

Åse Piltz

SEGER ÅT TIBET!

Den tibetanska diasporan
och den religiösa nationen



Copyright © Åse Piltz 2008

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

FÖRORD

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1. INLEDNING	5
Utgångspunkter	6
Buddhism som text	9
Flyktingskap	12
Den kollektiva identiteten	16
2. FÖRESTÄLLNINGAR OM TIBET	20
Den buddhistiska kulturen	21
Från de Andrade till de Körös	24
Swedenborg: Nordens Buddha	25
Madame Blavatsky och teosoferna	27
De tibetanska mästarerna	28
Lärjungens bemödanden	29
Alice Bailey och Djwhal Khul	31
Alexandra David-Néel	32
Anagarika Govinda och de vita molnens väg	35
Hiltons Shangri-la	36
Rampa m.fl.	37
3. DET POLITISKA TIBET: EN ÖVERSIKT	41
Tibets politiska historia 600-1959	41
Yarlungdynastin	42
De små kungadömenas tid	43
Mongolerna och klostrens ökade inflytande	44
Gelugpa och makten	45
Relationer till Kina under manchudynastin	46
Den 13:e Dalai Lama och kampen om Tibet	47
Det brittiska Indien och frågan om det självständiga Tibet	49
Exodus	52
Den exiltibetanska administrationen	53
Formell flyktingstatus	53
Upprättandet av en exilregering	54
Den tibetanska demokratin	55
4. DEN TIBETANSKA NATIONEN: EN MODERN NATIONALSTAT ELLER BUDDHAS LAND	59
Nationell tillhörighet	60
Den religiösa nationen	62
<i>Tibetan-Jewish Exchange Program</i>	64
Den tibetanska diasporan och den unika kulturen	68
Förändring och bevarande	74
Den jämställda nunnan	75
Miss Tibet	80

5. EN RELIGION FÖR ETT FOLK	86
Buddhismens ankomst och utveckling i Tibet	87
Dorje Shugden och religionsfriheten	91
Illasinnad ande eller en Buddha?	92
Nya Kadampa och den rena buddhismen	99
6. DET FRAMTIDA TIBET	103
Dalai Lama och framtiden	103
”Som solen och månen i skyn”	104
Uprising Day	109
<i>Rangzen</i>	111
”Frihetens Flamma”: Thupten Ngodup	113
Nyimas val	115
7. VI TIBETANER	117
8. AVSLUTNING	125
SUMMARY IN ENGLISH	133
LITTERATURFÖRTECKNING	137

1

INLEDNING

Tibet och den tibetanska buddhismen har i väst ofta kommit att användas som synonymer. Vi betraktar tibetanernas mest utmärkande drag i termer av deras religion, vilken vi anser vara fundamentet i deras kultur. Själva föreställningen som sådan återfinns hos flertalet tibetaner som hävdar att buddhismen är kärnan i deras kollektiva identitet och i viss mån även deras nationalism. Att deras samhälle tycks präglad av en uttalad kombination av det religiösa och det politiska,¹ och deras styrelseskick innan den kinesiska ockupationen 1949/50 närmast kan kallas teokratiskt, har även det påverkat vår bild av deras land som huvudsakligen baserat på ett religiöst fundament. De har blivit ”det buddhistiska folket”, definierat genom sin religiösa tillhörighet.

Sedan Dalai Lamas flykt till Indien 1959 har tusentals tibetaner lämnat Tibet och idag lever ca 120 000 tibetaner i exil i främst Indien, Nepal och Bhutan. Som flyktingar har de kommit att särskilja sig från många andra flyktinggrupper då de uppmärksammas mer utifrån en rädsla att deras kulturella arv ska tillintetgöras, än utifrån deras politiska och historiska predikament. I exil har de även kommit att utmärka sig genom att huvudsakligen följa sin ledares uppmaning att leva enligt den buddhistiska läran, och att inte använda sig av våld i politiska syften. Med tanke på deras situation kan det tyckas förvånande att många beger sig till de exiltibetanska samhällena inte så mycket i syfte att hjälpa dem, som att själva bli hjälpta av tibetanerna och deras andliga kultur. Detta fenomen är givetvis inte förbehållet det tibetanska folket, men har i deras fall starka politiska implikationer.

Diskussioner om kultur och identitet koncentreras allt oftare till interaktion och påverkan; till senmodernitetens fragmentariserade och rörliga värld. Samtidigt betonar bl.a. minoriteter, flykting- och exilsamhällena allt starkare en essentialiserad kultur och kollektiv identitet, vilket förefaller vara en politiskt nödvändighet då de upplever att deras kultur hotas.² Jag använder essentialisering här som en beteckning på en strävan mot mer homogena kulturella uttryck och i bemärkelsen en identifikation av ett slags ”essens” inom en viss kultur; kulturens mest utmärkande drag och innersta väsen. Det implicerar även att det är selektiva bilder som hävdas utgöra kulturens sanna vara; de uttryck som strider mot de särskiljda dragen kan ibland klassas som exogena eller till och med som motverkande kulturen. Möjligen är det så att essentialiseringen i detta avseende kan sägas vara mest uppenbar bland dem som lever utanför givna kulturella gränser.

Som flyktingar är tibetanerna väl medvetna om sitt beroende av en välvilligt sinnad omvärld för sin överlevnad. Deras religiösa och politiska ledare, den 14:e Dalai Lama, uttrycker det som att de – som buddhister – inte längre bara har tre tillflykter, utan fyra, där den fjärde tillflykten utgörs av det internationella samfundet.³ Den politiska strävan i exil

¹ Traditionellt sammanfattat i det tibetanska uttrycket *chos srid zung 'brel* (alternativt *chos srid lugs gnyis*) religion och politik kombinerat, och personifierat genom institutionen av Dalai Lamor.

² Lavie och Swedenburg 1996.

³ “As a Buddhist I am in the habit of saying that we have three refuges: the Buddha; the Dharma, the teachings; and the Sangha, the monastic community. We can now include a fourth one: the international community. Buddha, Dharma, and Sangha are terms which may seem mysterious to you, but at a level of active support the international community becomes a fourth refuge, one we greatly need”. Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1996: 125.

har medvetet riktat sig till den västliga omvärlden och man har betonat att det tibetanska kulturarvet, bestående huvudsakligen av den tibetanska buddhismen, inte enbart är av vikt att bevara och beskydda för det tibetanska folket utan även för världen i sin helhet.

Den identifikation som skett mellan det tibetanska folket och den tibetanska buddhismen har ibland föranlett forskare att tolka politiska uttryck utifrån religiös motivation eller strävan. Det kan emellertid även tolkas som att den politiska strävan tar sig religiösa uttryck, då den tibetanska buddhismen kommit att utmärka deras kulturella identitet. Det rådande språkbruket kan följaktligen ha klätts i religiösa termer av strategiska skäl. Den kollektiva identiteten – baserad på den tibetanska buddhismen – skulle därigenom inte enbart anses spegla ett i vissa fall upplevt särdrag inom kulturen utan även vara strategiskt möjlig och väl emottagen i stora delar av omvärlden.⁴

Syftet med avhandlingen är att belysa dessa politiska dimensioner i den tibetanska diasporan, uttryckta i vad man skulle kunna benämna en religiös diskurs. En central del av monografin utgörs av den exiltibetanska regeringens strategiska användande av de föreställningar som florerar om Tibet.⁵

I denna monografi diskuteras således den bild som vuxit fram av den tibetanska kulturen och nationen; i väst och bland tibetaner. Jag har även fört fram en del av de konsekvenser skapandet av en ”religiös nation” medför, politiskt och socialt, ur exiltibetanska ungdomars perspektiv. Även om skapandet av ett slags modern nationalstat påbörjades under början av 1900-talet, möjligen påverkat av de britter som vistades i Tibet, och med största sannolikhet ett uttryck för det hot som både Storbritannien (inledningsvis) och Kina utgjorde, var det först efter 1959 som själva konstruktionen av den enhetliga nationen och en tillhörande nationalism växte fram i mer enad form, och kom att omfatta inte enbart de centrala delarna av Tibet.

Uttrycket *Bod Gyalo*⁶ vilket kan översättas med ”seger åt Tibet”, eller ”leve Tibet”, har blivit den exiltibetanska nationalismens slagord. Det betecknar även en strävan efter att den tibetanska kulturen ska överleva. Mitt *Sejer åt Tibet!* avser den exiltibetanska nationalistiska strävan likväl som exilregeringens strävan att skapa en religiös nation vars *nationalstatliga* gränser är underordnad den tibetanska kulturens överlevnad. Diskussionen i avhandlingen berör också denna skillnad i vad som betraktas som möjliga vägar för det tibetanska samhället att följa. Hänvisningen till den tibetanska diasporan betecknar själva tillståndet. Jag utgår ifrån Dharamsala; en begränsad och specifik del av den geografiska diasporan.

⁴ Även om det finns ett flertal faktorer i det som framställs som det unika med Tibet, är den tibetanska buddhismen den mest framträdande och generellt sett mest kända aspekten av den tibetanska kulturen. Dessutom härleds ofta andra aspekter av deras kultur till buddhismen. Frågan om synen på kvinnan i den tibetanska kulturen berörs i viss mån i kapitel 4 i samband med att jag tar upp de exiltibetanska nunnorna. Miljöaspekten som alltmer växt sig stark kommer dock inte att tas upp annat än i generella ordalag. För denna aspekt se exempelvis Huber 2001, samt Clarke 2001.

⁵ Även om jag fokuserat på exilregeringens strävanden såsom de kommit till uttryck kan det vara av vikt att påpeka att det finns andra institutioner som har ett inflytande på den tibetanska befolkningen. Jag åsyftar då klosterinstitutionerna, och kanske främst de tre stora i södra Indien (Sera, Ganden och Drepung). Dessa Gelugkloster, men även andra kloster och institutioner som *Institute of Buddhist Dialectics* (IBD) i Dharamsala, och *Central Institute of Higher Tibetan Studies*, Sarnath, Varanasi, utgör rekryteringsgrunden för exiladministrationen. Se Ström 2001 för en ingående studie av bl.a. IBD och klostret Sera.

⁶ *bod rgyal lo*

UTGÅNGSPUNKTER

Jag tillbringade ca ett år i Dharamsala under åren 1999-2001 uppdelat på 5 perioder om vardera 1-3 månader. Dharamsala, en f.d. brittisk semesterort i Himachal Pradesh, Norra Indien, består av två områden: Dharamsala (nedre) och McLeod Ganj (övre Dharamsala).⁷ Det är i huvudsak i McLeod Ganj med omnejd som den tibetanska befolkningen är bosatt.

McLeod Ganj är en charmerade liten stad med mycket liv och rörelse. Även om den bofasta befolkningen inte är så stor, är staden i sin egenskap av att vara det exiltibetanska "hjärtat" välbesökt under stora delar av året.⁸ De besökande är under perioder långt fler än de bofasta. Detta gäller i än högre grad under Dalai Lamas årliga undervisning, då västerlänningar och tibetaner anländer i tusental. En tibetansk vän ansåg att Dharamsala⁹ kunde betraktas som en "transitzon". Dharamsala utgör ofta den första anhalten för de tibetanska flyktingarna, och är även en mötesplats för praktiserande buddhister och andra intresserade av den tibetanska buddhismen. Likaså är det i Dharamsala den exiltibetanska regeringen har sitt huvudsäte och upprättar direktiven för bosättningarna. En stor andel av de tibetanska departementen och organisationerna (både statliga¹⁰ och icke-statliga¹¹) har likaså sina huvudkvarter här, och den exiltibetanska kulturella och religiösa expertisen finns representerad i staden. Inte minst är det i Dharamsala man finner Dalai Lamas residens och tempel, *Tsuglag Khang*, exilmotsvarigheterna till Potala och Jokhang, ett av de främsta buddhistiska templen i Tibet.¹² Staden har kommit att bli ett centrum såväl ur ett religiöst och kulturellt perspektiv som ur ett politiskt perspektiv.

Dharamsala är till skillnad från många andra bosättningar inte strikt separerad från det indiska samhället,¹³ och har en klart internationell prägel. Den tibetanska befolkningen har i varierande grad dagligen kontakt med människor från andra kulturella bakgrunder, många försörjer sig genom turistindustrin som utgör en viktig näring och många av de tibetanska ungdomarna etablerar relationer till framförallt de västerländska besökarna.

Stadens centrum består av tre huvudgator som alla sammanstrålar vid det lilla busstorget och dessa är kantade av restauranger, caféer, billiga hotell och affärer. Längs med gatorna kan man i små gatustånd köpa allt från "antika" smycken och *singing bowls* till tjocka raggsockor och tröjor. Det är ett myller av munkar och nunnor, västerlänningar, hundar, kor och rickshaws. Tempot är trots detta färgstarka vimmel ganska lugnt, stämningen är god och till skillnad från exempelvis Delhi kan man ströva omkring och fönstershoppa i lugn och ro. Människor möts, tar en kopp te, är på väg till eller från

⁷ McLeod Ganj är beläget ca 500 meter över nedre Dharamsala, på knappt 1800 m.ö.h. Den exiltibetanska administrationen har sitt huvudkvarter halvvägs mellan dessa delar i området Gangchen Kyishong, "happy valley of snow".

⁸ Det finns inga exakta siffror på hur många tibetaner som lever i övre Dharamsala men år 2000 uppskattades de till drygt 5 000. Dharamsala i sin helhet hade vid samma tid en befolkning på ca 18 000. Förutom i Dharamsala finns det ett flertal större tibetanska bosättningar i Indien, varav de största i Karnataka i södra Indien.

⁹ Jag kommer framöver att beteckna McLeod Ganj även som Dharamsala.

¹⁰ Däribland *Department of Information and International relations (DIIR)*; *Council for Religious and Cultural Affairs*; *Education Department*; *Office of H.H. the Dalai Lama*; *Office of Information*; *Tibetan Medical and Astrological Institute*; *Tibetan Institute of Performing Arts (TIPA)*; *Institute of Buddhist Dialectics*. Sist men inte minst etablerades 1970 *Library of Tibetan Works and Archives (LTWA)* i Dharamsala, med syftet att bevara och föra fram Tibets kultur.

¹¹ NGOs, Non Governmental Organisations. Den största NGO:n i exil är *Tibetan Youth Congress*, TYC.

¹² Under 1999-2001 gick det kontinuerligt rykten om att Dalai Lama och den exiltibetanska regeringen skulle flytta till utkanten av Delhi. Då talade man om att det skulle ske inom ett par år, men än så länge (2005) finns det inga tecken på att en sådan flytt är aktuell. Se även kapitel 7 för eventuella anledningar till denna.

¹³ Dharamsala kan sannolikt inte sägas representera livet i exil *per se*. Enligt tibetanerna själva skiljer sig de andra bosättningarna på flera sätt från Dharamsala. Som exempel kan nämnas att man anser att Dharamsala är mer exponerat för omvärldens ögon. Vad detta kan medföra diskuteras i kapitel 7.

meditations- och yogaklasser, besök i Dalai Lamas tempel eller söker sig till Internetcaféerna där man trängs för att få kontakt med världen utanför.¹⁴

Busstorget utgör stadens ”centrum” och i många fall passerar man det ett flertal gånger per dag. Det är här vägarna möts, och hit man kommer då man anländer till McLeod Ganj. Likaså är det härifrån den kollektiva trafiken utgår. Strax bortom torget väntar stadens rickshaws, och taxibussarna går i skytteltrafik mellan övre och nedre Dharamsala. Besökande likväl som många av de rastlösa, arbetslösa tibetanska och indiska ungdomarna tillbringar åtskilliga timmar här med att iakttä vad som sker. En ung tibetan sammanfattar busstorgets plats i en del unga tibetanska mäns liv:

BUSSTAND BOYS

Busstand boys come from

Where Bidi meets gold flake on 4th square¹⁵

Iron horses spit out soft white flesh

Nose rings send sparks of Shangrila

Busstand boys meet lonely planet surfers

Are you on hotmail @, girl?

Tickle the strings of my guitar

How wonderful that our karmic connection

Brought us together

Oh! busstand boys

Shake the tree

Fruits of ignorance fall in the dust

Of frustration

Whisper meaningless words

Lost in emptiness

Oh! busstand boys

Move on the stream of sunrise and moonlight

Up and down up and down

Busstand boys meet lonely planet surfers

Where are you going?

He who knows, who knows know¹⁶

En del av de exiltibetanska ungdomar jag mött och arbetat med tillhör den kategori som ”hänger” kring torget i Dharamsala. Jag fann dem inledningsvis intressanta i sin uppenbara problematik, dvs. diskrepansen mellan det önskade och ”offentliga”, och sin verklighet som flyktingar. Jag har även arbetat med ungdomar som varit mer politiskt aktiva och som i vissa fall arbetat inom *Tibetan Youth Congress* (TYC), en politisk organisation vars främsta mål är att verka för ett självständigt Tibet.¹⁷ De mer politiskt aktiva ungdomarna hade oftast en högre utbildning och var mer välbeställda, medan de mer marginaliserade ungdomarna i många fall tillhörde den ganska stora andelen av tibetaner i Dharamsala som står utan familj

¹⁴ År 2001 fanns det åtminstone ett halvduzin ställen där man kunde nätsurfa för en billig peng, varav tre hade minst fyra datorer tillgängliga.

¹⁵ Bidi och Gold Flake är indiska cigarettmärken.

¹⁶ Lhamo 1999: 2. Denna dikt handlar om ett flertal av de unga tibetanska *männens* dagliga liv, bestående av möten med västerländska flickor, iakttagelse, ett vankande upp och ner för gatorna. *Sunrise* och *Moonlight* är två små caféer, indisk variant, där det serveras te, ägg och bröd och som fungerar som en mötesplats för ungdomar. Dikten speglar också en frustration och tristess, oundvikligt då detta inte är deras exotiska semesterort utan faktiska liv. Den religiösa cynismen är också i viss mån tydlig. Den västerländska buddhismen, eller fascinationen för buddhismen, kan ofta sammanfattas i New Age-inspirerade ”karmiska möten”.

¹⁷ TYC är en av de största NGO:erna i exil. Se vidare kapitel 6.

och trygghet, och vars politiska medvetenhet möjligen inte kan sägas vara så sofistikerad. Det stora flertalet ungdomar jag mötte och lärde känna befann sig emellertid någonstans mellan dessa två poler.

Förutom dessa ungdomar har jag mött människor i olika sammanhang, med olika bakgrunder, inställningar, och mål i livet. Mina informanter har i de flesta fall kommit som de kommit, enligt den numera klassiska ”snöbollsmetoden”.¹⁸ Även om jag lärde känna f.d. och nuvarande munkar har huvuddelen av mina informanter varit lekmän. De har dessutom huvudsakligen varit födda eller uppvuxna i exil. Även om jag mötte ett flertal nyanlända tibetanska ungdomar var det enbart med ett fåtal av dem jag fick en mer samtalspräglad relation. Dessa var yngre män som vistats i Indien under 2-4 år,¹⁹ och talade relativt god engelska. Ett ganska stort antal västerlänningar, både mer eller mindre bofasta och förbipasserande, har också bidragit till den bild jag skapat mig.

