nyttigt om thé*, Stockholm: LT
- (1992) *Stora teboken*, Stockholm: Sellin & partner
- Wollin, Nils (1951) *Från ritskola till konstfackskola*, Stockholm: Bröderna Lagerströms förlag
- Yamada, Muan (1995) *Kirishitan Sen no Rikyū*, Tokyo: Kawade Shobō Shinsha. 山田無庵『キリシタン千利休』東京: 河出書房新社
- Yamamoto, Masako (2008) ”Bijutsushō Yamanaka shoten”, *Core Ethics*, vol. 4, s. 371-381. 「美術商山中書店」『Core Ethics』
- Yano, Christine & Hosokawa Shūhei (2008) ”Popular music in modern Japan”, *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, Alison McQueen Tokita & David W. Hughes, Aldershot: Ashgate Publishing Limited, s. 345-363

Yoda, Tōru (2015) ”Chanoyu wo ai shita jōseitachi (dai jukkai) joryūsukisha : Masuda Taki to Fujiwara Rokuko”, *Tankō*, vol. 69:10, s. 56–63. 依田徹 「茶の湯を愛した女性たち(第10回)女流数寄者 : 益田瀧と藤原禄子」『淡交』

Yokoi Hanzaburō (1938) *Ichitei nihi*, Tokyo. 横井半三郎『一亭二碑』東京

Zimdahl, Hans (1938) ”Zui-ki-tei”, *Byggmästaren*, nr 9, s. 3-14

Zischka, Anton (1936) *Japan : Det gula världsproblemet*, Stockholm: Åhlén & Söners Förlag

Zui-ki-tei: Det löftesrika ljusets boning (1935) Stockholm: Statens Etnografiska museum

Åmell, Katrin (1996) ”Det löftesrika ljusets boning”, *Signum*, nr 1, s. 14–17

--- (2001) ”Teceremoni och mässa”, *Signum*, nr 6, s. 24–31

ENGLISH SUMMARY

The thesis investigates a part of the cultural meeting between Sweden and Japan, 1878-1939, namely chanoyu, or tea ceremony as it more commonly is called in the west. The Swedish introduction of chanoyu included a genuine tea house as well as the first detailed description of chanoyu in a European language. My focus is on how chanoyu was introduced and how writings about chanoyu differed between Swedish and English publication, as well as Japanese publications in English. The narrative of chanoyu in Sweden, which only partly is known today, has been studied to understand its influence on the chanoyu in Sweden.

In 1935 a Japanese tea house was built in the park surrounding the Ethnographical museum in Stockholm. The inauguration was visited by the Swedish crown prince and mentioned in media across the country. The event was just a part of the introduction of chanoyu in Sweden. It was only one of several events that would make up the introduction which lasted from early the 1880s until the late 1930s. It began in earnest with Hjalmar Stolpe and the first tea room brought back from Japan. Two large exhibitions were arranged with the items collected from the trip around the world with the Swedish frigate *Vanadis*. Most of the collections, the tea room included, would later become the base for the Ethnographical museum created in the year 1900. The tea room would always be exhibited with real size dolls with items placed as a snapshot of a serving in progress. The museum lacked space but the tea room was still a prominent part of the Japanese collection.

In 1911, the museum published a book on chanoyu which has been recognised as the first detailed description of chanoyu in a European language. It was written by Ida Trotzig who had lived in Kobe, Japan, for about 20 years at that time. During her time in Japan, she would not only learn about chanoyu and Japanese flower arrangement, but also write about Japanese culture for Swedish newspapers and journals. Back in Sweden she worked as a representative for a tea import company, travelling around the whole of Sweden holding evening lectures or participating in events. She presented the Japanese tea culture, bringing with her pictures as

well as items of chanoyu. However, the tea that was sold was not Japanese, but rather Indian or Chinese.

Trotzig had yet another important part to play in the introduction of chanoyu in Sweden. Together with her employer Douglas Lundgren, she planned to bring a genuine Japanese tea house to Sweden. Lundgren thought it would be great PR for his company and when Gerhard Lindblom, manager of the Ethnographic museum, offered space for it in the museum park, ideas became reality. A letter was sent to Japan with the request to buy a second-hand tea house of about four *tatami*-mats in size, and able to withstand the northern climate. The response was more than they were prepared for. Fujiwara Ginjirō, CEO of Oji Seisei – the largest paper manufacturer in Japan – was not only an ardent practitioner of chanoyu as a member of *sukisha* in the financial and political elite in Japan, he had also an interest in Sweden. He offered not only to help, but to build and donate the tea house. An agreement was made between Lundgren and Fujiwara turning the request into a joint donation.

For several years the communication flew back and forth between Japan and Sweden hammering out details such as features of the house, whether a garden was needed and more importantly, who would rebuild it and arrange the garden in Sweden. In March 1935 it was inaugurated for the first time in Japan by the brother of the emperor, Chichibu. The tea house was named Zui-ki-tei, combining the Japanese characters for Japan as well as Sweden. With the tea house bound for Sweden followed two Japanese workers. The two workers Ukigaya Tokusaburo and Taniguchi Kunio, became famous in Sweden. From the time they arrived in Gothenburg until the Swedish inauguration three months later, articles were published on a daily basis. The interest in the two men was maybe even more written about than the tea house itself. The newspapers further made fun of the Swedish inauguration since no tea was served, even though it was a tea house.

Even though the tea house was meant to be a symbol for Japan and its culture, no plans were made to serve tea. However, pressure from visitors forced them to ask for a movie about chanoyu, which was sent as a gift from the Japanese government and is still a part of the museum's collection. The first official tea gathering was not held in the tea house until four years later, in 1939, and then twice the same year. Both held by two ladies of the Japanese embassy. Fujiwara, who had not been to Sweden at the inauguration, had a trip planned to Germany at the eve of World War II. He changed his plans since the hostilities between Germany and Poland had begun and visited Stockholm instead. With the help of his interpreter Fukukita Yasunosuke and the two ladies a tea gathering was performed a second time that year.

The story of the tea house is an important part in understanding the introduction of chanoyu in Sweden. The events that took place is an integral part of the introduction of the chanoyu in Sweden. It can be seen as an exhibition, and as such add to other presentations of chanoyu. This thesis combines the broadened understanding of the historical events and their relations to each other, with the written presentations of chanoyu. The understanding of Japanese tea culture in Sweden also needs to be seen from the wider, European perspective. Swedish presenters were not isolated from their cultural background and their similarities and differences with other Europeans are important to understand as well. The “European perspective” in the thesis should be seen as a language divide. Presentations of chanoyu in English, French and German have been used, as well as Japanese authors publishing in English.

Chanoyu as a cultural activity is also not easily defined. Even today many different interpretations of its purpose and meaning linger. To study of how chanoyu was introduced therefore needs to be generalised into manageable dimensions based upon the presentations made at the time. But at its basis lies Orientalism, or more correctly ethnocentrism, and its view on “the Others”. Since the Swedish introduction is centred around tea houses, the base theory is taken from modern museology. Ivan Karp wrote about exotism and assimilation in the anthology *Exhibiting Cultures* (1991), in which a presentation is understood as either trying to show differences or similarities between the studied object and oneself. At the same time another concept that are applied in parallel with Karp, is Barbara Kirschenblatt-Gimblett's concepts of *In-situ* and *In-context* in the same anthology. She divided the placement of objects as how this could influence the presentation. In short, an object could be placed as an item of art (*In-situ*), to be viewed alone or maybe in conjunction to other similar pieces of art, or together with other items to convey the context of its origin (*In-context*). During the later 19th and early 20th century most Japanese items that were imported to Europe were displayed as items of art (*japonisme*) or ethnography. But to understand the chanoyu within this frame, the written texts have been studied through the lenses of four dimensions.

The dimensions are formed from the presentation of chanoyu in European languages at that time and are the following: exoticism, religious, aesthetics and ceremonial. The first, exoticism, is not the presentation of what chanoyu was, but rather how it was presented as something different than that of the presenters' own. The second, religious, is the perspective of, mainly Zen Buddhism, which is intertwined in chanoyu not only in its history but in the present as well. The third, aesthetic, contains the objects of chanoyu as items of art, but at the same time also an atmosphere in which chanoyu is conducted. The last, ceremonial, is the activity as such including other parts such as the meal and preparations.