Jag har vid möten med dessa informanter inte använt mig av strukturerade intervjuer. Vid mitt första fältarbete gjorde jag ett fåtal intervjuer med bandspelare, vilket fick mig att inse att denna arbetsmetod vare sig var effektiv eller i mitt fall lämplig ur vetenskaplig synpunkt. Svaren blev de förväntade och officiella – i sig intressant men i längden tämligen förutsägbart. Jag var även närvarande vid ett par tillfällen då andra intervjuade mina tibetanska vänner med bandspelare, och de svar de gav på frågor om religionens betydelse, upplevelser i exil, etc., var formaliserade och i många fall onyanserade (därmed inte sagt att de var ”oäkta”). Jag har således utgått ifrån de informella samtal jag deltog i under mitt fältarbete och jag har i den mån det varit möjligt skrivit ner de samtal jag önskat behålla så ordagrant som möjligt. Jag använder sällan direkta citat; i de fall de förekommer har jag haft tillfälle att under tiden, eller strax därpå, skriva ned de aktuella samtalen. Även om ett eller annat ord kanske inte är medtaget är de på det stora hela säkra återgivelse. I övrigt är det ett slags kondenserad kunskap om dessa människor och uttrycken för deras upplevelser som utgör mitt grundläggande fältarbetsmaterial.

Jag studerade det tibetanska språket under mina fältarbeten, men kom aldrig att tala det särskilt väl. Jag använde mig följaktligen huvudsakligen av engelska, vilket var ett mindre problem än vad jag inledningsvis föreställde mig. Allt från tibetanska tidningar och tidskrifter till information från exilregeringen är publicerat på engelska. Även de tal Dalai Lama håller vid templet översätts simultant (vilket dock tar bort en del av hans skämtsamma poänger). När det gäller Dalai Lamas undervisning finns det likaså en översättare på plats, vilket faktiskt innebär att de västerlänningar som lyssnar på översättningen med hjälp av radio förstår mer än många tibetaner som lyssnar, då det språk som används vid religiös undervisning vanligtvis inte förstås av gemene man. Framförallt var de tibetaner jag umgicks med måna om att jag skulle förstå deras samtal och inledningsvis, i de fall de inte talade engelska, översatte någon så gott som alltid spontant. Att de var måna om min förståelse av samtalen gick i linje med deras önskan om att jag skulle skriva om deras situation. Det fanns en önskan om att jag skulle få veta så mycket som möjligt, och i slutändan att deras situation skulle bli känd och uppmärksammas – detta gäller både mina informanter och media i allmänhet.

Det historiska materialet om Tibet liksom material inifrån det samtida Tibet är baserat på sekundärlitteratur, i huvudsak publicerad i väst. Syftet har inte varit att ge en grundlig historisk redogörelse utan enbart att ge en bakgrund till dagens situation. Övrigt publicerat material som varit av stor betydelse är den tibetanska exilregeringens publikationer, skrivna för en engelskspråkig publik. En nyhetsförmedlare som förtjänar att nämnas är *World Tibet*

¹⁸ Mina främsta informanters flickvänner, pojkvänner, makar, släktingar, bekanta och vänner har således kommit att ingå i mitt empiriska material.

¹⁹ Trots att de vistats i exil under ett par år betraktade de sig själva, och blev betraktade av andra tibetaner, som nyanlända.

Network News som dagligen sammanställer de nyheter som publicerats om Tibet och skickar vidare genom e-post. För de tibetanska termerna har jag ofta haft stor glädje av Nitarthas översättningstjänst.²⁰

Buddhism som text

Att studera människors religiösa föreställningar kan i sig medföra etnografiska ”svårigheter”,²¹ men generellt sett har detta inte varit ett problem i min kontakt med tibetanska informanter. De delar fritt med sig av sina religiösa uppfattningar, och även om Dalai Lama hävdar det positiva i att stanna i sin egen kulturs religion, betraktar tibetanerna buddhismen som var mans rättighet – till och med som ett positivt inflytande på världen i stort. De är också vana vid att västerlänningar söker sig till deras exilbosättningar just för att få mer kunskap om deras religion; en hel del västerlänningar är också praktiserande buddhister. De anger även som ett av skälen till att giftermål mellan indier och tibetaner är ovanliga, att indierna vill att man ska dela religionstillhörighet, medan det för tibetanerna själva är av mindre betydelse.²² Vilken religion man tillhör betraktas som ett individuellt val, vägarna är många och religionstillhörighet, ur det perspektivet, obetydlig.

Däremot ansåg de flesta tibetaner att ett studium av deras privata religiösa föreställningar och betydelsen av den religiösa identiteten i ett nationellt strävande, inte var att studera den tibetanska buddhismen. De påpekade att studiet av religion innebar att studera religiösa texter, eller att samtala med religiösa specialister. Vidare ansåg de att deras egna religiösa kunskaper var ringa. Att jag var intresserad av deras åsikter möttes därför inte sällan med förvåning, och ibland även av ett ifrågasättande av min seriositet.

Att texter betraktas som auktoritativa kunskapsförmedlare²³ har framförallt varit märkbart i studiet av buddhism i väst. På sina håll är det fortfarande så att studiet av buddhism i hög utsträckning består i att översätta, jämföra och kommentera texter.²⁴

Genom att i väst²⁵ betrakta den ”egentliga” buddhismen som en religion förborgad i texter, har man inte haft ett direkt behov av de levande buddhisterna – tvärtom har de i många fall betraktats som en levande degenerering av den rena, textuella, buddhismen. Enbart i de fall deras uttalande överensstämmer med textuella motsvarigheter har deras röst blivit uppmärksammas.²⁶ Att religionen i dess ”rätta form” skulle finnas i de religiösa urkunderna, snarare än bland de troende, finner vi ursprunget till under 1800-talet. Enligt

²⁰ URL: www.nitartha.org/dictionary.html

²¹ Se exempelvis Volf (1994: 12) och Rabinow (1977) vars intresse för informanternas religiösa praktik skapade en viss misstänksamhet.

²² Det finns dock andra och möjligen mer betydelsefulla orsaker till att indier och tibetaner så sällan ingår äktenskap. De tibetanska ungdomarna hävdade ofta att det indiska samhället och kulturen var dem främmande, och att de hade mer gemensamt med västvärlden än sitt värdland.

²³ Jmf. Graham 1993: 9. Se även Wiktorin (2005) främst kapitel 2.

²⁴ Donald Lopez skriver 1995 angående *Buddhist Studies*: “That the translation of a single text remains a primary focus of the field and fundamental rite of passage in the writing of the dissertation suggests that the nineteenth-century vision of Buddhism as a collection of texts in the possession of the west is still very much present” (Lopez 1995b: 282; 279f.).

²⁵ I den diskussion som följer är det synen på buddhism i väst som beaktas. Det finns dock, som jag påpekade ovan, en likartad inställning bland de tibetaner jag mötte, dvs. att ett studium av buddhismen inte innebär att man studerar vare sig dess uttryck, eller lekmän och ”vanliga” munkars åsikter. De senare tillskrivs för övrigt inte per automatik en kunskap om buddhismen. En ung tibetan ansåg exempelvis inte att han hade några egentliga kunskaper om buddhismen, ”trots” att han levde i kloster i ca 6 år.

²⁶ Lopez 1995b: 279f.

Philip Almond²⁷ finns det två klart urskiljbara perioder i själva skapandet av "buddhism". Dels perioden 1800-1840 då buddhismen betraktades som en nutida men kulturellt och geografiskt främmande religion, dvs. existerande *nu och där*. Kunskapen om religionen kom genom missionärer, resande m.fl. som vistats på plats. Under de påföljande 25 åren, början av den viktoriaiska tiden, omvandlades buddhismen till att existera *här och då*. Genom översättandet av buddhistisk kanon kom buddhismen till väst i form av ett *textuellt då*.²⁸ "It had become a textual object, defined, classified, and interpreted through its own textuality" skriver Almond, och betonar att detta innebar att man även betraktade den nutida buddhismen genom dess texter, översatta och studerade i väst. "The essence of Buddhism came to be seen as expressed not 'out there' in the Orient, but in the West through the West's control of Buddhism's own textual past".²⁹ För att uttrycka det med Lopez ord betraktades de inhemska tolkarna som överflödiga i den stund texterna insamlats och översatts.³⁰

Genom den allt större textuella forskningen blev buddhism således mer en dåtida religion bunden till sina texter, än en nutida religion existerande främst i Asien. Dess orientaliska kontexter betraktades som manifestationer i varierande grad av renhet, inget av de samhällen som menade sig följa dharman (Buddhas lära) ansågs emellertid leva i enlighet med Buddhas ursprungliga lära.³¹ Genom denna dikotomi (kulturellt och socialt påverkat kontra textuellt rent) blev det också möjligt att välja det man ville behålla och det man ville ta bort.³²

Den tibetanska buddhismen som på senare tid blivit så omhuldad betraktades inledningsvis som den mest otäcka formen av avvikelser från Buddhas budskap – så degenererad att den inte ens benämndes buddhism, utan lamaism.³³ Enligt exempelvis Thomas Rhys Davids var den tidiga buddhismen den rena buddhismen; den tibetanska buddhismen förvrängd (*corrupt*); den tantriska buddhismen direkt "loathsome nauseous".³⁴ Även andra lät den tibetanska buddhismen stå som kontrast till den rena, obesudlade buddhismen, såsom representerad i Palikanon. *London Quarterly Review* skrev 1888-9 att: "Buddhist degeneracy touches its nadir in the prayer-wheels of Tibet ... We do not know another religion in the world which has undergone such deep debasement as is witnessed in the Buddhism of Central Asia".³⁵

²⁷ Almond 1988. Almonds studie behandlar den brittiska utvecklingen av synen på buddhism. Denna verkar emellertid kunna utgöra ett exempel på en mer generell trend i Europa vid denna tid. Se även Baumann 2001, Fronsald 1993: 483f, samt King 1999 (främst kapitel 7 s. 143-160), för en övergripande analys av den västerländska konstruktionen av buddhism.

²⁸ Almond 1988: 12f.

²⁹ Almond 1988: 13.

³⁰ Lopez 1995a: 5.

³¹ Almond 1988: 25; 111ff. Dawa Norbu, professor i *Central Asian Studies*, Delhi, uttrycker en liknande inställning då han skriver om de tibetanska nomaderna, att de, "...like most Tibetans, believed more in the mysteries and superstitions of neo-Buddhism than in the rational teachings of the Buddha" (1987: 32).

³² Almond 1988: 52f. Trots intresset för buddhismen och betraktandet av den som endast i jämförelse med kristendomen bristande i renhet (som lära) – den största och "renaste" av de östliga lärorna – var det försvinnande få som konverterade. Det var först under slutet av 1800-talet, som man möter egentliga konverteringar och då inom de mer excentriska andliga rörelserna (som Almond kallar dem), som exempelvis det Teosofiska Samfundet. Se även Baumann 2001: 5.

³³ Lopez 1995a: 7; 1995b: 252. Kineserna som betraktade Tibet som ett barbarernas land ansåg likaledes inte att den tibetanska religionen var buddhism, utan benämnde den *lama jiao*; ursprunget till vår term lamaism. Lopez 1995b: 267. För en mer utförlig översikt av termen lamaism se Lopez 1997 och 1998a.

³⁴ Rhys Davids citerad i Almond 1988: 95.

³⁵ LQR citerad i Almond 1988: 39. Ursprung betraktades av största vikt under den viktoriaiska tiden, och Almond anser att detta var grunden till att theravadabuddhismen kom att bli betraktad som den renaste formen av buddhism. Sanskrittexter och mahayanabuddhismen kom inte att bli "upptäckta" förrän under 1870-talet och betraktades som en senare, och därigenom mer kulturellt

Christmas Humphreys som grundade *Buddhist Society*, London, betonade att buddhismen redan var förvrängd då den anlände till Tibet, men att den därtill även inkorporerade drag av den ursprungliga religionen böen, ”a form of nature-worship with sacrifice to vaguely defined gods on the earth and sky”, och vars dominerande gestalt var shamanen. Då han under slutet av 1940-talet beskrev den tibetanska buddhismen och dess utveckling var det med viss ambivalens. Han konstaterade att

Lamaism, as the Buddhism of Tibet used to be called, is a mixture of the best and worst of Buddhism, and of much that lies between. At its best it is a noble part of the Mahayana – or a separate school within it – controlled by men of the highest calibre; at its worst Waddell might be right when he says that ‘Primitive Lamaism may be defined as a priestly mixture of Sivaite mysticism, magic and Indo-Tibetan demonolatry, overlaid by a thin varnish of Mahayana Buddhism’.³⁶

Även om den tibetanska buddhismen inledningsvis betraktades som ett exempel på en mer degenererad form av buddhism, kom den tibetanska kulturen vanligtvis att under 1900-talet framställas som tidlös och andlig i kontrast till en västerländsk modern och materialistisk kultur. Till skillnad från de övriga asiatiska länderna hade Tibet varken varit under kolonialt styre eller öppnat sina gränser för utländskt, framförallt västerländskt, inflytande. Om dess stängda dörrar mot omvärlden varit en orsak till fascination under den koloniala eran, betraktades de också alltmer som en garanti för att den tibetanska buddhismen utgjorde en mer autentisk variant än sina asiatiska grannars.

All of this meant that the Buddhism of Tibet was pure and this purity derived in large part from a connection with the origin that the Tibetans themselves often invoked. Like other Buddhist traditions, the Tibetans based claims to authority largely on lineage, and in their case, they claimed that the Buddhism taught in Tibet in 1959 could be traced backward in an unbroken line to the eleventh century, when the founders of the major Tibetan sects made the perilous journey to India to receive the dharma from the great masters of Bengal, Bihar, and Kashmir, who were themselves direct recipients of teachings that could be traced back to the Buddha himself.³⁷

Denna rena Buddhism, muntligt överförd från lärare till elev alltsedan Buddhas tid, hotades genom ockupationen av landet 1949.³⁸ Donald Lopez, idag professor i *Buddhist and Tibetan Studies*, skriver att det nästan var en apokalyptisk känsla som härskade på universiteten.³⁹ Tibetanaerna själva verkade varken villiga eller ens kapabla att bevara denna hotade kunskap. De tibetanaer som var kvar i Tibet levde under ett kommunistiskt styre, medan de i Indien var fullt sysselsatta med mer praktiska åtaganden. Och, fortsätter Lopez, som om detta inte var nog: ”the young Tibetans appeared to be losing interest in their

påverkad form av buddhism. Buddhismens essens stod att finna i Palikanon. Almond 1988: 95. I USA kom Mahayanabuddhismen inte att få större framgångar förrän efter 1920-talet, och då främst påverkat av D. T. Suzukis framgångar. Fronsdal 1993: 486.

³⁶ Humphreys 1990/1951: 189f. *Buddhist Society* som grundades 1926 hette tidigare *Buddhist Lodge*, tillhörande det Teosofiska Samfundet, och hade även ”absorberat”, som Fronsdal uttrycker det, *Buddhist Society of Great Britain and Ireland* som stängde 1924. Till skillnad från de båda tidigare inriktade sig *Buddhist Society* på alla former av buddhism, inte främst Theravadabuddhism. Fronsdal 1993: 485f.

³⁷ Lopez 1995b: 267.

³⁸ Även om man ibland talar om 1950 som året då den kinesiska ockupationen inleddes, anser tibetanaerna att den påbörjades 1949 då de kinesiska soldaterna började sina intrång i de östra delarna av landet.

³⁹ Lopez beskriver även hur han själv, som forskarstuderande i slutet av 1970-talet, upplevde en brådska att så fort som möjligt göra sig redo för att kunna medverka till bevarandet av den hotade tibetanska kulturen (1995b: 269; 271; 282). Jmf. Kvaerne 2001: 58, som, utifrån Lopez, anser att denna känsla präglad och möjligen fortsätter att prägla deras generation av forskare.

religion, seduced by materialism, nationalism, and rock music.”⁴⁰ Det var således han och hans kolleger som skulle, och ansåg sig kunna, axla ansvaret att bevara detta världsarv, bestående av en förmodat ren buddhism bevarad från västvärldens negativa inflytande.

Lopez påpekar att den forskning som idag görs bland tibetanska flyktingar utgör vad han betraktar som New Age-antropologi. Inte enbart porträtteras det gamla Tibet som ett idylliskt agrart samhälle: “but also a land of lamas, endowed with ancient, sometimes secret wisdom and ruled benevolently by a Buddha”. Han fortsätter med att påpeka att den tidlösa civilisation som anses utmärka Tibet innan 1959, utgör den norm med vilken man värderar de tibetaner som idag tillhör vår tid, vår värld.⁴¹ Eftersom den kunskap många forskare traditionellt sökt om den tibetanska buddhismen och kulturen är den orörda, ahistoriska kulturen, värderas även medlemmarna av den exiltibetanska kulturen utifrån en eventuell kunskap om, och tillhörighet med, den tibetanska ursprungskulturen. Tibetanernas flyktingstatus och historiska situation blir följaktligen ointressant i denna bemärkelse.⁴²

Detta skulle kunna förklara den relativa brist på forskning gjord i den tibetanska diasporan som inte koncentrerar sig på rekonstruktionsforskning eller ett studium som implicit anses överensstämma med en tibetansk buddhism sådan den ”var”, eller sådan den framkommer i texter. Oavsett förändringen i inställningen till landet och synen på dess specifika karaktär, har således studierna under lång tid huvudsakligen fokuserat på dess religiösa historia – inte sällan med en ahistorisk tendens - dess religiösa institutioner och urkunder, snarare än på den situation som råder både i exil och i Tibet idag. Det har emellertid, sedan Lopez skrev sin artikel, skett ett skifte i fokus där en samtida kontextualisering aktualiserats. Likaledes har förändringar inom de religiösa institutionerna och religiös praktik uppmärksammats.⁴³

Flyktingskap

And in the privacy of the universe of books, at an oak table groaning with ancient learning, they worked in joyful solitude, eternally alone except, on occasion, for the silent phantomlike figure of Virus Cama, sitting solemnly on a step stool in a corner.

One day, however, Sir Darius took off his half-rimmed spectacles, banged his fist on the table and shouted: “It isn’t enough.”

William Methwold looked up from his books, startled. What wasn’t enough? Could Sir Darius conceivably be tiring of this idyllic existence, which had given them both such pleasure? “P-perhaps you could reconsider your self-denying ordinance,” he stammered, “and we could have a game of squash. Mens sana, you know, in bally corpore sano.” Sir Darius made a dismissive noise. He was trembling on the edge of new knowledge, and this was no time for squash.

“Three functions aren’t enough,” he said feverishly. “There must be a fourth.”

“Can’t be,” said Methfold. “Those three concepts of old George’s fill out the insides of the whole social picture.”

⁴⁰ Lopez 1995b: 268.

⁴¹ Lopez 1995b: 284.

⁴² Lopez beskriver exempelvis hur hans informants (en lärd lama) situation som flykting, enbart innebar för honom själv en möjlighet att samla in den information han betraktade som tillhörande ett nu förlorat paradiset. Lopez 1995b: 288.

⁴³ Se exempelvis bidragen i Korom (red.) 1997a; 1997b, samt Ström 2001. Det är inte förrän under de senaste åren som man även har börjat kritiskt granska den bild av det tibetanska samhället som förs fram av den exiltibetanska regeringen. Se exempelvis Dodin och Räter (2001a) och främst bidragen av Huber och Barnett.

“Yes,” said Sir Darius. “But what about outsiders? What about all that which is beyond the pale, above the fray, beneath notice? What about outcasts, lepers, pariahs, exiles, enemies, spooks, paradoxes? What about those who are remote? Damn it,” and here he turned to face his silent child, sitting in the shadows of the room, “what about Virus?”

“I’m not sure I understand.” William Methwold was out of his depth.

“What about people who just don’t belong?”

“Where? Belong where?”

“Anywhere. To anything, to anyone. The psychically unattached. Comets travelling through space, staying free of all gravitational fields.”