Together with the ceremonial is also the social part. The view of chanoyu as a social gathering was understood but rarely mentioned unless for defining who the participations were.

These dimensions shaped two overreaching general groups of presentation of chanoyu – the visual chanoyu and the esoteric chanoyu. From a chronological perspective, the later, esoteric tendency is more common early in the period, while the visual dominates the 1920s and 1930s. The earlier group might easily be summed up by Okakura Kakuzos definition of *teaism*, “religion of aestheticism” and consist of mainly a combination of strong religious and aesthetic tendencies. However, Okakura, rather being a strong influence on others, can also be seen as a sum of earlier presentation. The esoteric dimension of chanoyu can be seen mainly from shorter texts. Most of them had no extensive or detailed description of the activity as such, and thus reflected the common view of Japan as different and less developed than the west.

All nations that had not developed as far as the west had, would eventually become more western and thus lose their own culture. In the wake of Japan’s westernisation, the old tradition would be lost, and chanoyu was a part of that. That chanoyu however continued to thrive amongst the elite and began to spread to young school girls, even though this largely was ignored in the presentations. The activity was seen in the light of its history rather than its present. An important correlation found is that of the strong religious dimension of chanoyu and its history. All presenters with strong religious connotation of chanoyu also have written about its history. Further the tea masters of the 15th and 16th century, were all Buddhist priests and thus the chanoyu became a Buddhist activity. Among other presenters that did not write much about its history, the religious influence was lower.

The change to a more visual chanoyu presented has a background in the changed attitude towards other cultures from the 1920s onward, but the religious or aesthetic dimensions were not excluded, but rather lowered. The activity as such made up a larger portion of the presentation and thereby the esoteric tendencies of the earlier was reduced. Many of these presenters had also studied chanoyu in Japan and more knowledgeable about chanoyu, and more detailed in their descriptions.

Other results from the study are that the female participants were largely ignored by most male presenters, but the female, and some male Japanese, mention them in their respective texts. In the presentations the normal tea drinking is also excluded. For most presenters, no matter when they publish, it is a part of seeing the chanoyu as a thing of the past. A difference in the Swedish and Western presentation as a whole is notable, but many similarities still linger. The early Swedish presentation was more focused on the visual part, even in the 1880s and with the Vanadis exhibitions that Stolpe arranged. In Sweden chanoyu was presented

with a stronger focus on its role in Japanese tradition and culture. Chanoyu was not only an integral part of the culture, but rather a defining one. To understand chanoyu was to understand the Japanese and to visit the tea house was to see Japanese culture.

In our time the classic *The Book of Tea* by Okakura is considered one of the most influential books on Japanese tea culture, and many presenters after him at least mention his work. But the influence he had can be questioned. The presenters that mention him and his work do not broadly use his otherwise known term *teatism*. The influence he had on his successors was more of exoticism than an understanding of chanoyu as it was. For example, in Swedish media Okakura was mentioned both in reviews of Ida Trotzig's *Cha-no-yu* (1911) and during the 1930s. Their understanding of chanoyu was romanticized and to them Okakura's "poetic" language was more interesting than Trotzig's more "practical" perspective. In short, Okakura could be seen as mainly interest-creating, yet as for explaining chanoyu for what it was, it lacked substance.

A further conclusion is that of the Japanese influence on the introduction of chanoyu in the West as a whole. The above-mentioned Okakura was the only one of the several well-known Japanese authors that introduced Japan in English at the time. Nitobe Inazo is famous for his work *Bushido* and Suzuki Daitetsu for his works on Zen Buddhism. However, even if they were Japanese, their own presentation of chanoyu was parallel to the ethnocentric presentation in the West. Their origin had less influence on their presentation than one might expect. Similarly, Matsumoto Kunpei used Basil H. Chamberlain's text for his own presentation. All these Japanese presenters were living in the West and one could argue that this influence was greater than that of their Japanese origin. This is different from Fukukita Yasunosuke, who lived and worked in Japan, and who wrote in detail about the activity of chanoyu as such, and was also the first to question whether the term "tea ceremony" is correct or not.