“If there are people like that,” Methwold offered, “aren’t they, well, *rarae aves*? Few and far between? Does one really need a fourth concept to explain them? Aren’t they, well, like waste paper, and all the stuff one puts in the bin? Aren’t they simply surplus to requirements? Not wanted on the voyage? Don’t we just cross them off the list? Cut them? Blackball them out of the club?”

But Sir Darius Xerxes Cama wasn’t listening. He was standing at the great window of the library, staring out at the Arabian Sea. “The only people who see the whole picture,” he murmured, “are the ones who step out of the frame.”⁴⁴

Diskussionerna om hur vi representerar ”de Andra” har förts inom human- och samhällsvetenskaperna huvudsakligen sedan mitten av 1980-talet.⁴⁵ Detta har inneburit en ökad medvetenhet om hur de människor vi studerar bemästras av sina observatörer (i detta fall fältarbetaren) i den textualisering som av nödvändighet ska ske för att presentera vårt material och representera våra studieobjekt. Det har även inneburit att individens betydelse, forskarens position och förförståelse, syfte och motiv, har kommit att bli en alltmer medveten del av vår forskningsprocess.

Den homogena massa av människor som tidigare presenterades i monografier som exempel på Kulturer – enhetliga och möjliga att skärskåda – har fått ge plats åt en medvetenhet om studieobjektens mer komplexa, historiska och individuella utgångspunkter.⁴⁶ Den enhetliga Kulturen betraktas idag snarast som en litterär konstruktion skapad genom att undantagen redigerats bort, eller som Rushdies Methwold uttrycker det, förpassats till våra papperskorgar.⁴⁷

Om man generellt betraktar den ”nya världsordningen”⁴⁸ som bestående av heterogena och fragmentariserade samhällen utan definitiva gränser i en värld där subjekten – ”de

⁴⁴ Rushdie 2000: 44f.

⁴⁵ Enligt Mascia-Lees et al. (1993: 227) är insikterna som betraktades som nya och ”exalterande” för de ”postmoderna” antropologerna – att observation likväl som tolkning av andra kulturer påverkas av forskarens kulturella identitet och uttryckssätt; att kulturer består av omtvistade meningssystem; att språk och politik är oskiljaktiga; att konstruktionen av ”den Andra” är förenad med maktrelationer – insikter som grundligt utforskats inom den feministiska forskningen under de senaste 50 åren. Diskussionerna om kvinnan som ”den Andra” (Simone de Beauvoirs *Det andra könet* 2002/1949) utgjorde startskottet och författarna betraktar relationen mellan kvinnor och män som liknande relationen mellan de infödda och antropologen (”women are to men as natives are to anthropologists” 1993: 235).

⁴⁶ Exempel på hur överblicken tar bort individerna se exempelvis Jackson 1989: 8; Crapanzano 1986: 71; Atkinson 1990: 130; 133f.; Delaney 1991: 18f.

⁴⁷ Rushdie 2000: 44f. Se även Brady 1993: 252; Tylor 1986: 132.

⁴⁸ Kolonialismens sammanbrott under 50-talet betraktas av många antropologer (ex., Clifford 1988: 22; Geertz 1988: 131f; Ekströmer 1991: 34; Jackson 1989: 121) som brytpunkten för hegemonins sönderfall. Detta innebar att väst inte längre var ett *självklart* ekonomiskt och kulturellt centrum och att dess världsbild inte längre var den givna. Än mer betydelsefullt i detta sammanhang är att världssystemets aktörer inte längre lät sig definieras utefter dess ramar, vilket innebar ett ifrågasättande av den tidigare objektiva vetenskapsmannen. Den forna världsbilden ”krackelerade”, med Hastrups ord, vid denna tid (1992: 9).

Det finns varierande åsikter om hur vi terminologiskt ska benämna tiden efter kolonialismens sammanbrott, dock talar man ofta om en tid av post- tillstånd; post-kolonialism, post-modernism,

andra” – talar för sig själva,⁴⁹ gäller detta inte den omfattande mängd flyktingar som finns i världen. Denna kategori av världsbefolkningen som idag utgör uppskattningsvis 40 miljoner individer (se kapitel 4), diskuteras, anmärkningsvärt nog, fortfarande i hög utsträckning i generella ordalag. Under senare år har man alltmer uppmärksammat att representationen av flyktingar är tämligen oproblematisk, och att det individuella fått ge vika för det enhetliga och opersonliga.⁵⁰ Som ett slags symboler för sin situation blir de en bild av elände och hopplöshet, av förlust och umbäranden. De som besökt flyktingläger, receptionscentra, eller sett reportage på TV bär bilder av utsultna, desillusionerade människor som försöker få vatten och mat, tak över huvudet, kämpande för sin och sina barns mer omedelbara överlevnad. Deras tystnad i framställningar kan i viss mån förklaras genom att de utgör ett mer eller mindre akut praktiskt problem. Organisationer och regeringar agerar för att temporärt lösa frågan om vart de ska ta vägen, och hur de ska få den grundläggande hjälpen till överlevnad. Studier bedrivs inledningsvis främst av nationella och internationella organisationer, ofta i syfte att fastställa om de ”verkliga” är flyktingar, och i så fall vad de flytt ifrån.⁵¹

*But leave us
our dreams of the future
yet to come and our
visions of hope realization.*

*Do not tell us
'you are rootless,
far removed from the sacred
glory of your heritage...'*

*Leave us alone!
give us the chance to pursue
our own search for our
shores and shapes*

*Do not tell us
'your philosophy is thin
songs stale
and beliefs tainted.'*⁵²

Allt som oftast blir emellertid inte flyktingars⁵³ situation övergående, utan deras liv i exil fortgår och blir i överskådlig tid bestående. Trots detta finns det fortfarande en tendens

och efter 1989 post-kommunism, post-industrialism etc. Oavsett vad vi väljer att kalla detta fenomen skriver Ahmed och Shore, ”the point is that the cultural landscapes of the (post)modern world are changing, and our experience of ourselves – and of our societies – as unified and stable entities has become increasingly problematic” (1995: 14).

⁴⁹ Geertz 1988: 71; Ahmed och Shore 1995: 21; Clifford 1986: 9f.

⁵⁰ Se exempelvis Daniel and Knudsen 1995b: 3; Fisher 1995: 127; 130; 146; Knudsen 1995: 21; Malkki 1995: 234, se även Malkki 1997.

⁵¹ Dawa Norbu beskriver hur han och hans familj blev utfrågade av en journalist då de anlände till Indien från Tibet. Förutom att de misstänkte att journalisten kunde vara en kinesisk spion (med tanke på frågorna som enbart berörde de eventuella övergrepp de blivit utsatta för), beskriver Norbu med vilket obehag de insåg att deras redogörelse blev ifrågasatt (1987: 243). Utan att gå vidare in på frågan om tillitens betydelse i arbete med flyktingar, hänvisar jag intresserade läsare till artikelsamlingen *Mistrusting Refugees*, Daniel och Knudsen 1995a.

⁵² Dhondup 1979: 3f.

inom den akademiska världen att bedriva rekonstruktionsforskning. Detta gäller även tibetanerna där den tidigaste forskningen som bedrevs utifrån de tibetanska flyktingarna som anlände till Indien nästan uteslutande fokuserade på hur livet i Tibet tedde sig innan 1949. Man försökte rekonstruera det tibetanska samhället sådant det var innan Kinas ockupation; ett "orört" Tibet. De tibetanska flyktingarnas upplevelser som flyktingar var således inte intressanta, och tycks inte förrän på senare år ha blivit det. Det var exempelvis inte förrän på 1970-talet (om än i begränsad omfattning) som forskning bedrevs som fokuserade på det nutida exilsamhället och den anpassning som skedde utifrån dess rådande situation, till exempel genom Margaret Nowaks studier av bland annat det nya språkbruket bland ungdomar i exil.⁵⁴

Att flyktingar likaledes är osynliga i våra beskrivningar av nationer och nationalism anser antropologen Liisa Malkki (utifrån Turner) möjligen kan bero på deras "liminalitet", dvs. att de varken tillhör den nation de kommer ifrån eller den de anlant till.⁵⁵ "They are no longer unproblematically citizens or native informants" skriver Malkki.

They can no longer satisfy as 'representatives' of a particular local culture. One might say they have lost a kind of imagined cultural authority to stand for 'their kind' or for the imagined 'whole' of which they are or were a part.⁵⁶

Kulturbegreppet som sådant förefaller självklart referera till ett geografiskt territorium då det finns en stark tendens att tala om kultur i form av plats, eller till och med utifrån nationella gränser. Territoriet, Folket och Kulturen tycks sammanlänkade i ett förhållande där det ena förutsätter det andra.⁵⁷ Detta kan leda till – i positiv eller negativ bemärkelse – att man identifierar människor i termer av ett slags tidlös och oföränderlig ursprungskultur, oavsett om de någonsin tillhört den plats vi identifierar som tillhörig kulturen som sådan.⁵⁸ Även om en andragenerationens invandrare i Sverige är född, uppvuxen, utbildad etc. i Sverige betraktar vi honom eller henne som i grunden tillhörande en "annan" kultur. Ytterligare en konsekvens av denna sammanlänkning, som kan tyckas motsatt den förra är att flyktingarna – som inte längre kan betraktas som ett slags representanter för sin kultur då de inte längre befinner sig inom sin kulturs territoriella ramar – även tycks förlora en del av sin ursprungskultur vid själva gräns-överskridandet, samtidigt som de inte är tillhörande värdkulturen då de ej tillhör platsen som sådan. Den oönskade förlusten av ett hemland förmodas likaledes innebära ett lika oönskat brott i deras kulturella tillhörighet. Inte sällan betraktas de som fråntagna sin kultur, eller som i värdlandet "utsatta" för två sinsemellan uteslutande kulturer. Det tycks av den anledningen nästan förrädiskt enkelt att betrakta ett folk i exil som utan rötter, trots att de levt sina liv på en och samma plats. Utanför sin ursprungsnations territorium är det som om deras kultur, och de själva som individer, är

⁵³ Möjligen kan man hävda att den generation som följer på de "faktiska" flyktingarna inte är flyktingar *per se*, men enligt FNs definition kan man ändå klassa dem som sådana (se kapitel 3). De exiltibetanska ungdomarnas självbild är även starkt kopplad till deras flyktingstatus.

⁵⁴ Nowak 1984. Shakya 1994: 9. Venturino 1997: 101. Jmf. Voutira och Harrell-Bond 1995: 208f. Bland de tidiga studierna av de tibetanska exilsamhällena, se även Palakshappa 1978 och Saklani 1984.

⁵⁵ Hon anser likaledes att själva det faktum att man inte studerar dem som står utanför nationens ordning är ett misstag då, i Foucaults efterföljd och i Rushdies anda, man genom att studera dem som faller utanför ordningen, tydligare ser ordningen som sådan.

Man bör i min mening dock vara lite försiktig med att betona de utanförståendes mer klara bild av "verklighetens beskaffenhet". Vad man möjligen kan konstatera är att förlusten av ett givet, det vill säga i detta fall av sitt hemland, ger en särskild bild av betydelsen av detta hemland för individens egen identitet och känsla av tillhörighet.

⁵⁶ Malkki 1995: 7.

⁵⁷ Se exempelvis Gupta & Ferguson 1992 och Malkki 1992.

⁵⁸ Lavie och Swedenburg 1996: 3.

utan fast förankring.⁵⁹ Att vi betraktar flyktingar som identitetslösa, eller som lidande av identitetskonflikter, belyser således även det faktum att vi väljer att betrakta kulturer och kulturell identitet som förbehållet en klart specificerad plats, gärna identisk med en nationalstat.

Jag upplevde under tiden i Dharamsala att många tibetaner bekräftade eller till och med skapade sin kulturella och nationella identitet genom att bege sig i exil. Då jag ställde frågan om varför de lämnat Tibet svarade ett flertal unga tibetaner att de önskade lära sig mer om sin egen kultur, om vad det innebär att vara tibetan.⁶⁰ Även exilfödda tibetaner var väl medvetna om sin tibetanska nationella och kulturella identitet, oavsett de influenser som kom från omgivande samhälle, och oavsett om de ansåg sig i grunden ”passa in” på de utmärkande egenskaper som identifierats som ”den tibetanska kulturen”. Malkki betonar likaså att långt ifrån att förlora sin identitet, var det i lägren i Tanzania som de burundiska Hutuflyktingarna skapade den i form av en essentialiserad och kollektiv identitet.⁶¹

Den kollektiva identiteten

Innan jag går vidare skulle jag vilja beröra en terminologisk fråga som hastigast. Även om man skulle kunna använda sig av termen etnicitet i betydelsen en – uppfattad av sig själva och andra – kulturellt distinkt folkgrupp,⁶² har jag huvudsakligen valt att istället använda mig av termen kollektiv identitet.⁶³ Detta beror delvis på att etnicitet som begrepp lätt uppfattas entydigt och som härledande till ett biologiskt ursprung. Termen identitet har flera fördelar i detta sammanhang varav den främsta består i att den är relativt ”öppen”. I det tibetanska fallet finns det tre distinkta regionala eller kulturella sfärer, Kham, Amdo och Ü-Tsang.⁶⁴ Man skulle möjligen kunna hävda att de som är födda och uppvuxna i exil inte direkt tillhör någon av de tidigare distinkta folkgrupperna, utan är en alldeles egen grupp där västerländsk och indisk kultur starkt påverkat deras livsstil och språk.⁶⁵ Oavsett detta är man i förhållande till omvärlden helt enkelt ”tibetan”.⁶⁶ Enligt antropologen Margaret Nowak betonades under 1970-talet en ”pan-tibetansk” identitet i de tibetanska skolorna i

⁵⁹ Malkki 1995: 169f; 174; Brah 1996: 41f. Se även Eriksen 2004: 159ff. Som jag nämnde ovan är den motsatta konsekvensen benägenheten att göra en identifiering av individen utifrån en ursprungskultur, i vissa fall för att politiskt kunna motverka att dessa individer blir en del av ”vår” kultur. Se exempelvis Lavie och Swedenburg 1996.

⁶⁰ Jag kan dock även påpeka att det finns de tibetaner som är uppvuxna i Tibet, som anser att de i exil inte vet vad det innebär att vara tibetan. Som en nyanländ tibetan uttryckte det i en hetsig och bitvis aggressiv diskussion med en exiltibetan: ”ni pratar om elden, men har aldrig stuckit in handen i den”, och fortsatte med att påpeka att de exiltibetaner som var där inte visste vad det innebar att vara tibetan – de hade ju aldrig varit i Tibet – de ”bara pratade” om det.

⁶¹ Malkki 1995: 16.

⁶² Eriksen 1993: 4. Begreppet etnicitet är naturligtvis inte entydigt och forskare tillskriver det olika innebörder. För en kortfattad resumé se Eriksen 1996.

⁶³ Jag har i kapitel 7 emellertid valt att tala om etniska tillhörigheter, eller gränser, då jag diskuterar relationerna mellan indier och tibetaner.

⁶⁴ *Cholkha sum (chol kha gsum)*, de tre provinserna. Dessa distinktioner har spelat och spelar i viss mån fortfarande en roll inom det exiltibetanska samhället.

⁶⁵ Som jag tidigare nämnde finns det en förkärlek att identifiera kultur med plats och att betrakta exilsamhällen som starkt påverkade av externa influenser, och därigenom inte längre som ”rena” företrädare för sin kultur. Om man så önskar skulle man kunna argumentera för att de i exil födda tibetanerna har anammat mycket av omgivande kultur/er, inbegripande den västerländska, i så hög utsträckning att de inte längre tillhör en tibetansk kultur. Personligen anser jag att det skulle vara missledande att identifiera kulturell tillhörighet utifrån exempelvis musik- och klädsmaak, eller för all del ett religiöst beteende som man jämför med ett förmodat ”traditionellt korrekt” beteende, ofta baserat på ur väst sprungen litteratur i ämnet.

⁶⁶ Man skulle naturligtvis kunna som Goldstein-Kyaga (1987) hävda att detta utgör en etnicitet i sig, eller en etnisk identitet om man så önskar.

Indien, där de regionala skillnaderna som existerat i Tibet tonades ned. I textböckerna för de i andra klass fanns en sång som avslutades med följande:

These three regions are Tibetan.
These three types of people are Tibetan.
We are only one race.
The Universal Jewel for all Tibetan People
Is the Protective Lord, the Dalai Lama.⁶⁷

De regionala skillnader som fortsättningsvis existerar är huvudsakligen av intern betydelse, såtillvida att de skilda tillhörigheterna tonas ned till förmån för ett enhetligt uttryck. Detta innebär inte att regional tillhörighet saknar betydelse inom det exiltibetanska samhället. Tvärt om har jag upplevt att man ofta är mån om att berätta varifrån man själv, eller ens familj, geografiskt härstammar i Tibet. Det kan vidare spela en roll i de konflikter som existerar inom exilsamhället.⁶⁸

Fördelen med att huvudsakligen använda termen identitet är således att även om jag anser att man kan tala om *en* kollektiv identitet innebär detta inte att jag anser denna av nödvändighet behöver sammanfalla med andra identiteter som blir aktuella beroende av den nivå man studerar.⁶⁹ Ibland har man talat om ett slags etnicitetens cirklar för att komma åt detta problem; beroende av vem vi möter, och var mötet äger rum, identifierar vi oss exempelvis enligt familjebaserade, regionala, eller nationella tillhörigheter. Antropologen Thomas Hylland Eriksen anser att ett problem med att tala i termer av cirklar är att vi tillhör, eller anser oss tillhöra ”en mängd gemenskaper, som inte låter sig ordnas utanpå varandra”, och han hävdar fördelarna med att i stället använda fraktal geometri som utgångspunkt – där mängden och formen av tillhörighet är avhängigt betraktarens avstånd: ”Ju längre ner man går, desto fler grupper finns det. Resultatet beror på om man använder förstoringsglas eller kikare”⁷⁰

En av de mer citerade definitionerna av identitet inom diasporastudier lyder:

Identity is always mobile and processual, partly self-construction, partly categorization by others, partly a condition, a status, a label, a weapon, a shield, a fund of memories, et cetera. It is a creolized aggregate composed through bricolage.⁷¹

Tibetologen Steven Venturino är bitvis kritisk mot Malkkis definition då han anser att alltför lite hänsyn tas till betydelsen av den essentialiserade identiteten, i detta fall för det exiltibetanska samhället.⁷²

⁶⁷ Nowak 1984: 66. Nowaks översättning. Se även Nowak 1984: 88.

⁶⁸ Tenzin Tsundue, en tibetansk skribent och aktivist, anser i en essä (2004) att den unga generationen försöker ta sig förbi ”clannish groupism”, vilken bara leder till ”communal fundamentalism”; att den nya generationen har en ny identitet där de är kort och gott ”tibetaner”. De har lärt sig av problemen inom det tibetanska samhället skriver han, och vill inte ”carry the extra baggage of their regional and sectarian identities” vilka enbart leder till splittringar inom samhället. Jag upplevde emellertid, som jag nämnde ovan, att de flesta jag mötte tämligen omgående klargjorde varifrån de eller deras familj härstammade. Bland de exiltibetanska ungdomarna fanns det en mängd särskiljande faktorer; varifrån man kommer i Tibet, vilken familj man tillhör/tillhörde, om man är född i exil eller i Tibet, m.m. Dessa interna skillnader kommer att aktualiseras i kapitel 7. Jmf. Malkki 1995: 111; 310n8.

⁶⁹ Jag anser även att den medvetna kollektiva tibetanska identiteten skapats som en konsekvens av ockupationen 1949/50. Det är möjligen så att man generellt sett inte kan tala om en mer medveten kollektiv identitet – överskuggande tidigare skillnader baserade exempelvis på klass och genus – annat än som uppkommen som en reaktion på en situation då en kultur eller en livsstil hotats, eller upplevs som hotad. Burke 1992: 294.

⁷⁰ Eriksen 2004: 68; 71.

⁷¹ Malkki 1992: 37.

Jag kan förstå Venturinos invändning då den essentialiserade identiteten som utvecklas i exil kan vara av avgörande betydelse även för individer. Som forskare kan jag emellertid tycka att det är intressant att studera vilken kulturell praktik som blivit utvald framför andra. Det vill säga, *vilken* bild som kommer att bli förhärskande som tradition, eller får representera en specifik kultur,⁷³ samt i ett vidare perspektiv, se varför denna kommit att bli den dominerande på bekostnad av de drag som faller utanför den rådande diskursen. Som religionshistorikern Tord Olsson uttrycker det:

Bilden av det förflutna är i väsentliga avseenden en historisk konstruktion som avspeglar en samtid. Vår blicks insikt och blindhet begränsas av rörelserna hos strålkastarna som belyser några ställen i ett dimmigt förflutet och lämnar andra platser åt skuggorna.⁷⁴

Liknelsen med strålkastare är i detta sammanhang mycket lämplig; det som inte belyses existerar fortsättningsvis, om än för stunden i skuggorna. En ytterligare betoning Olsson gör i sitt resonemang om kulturell essens, är att denna essens må vara ett utslag av kulturell konstruktion såtillvida att den består av selektiva aspekter av historien, men den är likväl meningsbärande. Den essentialisering som sker i det exiltibetanska samhället är således långt ifrån enbart en yttre anpassning, utan innebär även att den skapar mening för det tibetanska folket.

Den tibetanska kollektiva identiteten, baserad på den tibetanska buddhismen, har en påtaglig politisk betydelse i det exiltibetanska (likväl som i det tibetanska⁷⁵) samhället. Det blir således även fruktbart att betrakta de religiösa uttrycken som ett uttryck för politisk protest. Hanna Havnevik antyder ett liknande resonemang då hon anser att valet att bli nunna i Tibet kan betraktas som ett sätt att betona sin tibetanska kulturella identitet. Anammandet av en traditionell tibetansk roll blir därigenom en markering av opposition mot de förhållande som råder i Tibet.⁷⁶ Genom den politiska betydelsen av den kollektiva identiteten kan likaledes det personliga bli underordnat det kollektiva. Avtar Brah uttrycker det på följande vis:

The *proclamation* of a specific collective identity is a *political* process as distinct from identity as a process *in* and *of* subjectivity. The political process of *proclaiming* a specific collective identity entails the *creation* of a collective identity out of the myriad college-like fragments of the mind. The process may well generate considerable psychic and emotional disjunction in the realm of subjectivity, even if it is empowering in terms of group politics.⁷⁷

Namgyal, en av de fåtal tibetaner jag mötte som öppet hävdade att han inte var troende, ansåg trots detta att det enda tibetanerna hade i form av en gemenskap var buddhismen och Dalai Lama.⁷⁸ Han ansåg att de spelade en avgörande politisk betydelse som enande faktor för det tibetanska folket både i exil, i Tibet av idag, samt i ett framtida Tibet. Att bibehålla sin religiösa tillhörighet som kollektiv skulle innebära att de överlevde som ”ett folk”. Att

⁷² Venturino 1997: 98. Ett av Malkkis senare arbeten (1995) fokuserar emellertid just på skapandet av en identitet i exil, och den essentialisering som sker.

⁷³ Brah 1996: 234. Jmf. Lavie och Swedenburg 1996: 11. Antropologen Pernille Gooch (1998: 9; 35) som följde van gujjarerna i Norra Indien under en längre tid, påpekade att det oftast är selektiva bilder som kommer att representera en kultur, och hon visar hur van gujjarerna ”hamnat” i en ekologisk rörelse där bilden de presenterar för världen är den rätta. De blir därigenom ett slags levande exempel; en ”naturens röst”.

⁷⁴ Olsson 1999: 152.

⁷⁵ Se exempelvis Schwartz 1994a och b; 1999.

⁷⁶ Havnevik 1994: 261ff.

⁷⁷ Brah 1996: 124. Se även Eriksen 2004: 157.

⁷⁸ Buddhismen var emellertid, enligt Namgyal, viktigare än Dalai Lamas person, även om han ansåg att Dalai Lama var mycket viktig för det internationella stödet.

beakta religionen och att följa Dalai Lama var för Namgyal således ett politiskt snarare än ett religiöst val. Vad som är viktigt att påpeka är att det fanns och finns tibetaner som inte tillhör buddhismen, utan är muslimer⁷⁹, kristna och inte minst tillhörande bönen, den senare betraktad som Tibets ursprungliga religion. Vidare finns det fyra olika skolor inom den tibetanska buddhismen, vars skillnader dock tonas ned för att kunna ge ett enhetligt intryck.⁸⁰ De regionala skillnaderna är som jag nämnde ovan även av betydelse, och framförallt en betydande del av ens individuella identitet.

Den kollektiva identiteten bland exiltibetaner är idag en markant religiös identitet. Den är emellertid inte – som jag kommer att visa i avhandlingen – given i sina uttryck, och dessutom klart påverkad av omvärldens föreställningar om Tibet och dess invånare, samt synen på vad som utgör gränserna för det ”andliga”.

* * *

Till skillnad från exempelvis det palestinska folket eller det burundiska, har det tibetanska folket under en relativt lång tid varit positivt mytomspunnet i väst. Tibet i sig tycks symbolisera en andlig tradition och kunskap som sedan länge gått förlorad i västvärlden.

Detta blir tydligt i nästkommande kapitel där de föreställningar om Tibet och tibetaner som under främst de senaste hundra åren varit förhärskande i väst exemplifieras med några inflytelserika företrädare.

⁷⁹ Enligt den japanske munken Kawagushi som runt sekelskiftet 18-1900 vistades i Lhasa, lär där ha funnits runt 300 muslimer i staden. Två moskéer, en tillhörande de kinesiska muslimerna, och en tillhörande de kashmiriska, ska ha funnits inom Lhasas gränser (Kawagushi 1995/1909: 562). Det är emellertid här en betoning av ett annat etniskt ursprung, och jag kan inte avgöra andelen muslimer bland de av tibetansk härkomst. Jag mötte själv enbart en tibetansk muslim i Dharamsala, en medelålders man som verkade inom CTA. Han var emellertid inte intresserad av att diskutera sin religionstillhörighet med mig.

⁸⁰ Jag vill dock poängtera att jag själv inte uppfattat att lekmännen vanligtvis fäster någon större vikt vid vilken skola de tillhör, om dom formellt tillhör någon. Jmf. Norbu, D. 1987: 60. Se emellertid kapitel 5 för en del av de konflikter som existerar mellan de olika skolorna och som även påverkar lekmännens praktik.

FÖRESTÄLLNINGAR OM TIBET⁸¹

Tibetans are unique on the planet in that their national life is wholly dedicated to Buddhism. For them the Dharma is all in all. Their culture was laboriously transformed over the thousand-year period from Srong btsan sgam po [Songtsen Gampo] (early seventh century) to the Great Fifth Dalai Lama (early seventeenth century) from a naturally ethnocentric, warlike, imperialistic national culture to a universally Buddhicized spiritual, peaceful culture. Essentially, they have been unilaterally disarmed for over 300 years. Their material development has been systematically neglected in favour of their spiritual development [...] The wheel was purposely never used for transport, but only for generating prayers... Their rulers have been spiritual lineages of wisdom and compassion, triumphing over dynastic blood lineages. [...] [Tibetan culture] may contain precious keys with which we can rediscover planetary equilibrium, restoring spiritual sanity to those maddened by extreme materialism. Its life and death is our life and death.⁸²

Det finns en uppsjö av föreställningar om Tibet, den ena mer fantastisk än den andra. De är präglade av allt från Madame Blavatskys idéer och Hollywoodproduktioner som *Kundun* och *7 år i Tibet*, till Dalai Lamas nutida gestalt. Även om man kan småle åt den leviterande munken i *Tintin i Tibet*, eller de grävande tibetanerna i filmen *7 år i Tibet* som vägrar att fortsätta arbeta då de riskerar skada maskar och andra smådjur, har de kommit att utgöra en del av en generell föreställning om Tibet i väst. Denna bild är emellertid långt ifrån betydelselös. Den romantiska bilden av den tibetanska kulturen har i hög utsträckning påverkat den riktning det tibetanska samhället tagit i exil, och den argumentation man använder sig av för att föra fram ett politiskt budskap. Även om litteraturen oftast utgår ifrån det geografiska Tibet innan 1959 och inte behandlar tibetaner i allmänhet eller i exil, är det dessa föreställningar om, eller bilder av, Tibet som används för att påvisa betydelsen av den tibetanska kulturens överlevnad.⁸³

Jag vill emellertid påpeka att även om jag av naturliga skäl koncentrerar mig på de föreställningar som finns om Tibet, och påvisar betydelsen exempelvis inom New Age, är Tibet enbart en del av de traditioner som används för att göra vissa praktiker legitima.⁸⁴ Det

⁸¹ Delar av *Föreställningar om Tibet* skrevs innan jag tagit del av den litteratur som idag behandlar dessa aspekter av synen på Tibet. Det exiltibetanska samhället i sin samtida form har under framförallt de senaste 10 åren blivit föremål för intressanta och välbehövlige studier. Det är följaktligen idag tämligen vedertaget att den romantiska och religiöst präglade bilden av Tibet bidragit till det samhälle som växer fram i exil. Jag finner det emellertid motiverat att för en vidare läsekrets behålla kapitlet i den form det har idag.

⁸² Thurman "An Overview of Tibetan Culture". Publicerad på den amerikanska hemsidan (*The Office of Tibet, New York*) för den tibetanska exilregeringen.

⁸³ Romantisering av "ursprungsbefolkningar" är ett tämligen vanligt fenomen. Hos exempelvis de nordamerikanska indianerna, eller de nordindiska van gujjarerna, har betoningen legat på deras förmåga att leva i enlighet med naturen. Konsekvenserna av dessa synsätt blir inte sällan att de anses äga kunskaper som gått oss i väst förlorade. För en diskussion av synen på mi'kmaqindianer i Kanada, och deras relation till de bilder som skapats i väst, se Hornborg 2001. För van gujjarerna som ett slags "naturens röst" se Gooch 1998. Se även Skånby (2005) som i *Den mystiske indianen* behandlar uppkomsten av neo-shamanism och populärkulturens syn på den "ädle vilden".

⁸⁴ Se exempelvis Hammer 2001 för en översikt av de olika traditioner som används inom teosofin och New Age.

mest utmärkande med föreställningarna om Tibet kan möjligen sägas vara det faktum att de fortgår, att den andliga kulturen och de andliga ”gåvorna” i många fall inte anses tillhöra det förflutna, trots mötet med den exiltibetanska kulturen.⁸⁵

Den tibetanska kulturen betraktas sedan länge som en i huvudsak religiös kultur och föreställningen om att det i Tibet finns kunskaper som gått världen i övrigt förlorad är ett implicit eller explicit tema i den litteratur jag kommer att beröra nedan. Att jag har valt att betrakta dessa bilder av den tibetanska kulturen som föreställningar, betyder inte att denna bild inte är förankrad hos tibetaner eller att de uppgifter som eventuellt ligger till grund för dessa föreställningar är ”falska” – det betyder enbart att det är en selektiv bild av den tibetanska kulturen som framhävts och fortsättningsvis framhävs. I väst kan användandet av dessa föreställningar både utgöra en form av kulturkritik och uttrycka ett intresse för den tibetanska buddhismen eller kulturen. Bland tibetaner kan de användas för att betona betydelsen av den tibetanska kulturens överlevnad.

I detta kapitel behandlar jag en begränsad del av den litteratur som skrivits om Tibet och som kommit att bli en tämligen etablerad grund för föreställningar om landet och dess invånare. Efter en allmän inledning där jag berör författare och forskare som verkade under 16-1800-talen, går jag närmare in på Madame Blavatsky som har spelat en avgörande roll för den status Tibet fått inom New Age-rörelsen.⁸⁶ Därpå följer ett antal författare, däribland Alexandra David-Néel och Anagarika Govinda, vars böcker läses än idag och som bygger på faktiska vistelser i Tibet och ett mer ingående studium av den tibetanska buddhismen. Jag avslutar denna litterära exposé med bland andra Lobsang Rampa, som kan fungera som exempel på mer populär och fiktiv litteratur där man i Blavatskys anda betraktar Tibet som en plats där människor äger insikt och kunskap om en ursprunglig visdom. Jag har medvetet fokuserat på den litteratur som är tillgänglig i väst, då det exiltibetanska samhället främst vänder sig till väst för att skapa ett politiskt stöd.⁸⁷

DEN BUDDHISTISKA KULTUREN

I betraktandet av Tibet har man huvudsakligen lagt tonvikten på landets religiositet – oavsett om man valt att betona de positiva eller negativa effekterna av denna religiositet för landets styrelseskick och invånare – mycket på bekostnad av andra kulturella aspekter.⁸⁸ Detta gäller både akademisk och annan litteratur. Exempelvis Karl Springer, som på 1970-talet deltog i ett symposium om den tibetanska traditionens vara och framtid, skriver uttryckligen att frågan om huruvida den tibetanska traditionen är levande i praktiken innebär en fråga om den tibetanska *buddhistiska* traditionen är levande. ”We cannot really

⁸⁵ Jmf. Klieger 1997.

⁸⁶ Det var emellertid långt ifrån så att Tibet blev den främsta av traditioner inom teosofin, trots dess allt större plats i Madame Blavatskys senare produktion. Se Hammer 2001: 59; 132.

⁸⁷ Den japanske munken Ekai Kawaguchis bok *Three Years in Tibet* publicerades under början av 1900-talet och tillhör en av de få asiatiska skildringar som getts ut på engelska. Kawaguchi, som var god vän med Blavatskys lärjunge Annie Besant, blev av henne övertygad om värdet av en översättning, vilket är anledningen till att den idag föreligger även på engelska (Kawaguchi 1995/1909: vii). För en annan dimension av Kawaguchi – som deltagare i ”the great game” – se Shakabpa 1967: 203; 219.

⁸⁸ Dodin och Räther 2001b: 402ff. Det finns naturligtvis undantag, exempelvis Sven Hedin var mer intresserad av Tibets geografiska hemligheter än dess mänskliga och förefaller i största allmänhet inte betrakta folket annat än som ett störande inslag på sin resa. Hans lust att bege sig till Lhasa under sin expedition till Tibet i början av 1900-talet motiveras av äventyrslystnad. Som han själv uttrycker det: ”Det var väl vilden eller den forne vikingen som vaknade i mig, jag längtade oemotståndligt efter ett äfventyr [...] Det kanske är ett stort fel hos mig, men jag kan icke hjälpa att jag njuter mer af en prekär och farlig situation än af en lugn och säker” (Hedin 1904: 262).

talk about it [Tibetan Tradition] other than in terms of the Tibetan Buddhist Tradition.”⁸⁹

Längre fram i artikeln skriver han:

It is difficult, no doubt, for us Westerners to comprehend a culture based equally on the experience and study of the Buddhist tradition as well as the physical necessities of survival. But clearly Tibetan society was concerned as much with personal involvement in that tradition as it was with food, shelter and so on.⁹⁰

Det har således även efter ockupationen 1949 funnits en föreställning om att Tibets invånare är lika sysselsatta med sin religion som de är med sin fysiska överlevnad. Den buddhistiska traditionen som Springer och många med honom betraktar som den tibetanska kulturen *per se*, innebär likaledes att värdet av andra kulturella aspekter eller tibetaner av andra trostillhörigheter är av mindre, om ens något, intresse. Konsekvenserna av en fokusering på den tibetanska buddhismen är att frågan om Tibets självständighet blir av underordnad betydelse. Så länge den tibetanska buddhistiska traditionen kan överleva utanför sitt ursprungsland, vilket den visat sig kunna göra, försvinner själva anledningen till att stödja en strävan efter nationell självständighet.

Jag behandlar inte bönreligionen i detta arbete då det generellt sett är den tibetanska buddhismen som anses göra den tibetanska kulturen unik. Bön, den religion som betraktas som Tibets inhemska religion, brukar ibland nämnas som en av de 5 skolorna i Tibet, och betraktas ibland som en form av buddhism.⁹¹ Just denna aspekt illustreras i viss mån genom att man vanligtvis inte ägnar religionen bön någon större uppmärksamhet.⁹² I de fall man ägnar den mer än ett par rader där man påpekar dess status som Tibets ursprungliga religion av mer shamanistisk karaktär, är beskrivningarna som regel enbart på ett fåtal sidor, där man dessutom påpekar dess alltmer buddhistiska utformning. Keith Dowman, i en översikt av det ”heliga” Tibet, behandlar exempelvis bön på 6 av dryga 300 sidor, och då i följande, tämligen typiska, ordalag:

In early historical times Bon was Black Bon, a barbaric shamanism. [...] These days, apart from enclaves in the Nepali Himalayas, Black Bon has become New Bon, a doctrine that has assimilated elements of all the Buddhist orders until its ritual and meditative practices have become superficially indistinguishable from Buddhist practice.⁹³

När Fosco Maraini⁹⁴ skildrar sin egen föreställning av bön, beskriver han bönpos som ett slags ”... Asiens ockulta och demonologiska etrusker!”⁹⁵ och fortsätter längre fram med att konstatera att han till sin besvikelse fann deras tempel och gudabilder liknande de buddhistiska:

Jag hade hoppats, visserligen svagt och utan att ha hört eller läst någonting som skulle ha rättfärdigat min förhoppning, att Bonreligionen skulle ha utvecklat åtminstone något – om också elementärt – självständigt konstnärligt uttryck, men jag blev alltigenom besviken.⁹⁶

⁸⁹ Springer 1976: 75.

⁹⁰ Springer 1976: 79. Detta citat kan jämföras med professor Thurmans som inleder kapitlet.

⁹¹ Oavsett dess eventuella likheter eller skillnader anser de sig inte vara buddhister, utan bönpo. Då det gäller information om bön hänvisar jag till Karmay (1972) och framförallt den norske professorn Per Kvaerne, en av de främsta experterna inom området. För en översikt av synen på bön i väst se Kvaerne 2001.

⁹² Barnett 2001: 281. Dodin och Räther 2001b: 395.

⁹³ Dowman 1998: 59.

⁹⁴ Maraini deltog i Guiseppes expedition till Tibet på 1940-talet.

⁹⁵ Maraini 1955: 166.

⁹⁶ Maraini 1955: 167.

Han kontrasterar också sin (bönpo) guide med de buddhistiska lamorna: ”Han talade till mig med beskyddande överlägsenhet och illa dolt förakt, ett ställningstagande som jag sällan har lagt märke till hos lamorna.”⁹⁷ Det är följaktligen oftast buddhismen som åsyftas då man diskuterar tibetansk religion, och i de fall bönreligionen nämns är det i svagt nedlåtande termer. Som Dowman uttrycker det, än en gång i tämligen typiska ordalag: “The sacred life of Tibet takes place in the sacred space of Tibetan Buddhism.”⁹⁸

Tibets geografiska och i övrigt självpåtagna isolering från omvärlden har av många betraktats som en av de främsta anledningarna till att det skapats myter och fantasifulla föreställningar om landet.

The most alluring thing that can be apprehended by the human spirit is the image that appears at the furthest point on the visible horizon. In any realm of knowledge or experience, it is the thing you know the least about, but which troubles you the most. Yet if you ever saw it clearly, in focus, up close, it would melt away into oblivion. It has no tangible substance; but it flickers with tempting signals of ultimate meaning: some glimpse of the beyond, or some insight into the riddle of the self. [...] There is nowhere on earth that comes closer to providing a physical analogue to this essential remoteness than Tibet. No one nowadays would dispute what Tibet has come to stand for in the western imagination. Its geography of mountains and monasteries symbolizes not only spiritual fulfillment, but the necessary remoteness and inaccessibility, the virtual impossibility of that fulfillment. Tibet is now a destination of post-Christian pilgrimage, a Mecca for the children of Freud and Jung, and the Dalai Lama is arguably more successful as a religious leader to people in the west than as the leader of a national liberation movement in his tormented homeland.⁹⁹

Jamyang Norbu skriver att turism och allmän tillgänglighet av religiös undervisning etc., borde ha inneburit att “...the ’Rampanesque’ fantasies of Tibet would have been replaced by a more down-to-earth appreciation of the country and its problems”. Han fortsätter med att konstatera att detta emellertid inte är fallet:

...an examination of the many new travel books on Tibet and the New Age works on Tibetan religion and ‘culture’ (most with introductions by the Dalai Lama) leaves one with the uncomfortable feeling that nothing substantial has changed in the West’s perception of Tibet since the days when books such as James Hilton’s *Lost Horizon* and Lobsang Rampa’s *The Third Eye* constituted the bulk of available literature on Tibet.¹⁰⁰

Även om Tibet som Shangri-la tycks ha kommit för att stanna¹⁰¹ – trots dess numera allt större tillgänglighet – betraktades landet och dess invånare inledningsvis med större ambivalens. De negativa bilderna av Tibet rörde ofta den religiösa makten, den påvliga makt Dalai Lamorna tycktes inneha, samt rikedomarna och det faktiska maktutövandet inom de religiösa institutionerna som många ansåg innebar ett slags ”feodalt helvete” för de vanliga invånarna.¹⁰² Under mitten och slutet av 1800-talet betraktades den tibetanska buddhismen och det teokratiska system som inrymdes i termen lamaism som höjden av

⁹⁷ Maraini 1955: 167.

⁹⁸ Dowman 1998: ix.

⁹⁹ Fox 2001: 44.

¹⁰⁰ Norbu, J. 2001: 373f.

¹⁰¹ Därmed inte sagt att all nutida media, litteratur, film etc., är entydigt positiv till Tibet, men de mer negativa skildringarna har inte haft någon starkare genomslagskraft i väst (se exempelvis Bishop 2001). I Sverige har exempelvis Tore Zetterholm (1981) skrivit en bok som betonar de negativa och feodala aspekterna av Tibets tidigare styre, och kan sägas vara ”prokinesisk”. För synen på Tibet (i USA) i relation till politiska frågor och relationerna till Ryssland/Sovjet, Storbritannien, Kina m.fl. länder, se Millers (1988) kortfattade översikt av artiklarna om, eller hänvisningarna till, Tibet i *New York Times* 1858-1938.

¹⁰² Dodin och Räther 2001b.

degenererad buddhism för många författare och forskare. Denna kritik – som ofta jämförde katolicismen med den tibetanska buddhismen, och protestantismen med den theravadiska traditionen – kom sedermera att ge plats åt en alltmer positiv skildring av samma system. Denna förändring sammanföll med att det tidigare kritiserade tibetanska klosterväsendet snarast blev ett offer i samband med ockupationen av landet 1949.¹⁰³ Sedan 1960-talet har det teokratiska styrets auktoritet omvandlats till en ”religion i fara”, och landets religiösa specialister, eller dess invånare i största allmänhet, ses som bärare av en förmodat dold och andlig kunskap. Tibet framställs som en plats där människor strävar efter andlig, snarare än materiell, kunskap och avhåller sig från att bruka våld mot andra levande varelser, allt i enlighet med den buddhistiska läran. Landet har blivit ett Shangri-la – bortom tid och rum¹⁰⁴ – där man lever i harmoni med både natur och ande.¹⁰⁵

Men innan jag ser närmare på 1900-talet tänkte jag börja med det än tidigare betraktandet av Tibet. Tibet betraktades redan på 1700-talet som – möjligen i kraft av sitt isolerade läge – möjlig ursprungsort, eller väg till, både det ungerska språket och Guds eget språk, *logos*.

Från de Andrade till de Körös

Det var först med jesuiten António de Andrade och hans *The New Discoveries of the Great Cathay or of the Tibetan Kingdom* 1626 som mer substantiella referenser till Tibet gjordes. Han var en av de första européerna som vistades i landet, och han beskrev dess invånare som ett pietetsfullt folk: ”The lamas seem to me a very gentle people. One scarcely hears a rude word even from a layman” som han uttryckte det.¹⁰⁶ Den italienske jesuiten Ippolito Desideri (1684-1733) sökte sig likaledes till Tibet och kom att skriva ett omfattande arbete: *Relazione e notizie storiche del Thibet e memorie de' viaggi e missioni ivi fatte* (1712-13). Rudolf Kaschewsky betraktar Desideri som den första tibetologen; den första som förde en dialog med de tibetanska buddhisterna, om än i syfte att omvända dem.¹⁰⁷

Ytterligare ett arbete som specifikt behandlade Tibet var *Alphabetum Tibetanum* (1763) av den augustinske munken Antonius Georgius vars syfte var att beskriva, förutom språket, landets historia och myter.¹⁰⁸ *Alphabetum Tibetanum* var även den bok som sattes i Csoma de Körös hand 1822 av William Moorcroft (som arbetade åt brittena) med uppmaningen att han skulle göra ett bättre arbete. Csoma de Körös, vanligtvis betraktad som Tibetologins fader,¹⁰⁹ föddes 1784 som Körösi Csoma Sándor i Transylvanien – då en provins i Ungern (sedan 1920 en del av Rumänien). Om de tidigare besökarna till de

¹⁰³ Bishop 2001: 217.

¹⁰⁴ Bishop (2000: 145) betraktar Tibet i västerländsk föreställning som ett samhälle utanför både tid och rum, ett slags limbo.

¹⁰⁵ Även i Kina har Tibet idag kommit att framstå som ett exotiskt resmål. Se exempelvis Shakya (2001: ix) som skriver att: ”China now promotes Tibet as an exotic holiday destination, appropriating the Shangri-la imagery familiar to Western readers of James Hilton’s *Lost Horizon*, Lobsang Rampa’s *Third Eye* [...] Hip Chinese stockbrokers go to Lhasa for vacation, young Chinese artists and intellectuals go to Tibet to find inspiration and adventure, to break free from family ties, and to discover themselves in the same way as the Western hippies who travelled to India in the 1960s”. Se även Barnett 2001: 272; 306n7.

¹⁰⁶ de Andrade i Kaschewsky 2001: 3; 5. Se även Kaschewsky för en översikt av tidiga referenser till Tibet.

¹⁰⁷ Desideri skrev en hel del under sin tid i Tibet, både brev och betraktelser av mer allmänt slag, och hans publikation anses vara en av de första egentliga skildringarna inifrån Tibet. Se Hosten (1998) som sammanställt bland annat de brev Desideri skickade från Indien och Tibet under början av 1700-talet.

¹⁰⁸ Kaschewsky 2001: 14f.

¹⁰⁹ Se exempelvis Lopez 1995b: 258; Dodin & Räther 2001b: 392; Fox 2001: 8.

tibetanska kulturområdena främst bestod av missionärer i syfte att omvända ett folk vars läror i bästa fall kunde kallas missledande,¹¹⁰ var de Körös främsta anledning att bege sig till Centralasien sökandet efter sitt eget ursprung. Under de Körös uppväxt växte det fram en rörelse för att befria Ungern från den österrikiska överhögheten som yttrade sig i att man försökte återuppliva den ungerska kulturen och språket. En av de viktigaste frågorna att besvara var den om det ungerska folkets härstamning. Då de inte delade språklig tillhörighet med övriga Europa, ansågs deras ursprung ligga utanför Europas gränser. Teorin att de finska och ungerska språken skulle vara besläktade avfärdades till förmån för teorier om att det ungerska folket kom från de centralasiatiska områdena. Att finna det folk från vilket ungrarna härstammade blev ett livsmål för de Körös, och var anledningen till att han sökte sig till de tibetanska kulturområdena i Himalaya.¹¹¹

Alphabetum Tibetanum var den enda källan till det tibetanska språket under denna tid, och inte speciellt tillförlitlig. Moorcroft föreslog att Csoma de Körös, med sina gedigna lingvistiska kunskaper,¹¹² skulle ta sig an uppgiften att för brittisk räkning sammanställa ett lexikon och en fullständig grammatik över det tibetanska språket. de Körös motiverade själv sitt beslut med att det möjligen kunde innebära att han fann referenser till sina ungerska förfäder i de tibetanska texterna.

Csoma de Körös studerade tibetanska under flera år i Ladakh, bland annat med hjälp av laman Sangye Phuntsog, och färdigställde 1834 sitt arbete i två volymer: *Essay towards a dictionary, Tibetan and English. Prepared, with the assistance of Bandé Sangs-rGyas Phun-tshogs, a learned lama of Zangskár, by Alexander Csoma de Körös. Siculo-Hungarian of Transylvania. During a residence at Kanam, in the Himálaya mountains, on the confines of India and Tibet. 1827-1830.* De Körös hann aldrig fullfölja sina planer att söka det ungerska folkets ursprung, utan avled 1842 i närheten av Darjeeling, efter att ha påbörjat en resa till Lhasa och ökenområdena i västra Kina. Hans lingvistiska arbete kom emellertid att få stor betydelse för den tibetologiska forskningen och dess fokus på att försöka finna de mest ursprungliga buddhistiska skrifterna, som ansågs ha bevarats genom översättningarna som gjorts från sanskrit till tibetanska.¹¹³

Swedenborg: Nordens Buddha

Om Csoma de Körös begav sig till Asien för att söka sitt eget folks ursprung, var det själva kunskapens källa eller den fullständiga kunskapen – *Logos*¹¹⁴ – som fick Emanuel

¹¹⁰ Se Bray 2001 för en översikt av de missionärer som ovilligt verkade i Tibets ytterområde, och deras mer eller mindre lyckade försök att ta sig in i landet.

¹¹¹ Fox 2001: 18ff. Se även Kaschewsky 2001: 19.

¹¹² Han lär ha behärskat i varierande grad 13 olika språk, inkluderande latin, grekiska, hebreiska, franska, tyska, rumänska, turkiska, arabiska och persiska.

¹¹³ De tibetanska översättningarna anses vara mer bokstavstroga och därigenom mer tillförlitliga i jämförelse med exempelvis de kinesiska.

¹¹⁴ Om Adam innan syndafallet ansågs vara Guds perfekta avbild, kom människans själ efter syndafallet (*deformatio*) att bli en förvrängd version av Ordet (*Verbum Vetustum*, det "uråldriga" Ordet – *Logos* – är den odelade och fullständiga kunskapen; Guds tankar och principer och själva grunden för skapelsen), vilket föranledde ett sökande efter den en gång förlorade kunskapen. Sökandet efter Ordet kunde ta sig olika uttryck, exempelvis genom den egna själen inom mysticismen, eller genom texten inom Kabbalah. Ett uttryck för *deformatio* är det diskursiva tänkandet. Innan fallet ansågs människan äga en intuitiv och omedelbar kunskap om helheten. Det diskursiva tänkandet är således en förvrängd version av Guds tänkande. Bibeln är även den ett uttryck för ett diskursivt tänkande, där olika metaforiska plan måste analyseras för att kunna nå fram till Ordet.

Att människans tänkande är en förvrängd bild av Guds tänkande tillhör en ortodox kristen tradition där teologins yttersta mål är att leda människan till *reformatio*, dvs. ett återställande av

Swedenborg (1688-1772), "Nordens Buddha",¹¹⁵ att 100 år tidigare blicka österut. Swedenborg, "[d]enne både geniale och måttfulle riksdagsledamot och vetenskapsman",¹¹⁶ som blivit kallad allt från galning till universalsnille, skrev 1766 i *Apokalypsis Revelata* att denna kunskap, det äldsta (eller uråldriga) Ordet – *Verbum Vetustum* – stod att finna i Fjärran Östern, bevarat bland det Stora Tartariets folk. "I den andliga världen har jag talat med andar och änglar som var därifrån" skriver Swedenborg,

och de sade mig att de äger Ordet och att de ägt det sedan äldsta tider; att de enligt detta förrättar sin gudstjänst och att detta Ord består av idel motsvarigheter.¹¹⁷

Även om August Strindberg med flera under senare delen av 1800-talet identifierade Stora Tartariet med Tibet, inbegrep denna term på Swedenborgs tid i stort de centralasiatiska länderna Manchuriet, Mongoliet och Tibet.¹¹⁸ Teorin om det Stora Tartariets folk som bevarare av det äldsta Ordet förebådade i viss mån den fascination för Centralasien som blev förhärskande under senare delen av 1800-talet, och som i många fall satte Tibet som centrum i en teori om den uråldriga kunskapens samtida källa. Att anse, som Swedenborg, att Ordet fanns bevarat bland det stora Tartariets folk implicerar att detta folk likaså ägde en kunskapens och själens renhet. Det var i denna mening, men utan de strängt kristna kopplingarna, som teosofins företrädare kom att betrakta vissa delar av det tibetanska folket: som ett folk med en andlig renhet förlorad i väst.

Madame Blavatsky tog till sig Swedenborgs teorier vilket framgår av de avslutande styckena i hennes monumentala verk *Den hemliga läran*. Där skriver hon:

Den visdomens nyckel, som upplåter de massiva portar, vilka leda till de innersta helgedomarnas hemligheter, ligger dold i naturens sköte och kan endast där sökas och finnas, och detta sköte är beläget i de länder, som blivit påpekade av det förflutna århundradets store siare, Emanuel Swedenborg.¹¹⁹

människans likhet med Gud. Swedenborgs teorier är således i stort, förutom tanken att Ordet på något vis fanns bevarat bland ett samtida folk, tillhörande en gängse teologisk diskurs. Håkansson 2001: 84-96; 129-138.

¹¹⁵ Så kallad av Balzac i *Louis Lambert* (1832) (Hallengren 1997: 26). Det kan nämnas att det fanns ett Buddhistiskt Swedenborgianskt Brödraskap, och att Pilangi Dasa (1849-1931) (Herman Vetterling innan han konverterade till buddhismen 1884) ansåg Swedenborg vara i grunden, "i hjärtat", buddhist. Pilangi Dasa skrev även boken *Swedenborg the Buddhist or The Higher Swedenborgianism Its Secrets and Thibetan Origin* 1887, utgiven av "the Buddhistic Swedenborgian Brotherhood" (Korom 2001: 171).

¹¹⁶ Hallengren 1997: xi.

¹¹⁷ Swedenborg citerad i Hallengren 1997: 28.

¹¹⁸ Vad som enligt Anders Hallengren (1997: 30) skulle kunna tala för att Swedenborg menar just Tibet är utsagan att tartarerna "återfinns i sydöstra väderstreck och är skilda från andra genom att de bor i ett högre beläget område, och inte insläpper några från den kristna världen, och om några kommer in, släpps de aldrig ut", medan uttalandet att man finner tigrar och lejon i dess skogar, talar emot Tibet som geografisk plats.

¹¹⁹ Blavatsky 1966b/1909: 872. Jmf. Blavatsky 1888b: 797.

Blavatsky nämner Swedenborg vid ett flertal tillfällen i *Den hemliga läran*. Hon betraktar honom som en man "med stor medfödd förmåga av inre skådande", om än inte initierad (1966b/1909: 769). Bland annat skriver hon: "Att Swedenborg, som ej rimligtvis kunde hava känt något om buddhismens esoteriska idéer, verkligen i sitt allmänna åskådningssätt självständigt närmade sig den ockulta läran..." (Blavatsky 1966a/1909: 142 n. 167). Hon anser dock att han i vissa fall även bidragit med oriktiga läror, se ex. Blavatsky 1966b/1909: 767.

MADAME BLAVATSKY OCH TEOSOFERNA

Den från adeln ättade Helena Petrovna Blavatsky föddes 1831 i Ryssland, nuvarande Ukraina. Enligt Katherine Tingley, som skrivit förordet till Point Loma-utgåvan av *Den hemliga läran* (1909), var ”den lilla” Helena Petrovna ”ett egendomligt barn, som älskade de stora skogarnas enslighet och stod på förtrolig fot med vilda fåglar och andra djur. Alltifrån spädate år drevs hon av sitt varma hjärtas medkänsla att hjälpa, varhelst hon mötte lidande och sorg.”¹²⁰

1849, endast 17 år gammal, gifter sig Helena Petrovna med Nikifor Vassilyevich Blavatsky, 40 år gammal. Äktenskapet blev dock inte långvarigt. Efter detta inleds en period av resande som förde henne bland annat till Turkiet, Egypten, Grekland och England.¹²¹ Det var under en av sina vistelser i London 1851 som hon mötte sin lärare, Mästare Morya, eller Mahatma M.

... her Master told her that he had come to London with the Indian princes on an important mission, and he was desirous of meeting her personally, as he required her co-operation in a work which he was about to undertake. He then told her how the Theosophical Society was to be formed, and that he wished her to be the founder. He gave her a slight sketch of all the troubles she would have to undergo, and also told her that she would have to spend three years in Tibet to prepare her for the important task.¹²²

Under mitten av 1850-talet lär Blavatsky ha tillbringat ett år i USA, men även ha påbörjat sina resor i Asien. Enligt Blavatsky själv hade hon under denna tid, 1850-60-talen, efter ett inledande och misslyckat försök att bege sig till Tibet, tillbringat ett antal år i landet i lära hos de tibetanska mästarna. Andra länder hon enligt egna uppgifter besökte var Japan och Burma, samt regionen Kashmir.

På 1870-talet bosätter sig Blavatsky i New York, och 1874 möter hon Henry Steel Olcott (1832-1907) för första gången. Redan ett år efter deras första möte grundar de tillsammans med William Q. Judge det Teosofiska Samfundet, och Olcott blir samfundets förste ordförande.¹²³ Blavatsky själv anser att hon blivit beordrad att grunda detta samfund av sina lärare, och betonar i ett brev:

In order to leave no room for equivocation, the members of the T.S. [Theosophical Society] have to be reminded of the origin of the society in 1875. Sent to the U.S. of America in 1873 for the purpose of organizing a group of workers on a psychic plane, two years later the writer received orders from her Master and Teacher to form a nucleus of a regular Society...¹²⁴

Tillsammans med H.S. Olcott med flera, reser Blavatsky 1879 till Indien, och Samfundets högkvarter flyttas till Bombay. Under hösten samma år börjar man publicera tidskriften *The Theosophist*, i vilken den mest frekventa skribenten är Blavatsky själv. Blavatsky lämnar Indien 1885 och kommer inte att återvända. Hon bosatte sig i London där

¹²⁰ Tingley 1966/1909: iv.

¹²¹ Se exempelvis Schell 2000: 224ff. Som Pedersen (2001: 154) påpekar, kan man tala om Blavatskys två liv: Det hon faktiskt tycks ha levt och det hon hävdade att hon levde. Jag har valt att, om jag inte påpekar något annat, följa den historia som Blavatsky och hennes teosofiska ”bröder” valt att föra fram, då det är den som är av betydelse för synen på Tibet. Vad akademiker väljer att betrakta som den ”egentliga” historien verkar vara av mindre betydelse för det stora flertalet av anhängarna till teosofin eller den senare New Age-rörelsen. Även Humphreys skriver på 1940-talet med självklarhet att ”according to H.P. Blavatsky, who was trained in Tibet” (1990/1951: 202).

¹²² Baronessan Wachtmeister citerad i Barborka 1966: 18.

¹²³ Den 8 september 1875 bildas Samfundet i Blavatskys lägenhet i New York. Närvarande var Henry Olcott och William Q. Judge, samt 14 andra. Den 17 november möts sällskapet och Olcott ger sitt invigningstal; detta datum tillskrivs det formella grundandet av Samfundet.

¹²⁴ Blavatsky citerad i Barborka 1966: 51.

hon avled 1891. Bland hennes främsta arbeten kan nämnas *Isis Unveiled* (1877), *The Secret Doctrine* (1888),¹²⁵ *The Key to Theosophy* (1889) och *The Voice of the Silence* (1889).

Även om man finner lika många, om inte fler, hänvisningar till ett ospecificerat Asien eller Himalayaregionen som det geografiska område som bevarat läran, än till Tibet, (i exempelvis *Den hemliga läran*), var Tibet som begrepp starkt förankrat i Blavatskys teosofiska lära. Enligt Mahatma-breven lever Mahatma K.H. och Mahatma M. i Tibet, och Madame Blavatsky har vistats där och av dem erhållit undervisning.¹²⁶ Det är således inte enbart en senare stark betoning på landet, utan Tibet verkat tidigt ha betraktats som hemvist för "Our best, most learned, and highest adepts" som Mahatma K.H. uttrycker det.¹²⁷

De tibetanska mästarna

For centuries we have had in Thibet a moral, pure hearted, simple people, unblest with civilization, hence – untainted by its vices. For ages has been Thibet the last corner of the globe not so entirely corrupted as to preclude the mingling together of the two atmospheres – the physical and the spiritual.¹²⁸

Även om det Teosofiska Samfundet inledningsvis tog emot sina order från de "vise" i Egypten, kom man tidigt att rikta sina blickar mot öst, och framförallt mot buddhismen och Tibet. Både Madame Blavatsky och Henry Olcott konverterade till buddhismen 1880 och bildade det Buddhistiska Teosofiska Samfundet. Det var dock inte de östliga religionerna som sådana som var intressanta, utan den kunskap som fanns förborgad i dem, och den kunskap som bevarats bland annat hos det tibetanska brödrskapet.¹²⁹

Blavatsky betonar i sitt företal till *Den hemliga läran* att det inte är Buddhas ortodoxa lära som är intressant, dvs. buddhismen så som den kommit världen till del (innan *Den hemliga läran*), utan vad hon kallar *budhismen*, den esoteriska lära Buddha mottagit från sina lärare och lämnat vidare till sina egna utvalda lärjungar.¹³⁰ Den buddhism som existerar för gemene man, skriver Blavatsky, är en besudling av den "... storslagna uppenbarelsens ursprungliga renhet." "[T]ill och med i mer än en av Tibets lärdomsskolor", konstaterar Blavatsky "som överlämnats åt vården av icke invigda lamaer och mongoliska nyhetsmakare" har läran besudlats.¹³¹

Man kan möjligen fråga sig vad Blavatsky och teosoferna kan ha för inflytande idag, men de var av stor betydelse under slutet av 1800-talet, och kan sägas ha påverkat utvecklingen inom New Age. Teosoferna verkar också ha ansett att Tibet som land var tämligen ointressant annat än för dess funktion som en reservoar för den kunskap de tibetanska mästarna ägde. Teosoferna kan dock sägas vara de som lade grunden för de föreställningar som kom att omgärda tibetanerna 100 år senare,¹³² och har, som Pedersen

¹²⁵ *Den hemliga läran*, i svensk översättning av Teosofiska Samfundet 1966. Denna utgåva använder sig av Point Loma-utgåvan från 1909 då denna anses mer i överensstämmelse med den ursprungliga utgåvan från 1888. Jag har jämfört de citat jag använder av Blavatsky med andra upplagan från 1888, men då jag inte funnit några större skillnader i de stycken jag använder mig av, har jag valt att citera den svenska upplagan i den löpande texten.

¹²⁶ Se framförallt *The Mahatma Letters to A.P. Sinnett* nr: 10; 23b; 98; 99; 100; 104; 106.

¹²⁷ *The Mahatma Letters to A.P. Sinnett*, brev nr. 4, s. 3

¹²⁸ *The Mahatma letters to A.P. Sinnett*, brev nr. 98.

¹²⁹ Pedersen 2001: 153; 155.

¹³⁰ Blavatsky 1966a/1909: 5f. I Blavatsky 1888a: xviii specificerade hon att *budhismen* härleds ur sanskrit roten *budh*, att veta. Det är således *budhism* i betydelsen visdomsreligion. Angående Buddhas lära skrev hon (1888a: xxi) att "the Buddha gave to the world only its *outward* material body and kept its *soul* for his Elect".

¹³¹ Blavatsky 1966a/1909: 5.

¹³² Teosoferna kan ses som föregångare till den senare New Age-andan. De båda plockar som från ett smörgåsbord de bästa bitarna av världens religioner. En av Frank Koroms studenter i

skriver, ”... played a crucial role in establishing the spiritually psychological perspective on Tibet.”¹³³

Inom New Age har Tibet fått en betydande roll som ett slags ”godhetens” metafor, och symbol för allt det väst förlorat.¹³⁴ Det är emellertid av vikt att inse att Tibet för teosoferna, liksom för den senare New Age-rörelsen, fungerar som en ”illustrativ modell”,¹³⁵ en utgångspunkt för mer generella ideologiska diskussioner, och en allmän kulturkritik.

Blavatsky, likväl som tidigare författare och vetenskapsmän, verkar ha använt Tibet som en sinnebild för en ursprunglig lära, som i landet eller regionen bevarats och skyddats mot omvärlden i kraft av sin isolerade och mytiska karaktär. En bit in på 1900-talet kom dessa föreställningar om Tibet att få en mer allmän och populär spridning. Från att varit *en del av* tidigare forskares eller teosofers teorier kom somliga att fokusera uteslutande på Tibet, och föreställningarna om denna religiösa nation styrd av en boddhisattva, tog fart på allvar.

Lärjungens bemödanden

Geoffrey A. Barborka var en hängiven teosof och ägnade sig framförallt åt att försöka förklara Madame Blavatskys *Den hemliga läran*. Under sitt liv kom han alltmer att sysselsätta sig med att undervisa och forska inom teosofins område. Han avled 85 år gammal (1982) med en lång rad publikationer bakom sig, däribland *The Divine Plan* (en utveckling av *Den hemliga läran*), *The Mahatmas and their Letters* och *The Story of Human Evolution*.

När Barborka på 1960-talet skrev sin bok *H.P. Blavatsky, Tibet and Tulku* var kopplingarna till Tibet de absolut mest väsentliga. Intresset för Tibet var under denna tid starkt utvecklat, och materialet i Barborkas bok var ämnat att belysa kopplingarna till landet, då dessa – enbart genom association tycks det – skulle bekräfta de kunskaper och förmågor Madame Blavatsky enligt honom ägde. Syftet med verket var enligt Barborka delvis att visa på “the great heritage which was left to the world by H.P. Blavatsky in her writing”. Han syftade inte enbart till omfattningen och innehållet i hennes skrifter, utan även hur och varför de skrevs, vilket tydligt visade att hon hade krafter utöver det vanliga. Hon lyckades bland annat att utan andra hjälpmedel än papper och penna skriva enorma arbeten, och med endast ett fåtal böcker i bokhyllan kunde hon citera och referera till hundratals, de flesta arbeten dessutom inte tillgängliga i väst.¹³⁶ Det huvudsakliga syftet med Barborkas bok verkar emellertid vara att utvidga den tibetanska termen *tulku*¹³⁷ till att inkludera det han, bland mycket annat, ansåg att Blavatsky var kapabel till: att ta emot en

religionsantropologi svarar på frågan om hon är buddhist med att säga att hon är ”... a seeker looking for the common good in all religions” och Korom konstaterar att hennes perspektiv, ”... is central to the syncretic nature of the global New Age movement so prevalent today, and echoes the sentiment of the many Western pilgrims who continually travel to Dharamsala [...] in the hopes of absorbing fragments of Buddhist wisdom to add to their eclectic store of personal knowledge about New Age spirituality” (Korom 2001: 168).

¹³³ Pedersen 2001: 160. Se även Korom 2001: 173; Schell 2000: 227f.

¹³⁴ Dodin och Räther 2001b: 409.

¹³⁵ Dodin och Räther 2001b: 408.

¹³⁶ Barborka 1966: 1.

¹³⁷ Tib. *sprul sku*. Enligt Das beskrivning: ”an incarnate being, generally a lama; a personage in whom the emanation from some deity or by-gone saint is present...” (Das 2000: 812). Man skiljer på återfödelse i allmänhet, vilken alla levande varelser genomlider, och inkarnation, som består i en lamas kontrollerade återfödelse. Se exempelvis Samuel 1993: 497. Se även Samuel 1993, kapitel 25, för en genomgång av tulkuinstitutionens uppkomst och utveckling i Tibet.

annans sinne i sin egen kropp, och därmed fungera som en förmedlare av andras kunskaper till, i detta fall, den västerländska världen.¹³⁸

Mahatma-breven (The Mahatma Letters to A.P. Sinnett) är de brev som lärarna, Mahatmor, skickade, eller kanske snarare materialiserade. En av dem som oftast kommunicerade på detta vis var Mahatma K.H. (Koot Hoomi), den andre är Blavatskys direkta lärare, och benämns Mahatma M. (Morya). Tibetansk skrift används i vissa fall i dessa, som då de skriver sina signaturer.¹³⁹ Dessa brev som skrevs till A. P. Sinnett och publicerades först 1923 är som religionshistorikern Olav Hammer påpekar med största sannolikhet Blavatskys egenhändigt skrivna brev.¹⁴⁰

Madame Blavatskys funktion var att förmedla sina lärares kunskaper. För att kunna uppfylla denna var hon tvungen att realisera sina krafter genom utbildning i Tibet. Hon skulle tillbringa tre år i landet men enligt Barborka tillbringade hon långt fler år där än så. Detta skulle enligt Barborka borga för äktheten i hennes teorier och hennes visade förmågor, vars mest väsentliga uttryck står att finna i hennes skrivmetoder. Barborka hävdar att eftersom de böcker Madame Blavatsky citerat och refererat till i exempelvis *Den hemliga läran*, inte är tillgängliga i väst,¹⁴¹ måste Blavatsky använt sig av en metod Barborka kallar ”riktad klärvoajans”, dvs. en visualisering av sidor ur böcker, och därigenom lyckats få fram önskade citat och hänvisningar. En annan metod var ”kläraudient diktering”, där hennes lärare konkret påstods diktera materialet för henne genom hennes gökur (!), ett slags andlig telegraf.¹⁴² Blavatsky sägs således ha skrivit sina böcker på olika vis, men om man ska förstå Barborka rätt så var inga av böckerna fullständigt hennes egna: hon skrev på uppdrag av eller *som* någon annan, förmedlande den uråldriga visheten.¹⁴³ Barborka beklagar också att de ursprungliga manuskripten inte längre finns tillgängliga, då de visade att Blavatskys handstil skilde sig åt beroende av vem som för tillfället skrev genom henne. Ovanstående antyder Blavatsky själv i förordet till *Den hemliga läran* då hon kallar sig själv ”nedskrivaren” snarare än ”författaren” till detta urval av sanningen som hon blivit beordrad att lägga fram för världen.¹⁴⁴

Det finns inte något som talar för att Blavatsky verkligen varit i Tibet och i grund och botten är det i detta sammanhang av underordnad betydelse. Kontentan av det material som

¹³⁸ För Barborka inbegriper termen tulku att man kan, av egen fri vilja, besöka andra levande objekt, dvs. att det ”individuella medvetandet” fritt kan inta eller lämna andra levande objekt. För denna definition se Barborka 1966: 105; 319. Se även kapitel 15, sid. 307-349. Jämför Lobsang Rampas påstådda övertagande av Cyril Hoskins kropp under ”Rampa m.fl.”

¹³⁹ Barborka 1966: 194; 280. Huvudparten av deras meddelande skulle enligt Barborka (1966: 224) vara på rispapper, enbart tillgängligt i Norra Indien eller Tibet.

¹⁴⁰ Det faktum att de skrevs till A. P. Sinnett gjorde emellertid att hon aldrig själv kunde få erkännande för dem. Enligt Hammer (2001: 61f.) låg den mytologi hon skapat i dem till grund för *Den hemliga läran*.

¹⁴¹ Barborka 1966: 203; 207.

¹⁴² Barborka 1966: 196. ”She had [...] a distraction of a peculiar nature. In front of her writing table, attached to the wall, was a cuckoo clock, and this used to behave in a very extraordinary manner. Sometimes it would strike like a loud gong, then sigh and groan as if possessed, cuckooing in the most unexpected way. [...] One evening I went into the room and saw what appeared to me like streams of electric light coming out of the clock in all directions. On telling H.P.B. she replied, ‘Oh, it is only the spiritual telegraph, they are laying it on stronger tonight on account of tomorrow’s work’”. Baronessan Wachtmeister citerad i Barborka 1966: 180.

¹⁴³ Ett förmodat bevis på detta, att någon annan fanns i Madame Blavatskys kropp, var inte enbart de olika skrivstilarna som hon uppvisade i sina manuskript, utan även det faktum att då hennes hår rycktes loss, eller klipptes av, inte längre var hennes egna ljusbruna lockiga hårstrån, utan var långa, svarta och raka, dvs. ”hinduiska eller asiatiska” med Henry S. Olcotts ord. Barborka 1966: 180; 182; 300ff; 351ff; 357. Olcott citerad i Barborka 1966: 359.

¹⁴⁴ Blavatsky 1966a/1909: iiiiv. “The Author – the writer, rather” skrev hon i originalet (1888a: vii). Några sidor senare påpekade hon att ”she now transmits that which she has received and learnt herself to all those who will accept it” (Blavatsky 1888a: xxxvii). Dessa citat är mångtydiga, men kan naturligtvis användas för att hävda Barborkas idéer.

Barborka lägger fram är att det enligt Barborka finns bevis för att Blavatsky lyckades ta sig in i Tibet, och där kontaktade "... the custodians of the Ancient Wisdom". Eftersom Madame Blavatsky erhöll undervisning av dem kunde hon realisera sina krafter och har därigenom fungerat som förmedlare av en lära "lika gammal som den tänkande människan".¹⁴⁵

Alice Bailey och Djwhal Khul

Även den engelska teosofen Alice Bailey (1880-1949) påstod sig ta emot telepatiska budskap från någon som i början endast betecknades som "Tibetanen".¹⁴⁶ I ett utdrag kan man läsa följande beskrivning av "Tibetanen", vars namn är Djwhal Khul,¹⁴⁷ som tillskrivs honom själv.

Suffice it to say, that I am a Tibetan disciple of a certain degree, and this tells you but little, for all are disciples from the humblest aspirant up to, and beyond, the Christ Himself. I live in a physical body like other men, on the borders of Tibet, and at times (from the exoteric standpoint) preside over a large group of Tibetan lamas, when my other duties permit [...] Those associated with me in the work of the Hierarchy (and all true disciples are associated in this work) know me by still another name and office. Alice Bailey knows who I am and recognizes me by two of my names. I am a brother of yours, who has traveled a little longer upon the Path than has the average student, and has therefore incurred greater responsibilities. I am one who has wrestled and fought his way into a greater measure of light than has the aspirant who will read this article, and I must therefore act as a transmitter of the light, no matter what the cost. I am not an old man, as age counts among the teachers, yet I am not young or inexperienced. My work is to teach and spread the knowledge of the Ageless Wisdom wherever I can find a response, and I have been doing this for many years. I seek also to help the Master Morya and the Master Kut Humi whenever opportunity offers, for I have been long connected with Them and with Their work."¹⁴⁸

Djwhal Khuls uppgift, genom Alice Bailey, var att fortsätta spridandet av "the Ageless Wisdom", och traditionen förs vidare från Madame Blavatsky och hennes två lärare, Mahatma M. och Mahatma K.H. "Tibetanen" tog kontakt med Bailey i november 1919 och budskapen från "Tibetanen" publicerades 1957 som *The Externalisation of the Hierarchy*.¹⁴⁹

Korom skriver att för Bailey med flera var Tibet en otillgänglig plats där "väsen" som "Tibetanen" existerade i substans, om än ej i form, och Bailey beskriver Tibet som ett centrum

... for which the West has no name but which is called in the East by the name Shamballa. Perhaps the Western name is Shangri-La – a name which is finding recognition everywhere and which stands for a centre of happiness and purpose. Shamballa or Shangri-La is the place where the will of God is focussed and from which His divine purposes are directed.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Blavatsky 1966a/1909: 20.

¹⁴⁶ Korom 1997c: 75.

¹⁴⁷ Djwhal Khul (Djual Kul) omnämns i ett av Mahatma-breven från 1882, skrivet av Mahatma K.H. Brev nr. 11 s. 5.

¹⁴⁸ *Extract from a Statement by the Tibetan (Djwhal Khul) in August 1934.*

¹⁴⁹ Förutom *Externalisation of the Hierarchy* (1957), skrev Alice Bailey och "Tibetanen" (Djwhal Khul) bland annat; *Initiation, Human and Solar* (1922); *Letters on Occult Meditation* (1922); *A Treatise on White Magic* (1934); *Discipleship in the New Age I & II*, (1944, 1955); *The Reappearance of Christ* (1948); *Telepathy and Etheric Vehicle* (1950).

¹⁵⁰ Korom 1997c: 75f; 85. Bailey 1968/1957: 407 citerad i Korom 1997c: 75.

Men redan före Bailey var Tibet som synes en etablerad föreställning bland teosoferna, och Alexandra David-Néel som studerade och var medlem av det Teosofiska Samfundet blev troligen influerad av deras syn på Tibet.¹⁵¹

ALEXANDRA DAVID-NÉEL

Alexandra David-Néel (1868-1969) – den första västerländska kvinna som lyckades ta sig till Lhasa¹⁵² – var drygt femtio år då hon på 1920-talet gav sig ut på resan till Tibets huvudstad. Hon skrev att hon till en början företog sig denna resa av trots snarare än av längtan att se det ”lamaistiska Rom”.¹⁵³ Tibet, och främst Lhasaregionen var under denna tid tämligen otillgängligt¹⁵⁴ och hon verkar ha betraktat denna otillgänglighet som en utmaning.

Alexandra David-Néel ansåg att hon i första hand inte var en mystiker, utan en vetenskapsman – ”en stackars utländsk orientalist”¹⁵⁵ som hon själv uttryckte det. Detta hindrade henne inte från att ge bitvis fabulösa skildringar från ”mysteriernas och de egendomliga händelsernas land”¹⁵⁶ och i ärlighetens namn är det väl dessa som är så fångslande. De mer fantastiska inslagen utgörs av beskrivningar av allt från frammanande av väsen som blir så pass ”solida” att dess skapare kan prata med, och beröra dem, till tekniker som möjliggör att du kan sticka ner ett strå i huvudet.¹⁵⁷ Om dessa olika praktiker skriver Humphreys: ”the description in the works of Mme David-Neel of powers and practices as yet unknown to the West must be at least believed, however hard to explain, for she herself has practiced some of them”.¹⁵⁸

Generellt sett betonades hennes omfattande kunskaper, vilka användes som en garanti för att även de mest förunderliga historierna bygger på ett ”objektivt” betraktande av verkligheten. Hennes vistelser och kunskaper om Tibet anses idag som tämligen gedigna.¹⁵⁹ Hennes popularitet har heller inte falnat; människor läser och fascineras fortfarande av dessa böcker, och nya upplagor ges ständigt ut. Då jag vistats i Dharamsala har jag kunnat konstatera att en av de böcker som läses oftast är just *Magic and Mystery in Tibet* av David-Néel. Det har också varit i hög utsträckning genom hennes skildringar, vilka nådde och når en större publik än någonsin missionärernas, som föreställningarna om Tibet förankrades i det fysiska Tibet.

¹⁵¹ Under slutet av 1880-talet upptäcker David-Néel det Teosofiska Samfundet och då hon beger sig till Indien 1891 studerar hon sanskrit hos teosoferna i Adyar. Hon ansluter sig formellt till Samfundet efter en intervju med Annie Besant, en lärjunge till Madame Blavatsky, och bor hos Besant då hon är i London. Se ex. Schell 2000: 232. Se även Bishop 2000: 182.

¹⁵² Hon företog ett antal resor till Tibet under förklädnad under början av 1900-talet. Se framförallt *En parisiskas resa till Lhasa* (1997/1927) och *Magic and Mystery in Tibet* (1989/1965).

¹⁵³ David-Néel 1997/1927: 280.

¹⁵⁴ Se vidare kapitel 3 om den politik som låg bakom detta.

¹⁵⁵ David-Néel 1997/1927: 24. Hon talade även enligt egen utsago så god tibetanska att hon språkligt kunde tas för en tibetan. David-Néel 1997/1927: 25; 36f; 85; 97; 265.

¹⁵⁶ David-Néel 1997/1927: 78; 1989/1965: 23; 165; 206ff.

¹⁵⁷ Jag kan ju nämna att det faktiskt är så att dessa tekniker, bland de som läser hennes böcker, i många fall betraktas som ”faktiska”. I möten med lamor har jag även varit med om att västerländska besökare ställer frågor om dessa förmågor, till de flesta lamors förlägenhet.

¹⁵⁸ Humphreys 1990/1951: 201f.

¹⁵⁹ Norwick 1976. Lopez 2001.

Om en av hennes böcker, *Initiations and Initiates in Tibet*,¹⁶⁰ kan man läsa följande på baksidan:

This book [...] has become a classic and has been reprinted many times. It tells of a world now vanished. Gone forever are the Tibetan temples with their rituals; their treasures and their extraordinary people; men and some women, who possessed powers beyond our normal comprehension. Alexandra David-Néel became acceptable to this world before the First World War. We can now only see those things through her eyes; unless we see them within.

Borta är templen och de män och kvinnor som besatt krafter långt utöver det normala. Då man talar om Tibet och dess invånare är det inte sällan så det låter. En förlorad värld, och med den, en civilisation som ägde insikter och kunskaper vi i väst förlorat.¹⁶¹ Men genom David-Néel, som kände ”Tibet och dess sedvänjor i grunden”¹⁶² kan vi få del av vad både hon själv och andra anser vara hittills okända sedvänjor och religiösa ritualer. Genom att hon reste under förklädnad, talade tibetanska med sin son och framstod i största allmänhet som en i mängden av fattiga pilgrimer, betonar hon att hon bedrev en framgångsrik fältforskning:

Dessa vänliga människor, som utgick från att vi liksom de tillhörde småfolket, talade och uppträdde helt fritt i vår närvaro, och jag fick tillfälle att studera tusentals detaljer, vilkas existens utländska resenärer inte ens kan ana sig till.¹⁶³

Men inte nog med hennes förtrogenhet med lekmännens leverne, hon gick även i lära hos en abbot och strävade efter att på buddhistiskt manér erhålla kunskaper genom egen praktik och erfarenhet. Hon beskriver bland annat hur hon tog sig an uppgiften att behärska *tum*

¹⁶⁰ I förordet till *Initiations and Initiates in Tibet*, från 1958, skriver David-Néel att efter publikationen av *Initiations* så återvände hon och hennes adopterade son Yongden till Tibet för att stanna där i 12 år, vilket föranlett henne att tillfoga två kapitel till boken i de senare upplagorna. *Initiations* är en avsevärt mer akademisk bok än exempelvis *Magic and mystery* och ägnar sig åt, som titeln lyder, initiationer och undervisning. Hon anser själv att hon i boken ger läsaren möjlighet att närvara vid "... secret ceremonies never hitherto witnessed by foreigners" (1970/1931: 52), och hon infogar långa avsnitt med buddhistiska texter inom varierande områden. Boken är inte lika tillgänglig för de som önskar en mer ytlig och kanske populär bild av den tibetanska buddhismen.

¹⁶¹ Att läsa något om Tibet *då* innebär att möta det vi inte kan förstå; en värld av andar och övernaturliga förmågor. Även tibetanerna kan ibland uttrycka sig på detta vis: att vissa människor verkligen hade smått fantastiska förmågor. Dessa anses dock inte förekomma längre, i exil. Kraften har så att säga gått förlorad.

I samtal med munkar och lamor finns en uppenbar motvilja mot att diskutera vad man eventuellt kan eller inte kan uträtta. Och i de fall de motvilligt medger att dessa förmågor möjligen förekommer är de måna om att framhålla att det inte är något de själva egentligen känner till, men att andra pålitliga människor berättat det för dem. Men, kanske framförallt, att det var något som förekom i Tibet. Idag, i exil, finns det inte många som är så väl bevandrade i de tantriska teknikerna. Man upprätthåller på detta vis dels en aura av rationalitet (magi och övermänskliga förmågor anses dessutom generellt sett inte tillhöra en "ren" buddhism) och dels en bild av Tibet innan 1959, som tillfredställer västerlänningars och även tibetanernas begynnande mytbildning om landet. Jag hade dock ett intressant samtal med en munk i Tashi Jong, ett kloster utanför Dharamsala, i samband med att en lama avlidit. Efter en stunds samtal börjar munken med allt stigande entusiasm beskriva hur de efter kremeringen av hans kropp funnit bland annat hans hjärta intakt. Även under sitt liv uppvisade han ovanliga förmågor, bland annat telepatiska krafter. Det är således inte entydigt så att dessa förmågor, eller lamors extraordinära krafter, inte anses vara existerande än idag, man verkar emellertid oftast inte så intresserade av att diskutera dem – i varje fall inte med västerlänningar.

¹⁶² David-Néel 1997/1927: 36; 97. "... *philing jetsunma* hade vandrat omkring bland tibetanerna i åtta år och var åtminstone till namnet känd över hela landet", som hon skrev (1997/1927: 265). *Philing* (tib. *phi lin*), någon från utlandet, europé. (Numera används termen för engelsk, *in ji'i*, om västerlänningar generellt). *Jetsunma* (tib. *rje btsun ma*), "vördad dam".

¹⁶³ David-Néel 1997/1927: 120.

mo, en övning som syftar till att man ska utveckla och behärska sin inre värme, vilket möjliggör att man inte behöver vara beroende av det yttre klimatet.¹⁶⁴

... jag fick tillfälle att själv lära mig hur man genomför dessa bisarra kraftprov och nyficknare än någonsin på att få genomföra experimentet i dess helhet tränade jag själv under fem vintermånader, iförd den tunna bomullsklädnad som noviserna bär, på 3 900 meters höjd.¹⁶⁵

David-Néel, liksom ett flertal övriga författare, ansåg att telepati var en tämligen förekommande kommunikationsmetod i Tibet. I stycket nedan visar hon än en gång prov på sina till synes vetenskapliga förklaringar på vad som idag vanligen betraktas som mer mystiska fenomen.

... relying on observations which extend over a large number of years, I shall venture to say that Tibet seems to offer peculiarly favorable conditions for telepathy – as well as for psychic phenomena in general. What are, exactly, these 'conditions'? [...] Maybe the very high level of the country is helpful. Perhaps we may, also, take into account the great silence in which the country is bathed, that extraordinary silence of which – if I dare to use so strange an expression – I would say that it is *heard* above the loudest voices of the most furiously roaring torrents. Again, solitude might be reckoned with: the absence of big crowds whose mental activity creates many whirlpools of psychic energy which trouble the ether. And perhaps the placidity of Tibetans whose minds are not filled, like ours, with cares and cogitations is another of these favorable conditions. Whatever may be the causes at work, telepathic transmissions, either conscious or unconscious, seem to occur rather frequently in Tibet. Regarding my own experience, I am certain that I did receive on several occasions telepathic messages from lamas under whom I had practiced mental or psychic training. It may even be that the number of these messages has been larger than I suspect. However, I have only retained a few cases in which the lama afterwards inquired if I had understood what he meant to tell at a given time".¹⁶⁶

Paret Barbara och Michael Foster gav 1998 ut en biografi över Alexandra David-Néel: *The Secret Lives of Alexandra David-Neel: A Biography of the Explorer of Tibet and its Forbidden Practices*.¹⁶⁷ Fosters, som själva är praktiserande buddhister, kan fungera som ett aktuellt exempel på hur även mer sentida författare väljer att betrakta David-Néel inte enbart som en äventyrerska med osedvanlig kunskap om ett i övrigt tämligen okänt land, utan även som en bodhisattva som – i Blavatskys efterföljd – fortsatt uppgiften att delge världen den kunskap som finns förborgad i Tibet.

The fantasy of Shangri-La remains compelling. We need to believe that somewhere there is a land of Enlightened Masters who can teach a secret knowledge that will free us from care and worry. Strangely enough, Alexandra David-Neel found that place – just where Madam Blavatsky had said it would be – in the Himalayas. She studied with the Masters – call them lamas, naljorpas, or the Gomchen of Lachen – and she returned to the West with the express purpose of relating that which she had learned. This she accomplished in a witty, prolific, and entertaining

¹⁶⁴ Tib. *tum mo*, inre värme, hetta. Denna övning syftar till att man ska utveckla en inre värme som möjliggör att man exempelvis torkar ett blött tygstycke genom sin egen kroppsvärme. Detta skulle ha utförts i isande kyla under vintermånaderna. Det betonas gärna att man fick knacka håll på isen för att kunna sänka ned tygstyckena i vattnet.

¹⁶⁵ David-Néel 1997/1927: 160ff.

¹⁶⁶ David-Néel 1989/1965: 168f.

¹⁶⁷ Paret Foster gav 1987 ut en första biografi om David-Néel: *Forbidden Journey: The Life of Alexandra David-Neel*. *Secret Lives* är enligt författarna en vidareutveckling av denna. Den ger emellertid bitvis intryck av att vara mer en utveckling av författarnas egna föreställningar om David-Néels upplevelser och inre tankar. Se ex. Foster och Foster 1998: 307, där de förklarar de friheter de tagit sig med materialet.

fashion. This is the path of the *bodhisattva*, one who postpones enlightenment so that he or she may help to enlighten others.¹⁶⁸

Tibet kom under 1920-talet och framåt alltmer att betraktas som ett samhälle i fara. Inflytandet från väst betraktades som utgörande det potentiellt främsta hotet för denna kultur. I samband därmed betonas det positiva med det religiösa styret i landet. Snarare än att vara ett uttryck för ett teokratiskt förtryck, blir landet ett "exemplariskt", snarare än mänskligt, samhälle, styrt av medkänslans Buddha.¹⁶⁹ Kinas ockupation av landet 1949 innebar att denna tendens blev än mer uttalad. Ett exempel på detta är att medan Alexandra David-Néels skildringar även berörde de delar av samhället som präglades av korruption och stridigheter etc.¹⁷⁰ fokuserade Anagarika Govinda i sin skildring *De vita molnens väg*, uteslutande på landets och folkets andliga karaktär.

ANAGARIKA GOVINDA och *De vita molnens väg*

De vita molnens väg som publicerades 1966 tillhör en av de mer kända skildringarna av Tibet, och skrevs av tysken Ernst Lothar Hoffman (1898-1985), känd som Lama Anagarika Govinda. I boken beskriver han den pilgrimsresa han företog till landet under slutet av 1940-talet, och den främsta betoningen ligger på möten med andliga ledare som enligt Govinda äger otroliga krafter. Han skriver i anslutning till att han inte talar tibetanska och använder sig av tolk: "Med honom som tolk hade jag inga svårigheter att förstå guruns undervisning och samtala med honom, fastän – som jag snart fann – gurun inte hade behövt någon tolk, då han var i stånd att läsa mina tankar som en öppen bok."¹⁷¹ Gurun besatt vad Govinda kallar "det gudomliga örat", dvs.:

förmågan att höra de tankar som riktas till honom, på samma sätt som andra hör det talade ordet. Ja, mer än så: jag hade inte tänkt orden på tibetanskt språk, utan på mitt eget! Det var således inte orden, utan den mening som låg till grund för orden, som var 'hörbar' för gurun.¹⁷²

De andliga ledarna äger även förmågan att förutsäga utkomsten av sina handlingar, och enligt Govinda var det just denna förmåga hos abboten i Lachen som gjorde att han för ett antal år sedan mottagit Alexandra David-Néel som elev. Därigenom, skriver Govinda, kunde han fortsättningsvis leva som eremit samtidigt som han

med ofelbar säkerhet hade valt det rätta mediet för att låta hela världen ta del av hans andliga testamente [...] ett budskap som öppnade världens ögon för de hittills fördolda skatterna i tibetansk andlig kultur och religiös erfarenhet. Hade inte detta mål legat gomchen så varmt om hjärtat hade han aldrig gått med på att bli Alexandra David-Néels guru och använda tre år till att lära henne allt det som skulle göra det möjligt för henne att tränga in i Tibets religion.¹⁷³

Govinda betraktar också Alexandra David-Néels böcker som ägande en "djup kunskap". Hon var den "som första gången gav Västerlandet en objektiv bild av de dittills

¹⁶⁸ Foster & Foster 1998: 305f.

¹⁶⁹ Bishop 1993: 40. Jämför kapitel 3 och engelsmännens skildringar av Tibet under början av 1900-talet.

¹⁷⁰ Se exempelvis David-Néel 1989/1965: 184; 1997/1927: 266ff; 292f.

¹⁷¹ Govinda 1988/1966: 64.

¹⁷² Govinda 1988/1966: 68.

¹⁷³ Govinda 1988/1966: 145.

okända andliga övningarna och psykiska fenomenen bland tibetanska meditationsmästare och deras elever.”¹⁷⁴

Liksom de religiösa, andliga mästare Govinda möter är naturen i detta ”förtrollade land” ämne för storslagna skildringar och betraktas som en av förutsättningarna till de ovanliga andliga förmågor som tibetanerna utvecklat. Naturromantiken är slående. Landskapet äger inte endast en ”andlig atmosfär” utan möjliggör även ”en mänsklig själslig förvandling” och ger oanade krafter och insikter. Han skriver:

Det är som om man lade en tung börda ifrån sig eller som om vissa själsliga begränsningar eller hinder undanröjdes. Tankarna flyter lätt och spontant utan att förlora sin riktning eller sitt sammanhang. En hög grad av koncentration och klarhet nås praktiskt taget utan ansträngning, och en känsla av upprymd glädje håller sinnen i en kreativ stämning. Medvetandet tycks lyft till en högre nivå, på vilken det vanliga livets hinder och störningar inte längre existerar eller på sin höjd framträder som bleka minnen av ting, som förlorat all betydelse och attraktionsförmåga. Samtidigt blir man medveten om nya verklighetsformer och blir mera öppen och känslig för dem. Intuitionen väcks: kort sagt, alla villkor för upplevandet av ett högre tillstånd av meditation och försjunkhet (*dhyâna*) är för handen.¹⁷⁵

HILTONS Shangri-la

James Hilton vars roman *Lost Horizon*¹⁷⁶ introducerade begreppet Shangri-la för världen, beskriver det som “... distilled from the magic of the ages and miraculously preserved against time and death”; en värld bortom västvärldens ytlighet och okunskap. Det är genom huvudpersonen, engelsmannen Conways, ögon vi betraktar denna värld, och han framställer klostret i den blå månens dal som en sann motpol till allt det väst kommit att innebära. Shangri-la präglas av bokstavlig tidlöshet och eftertanke. Strävan efter oforcerad kunskap utmärker de unika personligheter – från jordens alla hörn – som här lever tillsammans.

Det var emellertid inte det tibetanska, eller buddhistiska, som intresserade Hilton. För honom var det snarast en idé om kunskapens renhet som inte begränsades till en religions eller tanketraditions gränser – i linje med teosofisk och senare New Age-filosofi. Hilton låter den högste laman uttrycka det med att deras tradition är att inte vara slav under traditionen:

But it is our tradition, if I may permit myself the paradox, that we never are slaves to tradition. We have no rigidities, no inexorable rules. We do as we think fit, guided a little by the example of the past, but still more by our present wisdom, and by our clairvoyance of the future.¹⁷⁷

Enligt paret Foster¹⁷⁸ influerades Hilton av Alexandra David-Néels skildringar från sin vistelse i ett kloster i Kumbum,¹⁷⁹ och ska ha använt dessa som en modell på vilka han baserade sin egen berättelse om klostret i den blå månens dal. Detta skapade i sin tur myten om Shangri-la, beläget i Tibet, eller rentav identifierat som Tibet.

¹⁷⁴ Govinda 1988/1966: 144.

¹⁷⁵ Govinda 1988/1966: 97. Att se Mt. Kailash beskriver han som att ”stå öga mot öga med evigheten och [ha] sett gudarnas land med egna ögon” (1988/1966: 276). Jämför David-Néel 1989/1965:168f.

¹⁷⁶ Hilton 1960/1933. Boken filmatiserades 1937 av Francis Capra, se J.M. Gilbert 1990. Se även Hansen 2001.

¹⁷⁷ Hilton 1960/1933: 196.

¹⁷⁸ Foster & Foster 1998: XIII; 138; 152.

¹⁷⁹ Beläget i Amdo, nordöstra Tibet, på gränsen till Kina.

RAMPA M.FL.

Det finns en uppsjö av framförallt icke-akademisk litteratur där handlingen utspelar sig i Tibet och det finns ett stort antal böcker som hävdar att de skildrar en tibetansk verklighet. Lobsang Rampas *The Third Eye*¹⁸⁰ påstås exempelvis vara en biografi över hans uppväxt och liv i Tibet innan han övertog en engelsmans kropp. Bland de förmågor som tillskrivs de religiösa specialisterna finner man allt från telepati till levitation. Angående levitationen skriver han att:

Much has been written about levitation. It is possible, as I have often seen it, but it takes much practice. There is no real point in engaging in levitation as there is a far simpler system. Astral travelling is easier and surer [!]¹⁸¹

Titeln på boken, *the Third Eye*, syftar till det kirurgiska ingrepp – det faktiska ”öppnandet” av det tredje ögat i pannan – som görs på ett fåtal individer för att de ska öka sin förmåga att se människor såsom de ”verkligen är”.¹⁸²

Lobsang Rampa utgav sig för att vara en inkarnation av en lama från Tibet. Innan hans kropp övertogs av Lobsang Rampa var han en olycklig engelsk rörmokare vid namn Cyril Hoskin,¹⁸³ och vid förfrågan sägs det att han mer än gärna upplät sin fysiska lekamen till den tibetanske laman. Han har i sin roll som denna lama skrivit ett stort antal böcker och de är populära trots, eller kanske tack vare, sin osannolika karaktär. Man kan, som Lopez påpekar, tycka att Cyril Hoskin, som betraktas som ”...the greatest hoaxer in the history of Tibetan history”,¹⁸⁴ inte skulle kunna ha så stort inflytande, men hans böcker har fått en oerhörd spridning, och under sina första år efter 1956 såldes *The Third Eye* i mer än en halv miljon exemplar.¹⁸⁵ Den ges ut och säljs än idag (jag köpte mitt eget exemplar i en bokhandel i Dharamsala år 2000).

De läsarbrev man kan finna på Amazon beträffande Rampas *The Third Eye*, visar hur ett flertal människor än idag betraktar hans bok.

[Rampa] is passing on the true ancient wisdom held within the land of Tibet for eons¹⁸⁶

The book also shows the extraordinary nature and belief of Tibetan people.¹⁸⁷

This book gave me an immense amount of insight into the spiritual world. It also made me realise that the only real limits we have are the ones we set ourselves.¹⁸⁸

‘Interesting title’, I thought, as I picked this book up out of a box [...] It seemed to be about ‘Psychic Stuff’ and Tibet. What more could I ask for?? Little did I know. What I had just done was lay eyes on the book that would change my life, for the very first time.¹⁸⁹

¹⁸⁰ Rampa 1964/1956. Rampa har gett ut ett drygt dussintal böcker om sin tid som tibetansk lama, vilka rankas högt av läsarna på exempelvis Amazon.com. *The Third Eye* är fortfarande den bäst säljande, följd av *The Cave of the Ancients* och *My Visit to Venus*.

¹⁸¹ Rampa 1964/1956: 111.

¹⁸² Rampa 1964/1956: 75ff. Jag går inte närmare in på innehållet i boken, för en mer ingående översikt se Lopez 1998a samt 2001.

¹⁸³ Lopez 2001: 188f.

¹⁸⁴ Lopez 2001: 184.

¹⁸⁵ Lopez 2001: 192.

¹⁸⁶ John Rack, insänt juni 1998. Amazon.co.uk: Customer Reviews Books: The Third Eye.

¹⁸⁷ Insänt 14:e februari, 2003. Amazon.co.uk: Customer Reviews Books: The Third Eye.

¹⁸⁸ Insänt 4:e maj, 1999. Amazon.co.uk: Customer Reviews Books: The Third Eye.

Utan att dra alltför stora växlar på dessa människors upplevelser av Rampa, kan man konstatera att många betraktar boken som beskrivande Tibet och det tibetanska folket. Den ingår även som en ingrediens i ett mer generellt sökande efter ett slags allmängiltig visdom.

James Redfield, författaren till den så populära *Den nionde insikten*, gav 1999 ut *Shambhalas Hemlighet: På jakt efter Den elfte insikten*.¹⁸⁹ I *Den elfte insikten* betonar att "det finns folk som lever enligt insikterna",¹⁹¹ och att de vistas i norra Tibet vars kultur är "helt och hållet ägnad det andliga livet".¹⁹² Det är, liksom hos Blavatsky, Hilton, m.fl. dock inte de tibetanska buddhisterna generellt som äger kunskapen utan en grupp människor som har en mer icke-konfessionell insikt om tingens egentliga vara. Den tibetanska lama som leder Redfield vidare på hans väg förklarar: "Vår sekt och legenderna vi tror på har sina rötter i buddhismen, men vi står för syntesen av alla religioner. Vi tror att var och en äger sin sanning som måste införlivas med alla de andra."¹⁹³

Utan att gå vidare med en redogörelse av det stora antal böcker¹⁹⁴ som använder sig av Tibet, kan man med journalisten Orville Schell konstatera att Tibet kommit att bli högsta mode.¹⁹⁵ Än idag är den bild som skapats av Tibet mer präglad av litteratur skriven av sökare och resande, liksom Hollywoodproduktioner som *Kundun* och *7 år i Tibet*, än av exempelvis exilsamhället med dess flyktingproblematik, eller det nutida ockuperade Tibets levnadsförhållanden.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Insänt februari 1999. Amazon.co.uk: Customer Reviews Books: The Third Eye.

¹⁹⁰ I svensk översättning 2001. Insikterna består, om jag har förstått Redfield rätt, i en medvetenhet om den andliga utvecklingen, och ansvaret att förfölja sökandet efter de sanningar som ska befria mänskligheten från hennes nuvarande själlösa och materialistiska leverne. Den senare boken, *Shambhalas Hemlighet*, verkar emellertid inte ha fått samma genomslag som hans tidigare publikationer. Se Hammer 2001: 84.

¹⁹¹ Redfield 2001: 18.

¹⁹² Redfield 2001: 112.

¹⁹³ Redfield 2001: 56.

¹⁹⁴ Förutom en mängd olika böcker där Tibet som utgångspunkt möjliggör för fantastiska och oväntade skeenden (se exempelvis Davidsons *The Rose of Tibet* (1996/1962); Longs *NightStalkers: Buddha's Crown* (1992); och Pattisons *The Skull Mantra* (2000) som även publicerats på svenska som *Dödsmantrat* 2002), har Jamyang Norbu skrivit en mycket intressant roman, vars utgångspunkt är Sherlock Holmes "förlorade år". Conan Doyle lät, efter att hans hjälte förolyckats, Holmes återuppstå efter några år. Holmes förklarar för Watson att dessa år tillbringats i Tibet där han bland annat fått möta Dalai Lama. (Bishop (2001: 206) ser denna återuppståndelse som påverkad av att Doyle studerat teorier om livet efter döden: teorier som ofta inbegrep de tibetanska föreställningarna om reinkarnation. Att Tibet blev platsen för Holmes återuppståndelse är således inte, enligt Bishop, särskilt förvånande.) Dessa år har som sagt Norbu valt att utgå ifrån i sin *The Mandala of Sherlock Holmes: The Adventures of the Great Detective in Tibet* (1999), och han gör här fullt bruk av den bild som finns av Tibet.

¹⁹⁵ Schell har skrivit den underhållande *Virtual Tibet: Searching for Shangri-la from the Himalayas to Hollywood* – en bok om Hollywoods fascination för allt som har med Tibet, den tibetanska buddhismen och Dalai Lama att göra. Han har intervjuat ett flertal av Hollywoods främsta buddhister. Vi möter bland annat Steven Seagal som säger: "Once, when I myself almost died, I promised God that I would spend every hour helping people who are suffering. I ended up having a deep spiritual connection to these [Tibetan] lamas. I attribute that to my past lives. I'm clairvoyant and have compassion. I've kept my spiritualism secret because people don't understand it. Friends have never gotten this part of my life, but there are many great lamas who recognize me as someone strange and from another time, who refer to me as one of them [...] People all over the world come up to me and recognize me as a great spiritual leader" (Steven Seagal citerad i Schell 2000: 68).

Steven Seagal blev för övrigt (1997) erkänd som inkarnationen av lama Chungdrag Dorje från Palyul klostret i Tibet, av Penor Rinpoche (Nyingma). Detta delade i viss mån den tibetanska buddhistiska världen, då många ansåg att Penor Rinpoche blev "köpt". För uttalandet av Penor Rinpoche, se "Steven Seagal Reincarnates" 1997; för ryktena kring utnämmandet se Schell 2000: 70ff.

¹⁹⁶ Jmf. Mathiassen 1996; Norwick 1976.

De exempel jag tagit upp är långt ifrån omtvistade i den betydelse man tillmäter dem för den gängse bilden av Tibet inom New Age – eller för de flesta resenärer till Dharamsala – men kan kanske tyckas ovidkommande. Det är emellertid just dessa mer populära och mer eller mindre ovetenskapliga skildringar som kommit att utgöra grunden för generella föreställningar om vad som utmärker Tibet. Som blivit tydligt finns det en mottaglighet för en viss typ av föreställningar om Tibets andliga kultur, vilka har blivit förhärskande och förstärkts efter 1959. Dessa föreställningar har anammats av den exiltibetanska regeringen i Dharamsala för att skapa främst ett politiskt, men även ett ekonomiskt, stöd för den svåra situation det tibetanska folket befinner sig i.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Nu är det inte enbart ett ”uppifrån” strävande. Tibetaner i allmänhet använder sig av den romantiska bilden av Tibet. På en av banderollerna under 10 mars-demonstrationen (1999) i Dharamsala kunde man exempelvis läsa att ”Freedom for Tibet is Peace for [the] World”. Jag vill förtydliga att jag inte menar att de därmed ”ljuger”, de kan mycket väl uppriktigt mena vad de uttrycker. Däremot riktar man sig medvetet, och strategiskt, mot den engelsktalande omvärlden och använder sig av de bilder som existerar. Se även Venturino (1997: 104) angående de två huvudsakliga syftena i kampen, dvs. dels för ett fritt Tibet, och dels ett andligt uppdrag för världen i stort.

3

DET POLITISKA TIBET: EN ÖVERSIKT

Följande översikt av landets politiska historia är ämnad att ge en viss bakgrundsinformation för att underlätta förståelsen för det komplexa exilsamhälle man idag försöker ena. Kapitlet är av dessa skäl tämligen svepande, förutom en viss närmare betraktelse av den brittiska policyn i Tibet under början av 1900-talet. Jag avslutar med en genomgång av den exiltibetanska administrationens uppbyggnad.

Buddhismens ankomst och utveckling i landet kommer att beröras i kapitel 6, i anknäytning till den debatt om Dorje Shugden som försiggick inom det exiltibetanska samhället främst under 1970- till 90-talet.

TIBETS POLITISKA HISTORIA 600-1959

Tibet är geografiskt sett en av de mer otillgängliga platserna på jorden. Landet avgränsas i syd, väst och norr av bergsmassiv (Himalaya, Karakorum och Kun-lun) och i öst breder vidsträckt slätter ut sig. Den genomsnittliga höjden i västra och centrala delarna av Tibet uppgår till ca 4-6 000 meter över havsytan. Bosättningarna har legat i anknäytning till floddalarna (bland annat har de stora floderna Tsangpo (Brahmaputra), Salween, Mekong och Yangtse sitt ursprung i Tibet), och inte sällan har de varit tämligen isolerade. Resandet mellan byar och städer har i många fall varit svårt, om inte omöjligt, under de långa vintermånaderna.

Landet delas vanligtvis in i tre större regioner; Ü-Tsang, Kham och Amdo. Dessa regioner, som motsvarar de centrala, östra och nordöstra delarna, skiljer sig i viss mån åt vad det gäller dialekt, kultur och befolkningens försörjning. Traditionellt säger man att den bästa religionen kommer från Ü-Tsang, de bästa männen från Kham och de bästa hästarna från Amdo. Människorna från Ü-Tsang anses därför som de mest religiösa, de från Kham som goda krigare och de från Amdo som världsligt inriktade.¹⁹⁸ Namnet Tibet kommer från grannfolkens beteckning på landet. Tibetanernas egen beteckning *Bod* (uttalas Pö) har okänt ursprung.¹⁹⁹ Populationen i Tibet före 1950 uppskattas ofta till ca 6 miljoner av

¹⁹⁸ Shakabpa 1967: 2; 13. Heidi Fjeld, som gjort en mycket intressant studie av de traditionella grupperingarnas – *kudrak* (*sku drag*) aristokrati, *miser* (*mi ser*) ”vanligt” folk och *menrig* (*smad rig*) ”orena” – fortsatta betydelse i dagens Lhasa, skriver bland annat att befolkningen i Kham inte behärskar det hövliga språket, *zhesa* (även benämnt *kudrak ke*, dvs. aristokratins språk), och därigenom inte anses kunna bete sig på ”rätt” sätt (Fjeld 2005: 87; 103ff). Hon påpekar även att Khampas i Lhasa av idag betraktas med viss ambivalens, eftersom de är kända som våldsamma och opålitliga (2005: 94n7). Av de skilda dialekterna har man i de exiltibetanska skolorna valt att lära ut Lhasadialekten (Nowak 1984: 66).

¹⁹⁹ Exempelvis kallade mongolerna Tibet för ”Thubet” och araberna det för ”Tubbat”. Shakabpa 1967: 2. Se emellertid Bell (1928: 1) som anser att Tibet kommer från ”Tö Pö”, övre Tibet. Snellgrove och Richardson härleder den inhemska termen till Yarlungdynastins beteckning på sitt territorium (se nedan). Beteckningen *Bod pa*, tibetan, användes tidigare enbart om de från centrala Tibet (Nowak 1966: 86n8).

tibetanska källor. Geoffrey Samuel beräknar antalet till ca 4-5 miljoner.²⁰⁰ Den tibetanska historikern och f.d. ämbetsmannen Tsepon W. D. Shakabpa, som skrivit en politisk historia över Tibet beräknar att populationen till stor del består av nomader och jordbrukare. Munkar utgjorde enligt honom ca 18% och nunnor 2% av befolkningen. De största städerna i landet var Lhasa (drygt 35 000 inv.); Shigatse (13 – 20 000 inv.); Chamdo i östra Tibet (9 – 12 000 inv.); samt Gyantse i centrala Tibet (10 - 15 000 inv.).²⁰¹

Före 1950-talet fanns det ingen utvecklad infrastruktur i landet och man reste per fot med packdjur, eller med hästar. Det tog exempelvis ca 8 månader att resa från Lhasa till Beijing.²⁰² Shakabpa beskriver hur Tibets kommunikationssystem fungerade:

Until 1956 there was a postal system maintained by runners who carried the post in relays, each man covering four and a half miles before handing over the mail to the next man. This system operated between India and Lhasa, through Sikkim, and between Lhasa and a few other towns within the country. There was also a telegraphic service between Lhasa and India; but, there was no such service for the public in Tibet proper. Military and official correspondence was carried on horseback and relayed from one town to another. Urgent communications, like one advising of the imminent visit of some important officer, were attached to arrows to give them greater significance.²⁰³

Till exempel tog det då den 13:e Dalai Lama dog i december 1933 ca ett år för denna information att nå delar av östra Tibet.²⁰⁴ Den bristande möjligheten till snabb kommunikation ledde helt naturligt till problem att kontrollera de omfattande geografiska områdena. Fram till 1949 har landet haft regioner som på det hela taget varit självständiga eller endast i formell mening underställda Lhasaregimen. Det har enbart varit i perioder med starka ledare, såsom den 13:e Dalai Lama, som landet haft en mer nationell karaktär. Så snart dessa ledare avlidit återupptogs kampen om makt. Exempelvis innebar informationen som kom till östra Tibet om den 13:e Dalai Lamas död att den lokala ledaren i regionen omedelbart samlade sina styrkor för att skapa en självständig stat i Kham.

Yarlungdynastin²⁰⁵

Tibet före 600-talet v.t. anses ha bestått huvudsakligen av mindre områden styrda av lokal aristokrati. De lokala härskarna benämndes inte sällan som kungar, *gyalpo* (*rgyal po*). Under 600-talet kom kungen över regionen Yarlung att lägga under sig angränsande territorier. Yarlung, beläget i centrala Tibet, kom att kallas *spu gyal bod*. *Bod* har enligt Snellgrove och Richardson sedan denna tid varit tibetanernas beteckning för vad vi kallar Tibet, och kan möjligen ha haft innebörden "ursprunglig plats".²⁰⁶ Den förste dokumenterade kungen över Yarlung var Namri Songtsen, som efterträddes 627 av sin

²⁰⁰ Samuel (1993: 46) gör denna beräkning utifrån den kinesiska folkräkningen 1982 och uppskattat antal omkomna tibetaner i och med ockupationen. Snellgrove och Richardson (1995/1968: 25) anser att siffran 2 500 000 är mer trolig, men det är oklart vilka område de inbegriper i dessa siffror. Se Shakabpa 1967: 6 för uppskattningen 6 milj. invånare.

²⁰¹ Shakabpa 1967: 6f. Samuel 1993: 41f. Samuels (1993: 578ff.) beräkningar vad det gäller andelen munkar och nunnor av befolkningen är lägre (ca 12 %) än de vanligtvis förekommande siffrorna (vilka Shakabpa kan sägas representera).

²⁰² Snellgrove och Richardson 1995/1968: 19. Samuel 1993: 42.

²⁰³ Shakabpa 1967: 8; 265.

²⁰⁴ Shakabpa 1967: 277.

²⁰⁵ Materialet om den tidiga perioden i Tibets historia är tämligen begränsat. Det material som finns kommer huvudsakligen från de manuskript som upptäcktes under början av 1900-talet i de buddhistiska tempelgrotterna i Tun-Huang (Taklamakan). Även om en hel del av materialet består av religiösa texter finns där även texter som behandlar statsärenden, lagar, legender etc. (Snellgrove och Richardson 1995/1968: 15).

²⁰⁶ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 23. Jmf dock not 203.

betydligt mer kände son Songtsen Gampo (*srong btsan sgam po*). Songtsen Gampo betraktas bland tibetaner som den första av de tre dharmakungarna i Tibet, och anses vara den som genom sina gemåler introducerade buddhismen i landet.²⁰⁷ Han var även den kung som lät uppföra Jokhang, det främsta templet i Lhasa, då hans buddhistiska gemåler (en från Kina och en från Nepal) behövde tempel att förvara sina buddhastatyer i.

Songtsen Gampo kom att styra över stora delar av vad vi idag benämner Tibet. Han skapade en stabil stat vars militära framgångar²⁰⁸ erfors inte bara av omgivande regioner, utan även lyckades störa Kina, som fick se sin dåvarande huvudstad Ch'ang-an tillfälligt invaderad. Detta fundament för ett "enat" Tibet varade i ca två århundraden.²⁰⁹ Warren Smith anser inte att denna stat fungerade som ett enat land i vår mening, utan snarare som en sammanslutning av lokala grupper under en övergripande ledare; ett slags allians baserad på utbyte av tjänster.²¹⁰ Songtsen Gampo och Yarlungdynastin har kommit att utgöra en förebild, en tibetansk guldålder. Det har följaktligen varit han och hans efterföljare man hänvisat till, då Tibets styrande i perioder betonat det inhemska tibetanska kontra inflytande från mongoler eller andra externa makter.²¹¹

Ralpachen, den tredje dharmakungen, som styrde landet under åren 815-836, sägs ha varit en "entusiastisk" buddhist. Av allt att döma överlämnade han landets vård och styre i händerna på sina ministrar, vars ledare var munk. Detta ska ha lett till ett utbrett missnöje bland delar av aristokratin och år 836 mördades både regenten, dvs. munken som styrde ministerrådet, och kungen själv av de missnöjda ministrarna under honom. Hans bror Lang Darma (*glang dar ma*) tog över men bragdes själv om livet av en buddhistisk munk år 842.²¹²

De små kungadömenas tid

Lang Darmas död markerade inte enbart slutet på vad som betraktas som dharmans första spridning utan även slutet på det tibetanska kungadömet – "the heroic age of the Chosgyal (Religious-Kings)."²¹³ Efter Lang Darmas död kom landet återigen att splittras upp i mindre kungadömen.²¹⁴ Ett inbördeskrig bröt ut år 866 på grund av stridigheter angående tronföljden, och en av dynastins ättlingar valde att lämna centrala Tibet. Han och hans ättlingar kom att styra stora delar av västra Tibet.²¹⁵ Perioden präglas av rivaliteter och

²⁰⁷ Snellgrove och Richardson: 1995/1968: 25ff. Shakabpa 1967: 25. De tre religiösa kungarna (*chos rgyal*, uttalas *chögyal*): Songtsen Gampo d. 650; Trisong Detsen (*khri srong lde brtsan*) regent 754-ca 800; Ralpachen (*