Tea ceremony had become the main term since its usage in *Things Japanese* (1890) by Basil Chamberlain, and only sparsely before. For Fukukita none of the English terms had sufficiently represented the Japanese term chanoyu, and he rather used a mix of chanoyu with English terms. The terms themselves can also be used to describe a presenter's view of chanoyu. Tea ceremony is often used in conjunction to the activity, while tea cult is related to the religious, and exotic, dimensions. These views and dimensions still linger today and one might argue that the views of the time was the origin of ours today; however, further research into the presentation of chanoyu will be needed to be fully understood.



Bild 13 : Avsmakningstillfälle. Foto ur samlingarna på Statens museer för världskultur

APPENDIX 1

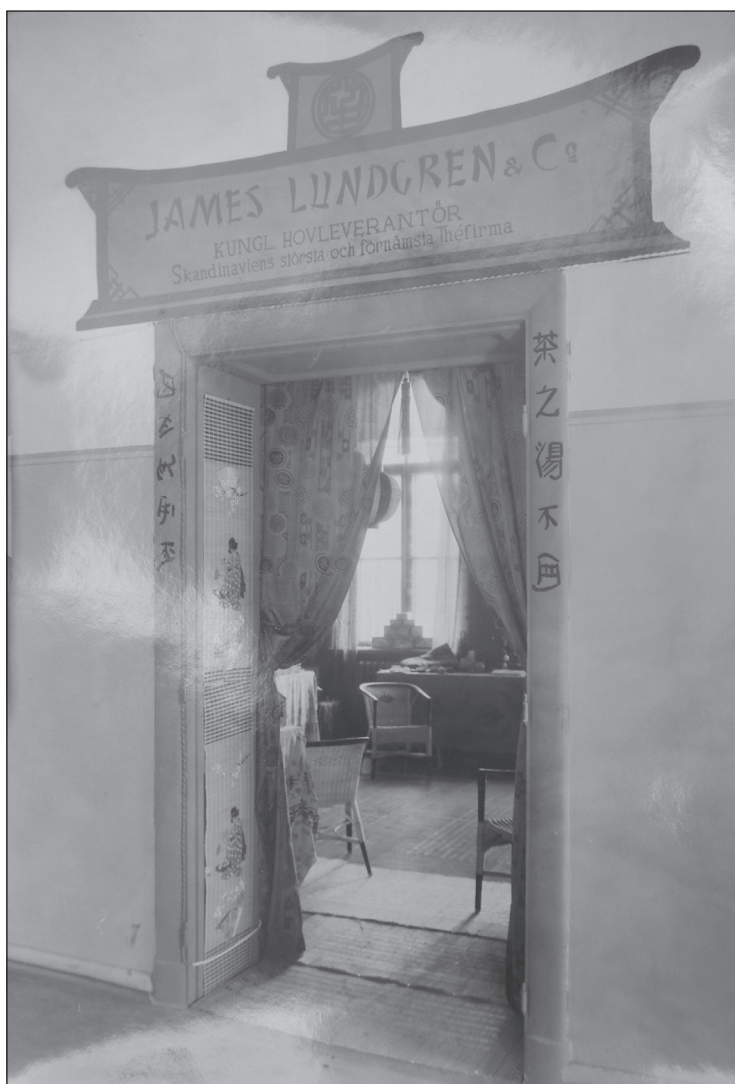


Bild 14 : Entrén till avsmakningstillfälle. Foto ur samlingarna på Statens museer för världskultur



Bild 15 Avsmakningstillfälle.

Foto ur samlingarna på Statens museer för världskultur



Bild 16 : Invigningen av tehuset, Japan.

Foto ur samlingarna på Statens museer för världskultur



Bild 17 : Fujiwara tillsammans med Prins Chichibu, invigningen av tehuset i Japan.
Foto ur samlingarna på Statens museer för världskultur



Bild 18 : Fru Ozaki bereder te (*koicha* enligt handskriven anteckning på fotots baksida.
Fru Hirata assisterar, medan Fukukita förklarar för Lindblom.
CC BY-NC-ND, Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2732443>



Bild 19 : Tehuset Zui-ki-tei

CC BY-NC-ND, Källa: Statens museer för världskultur – Etnografiska, <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2732214>

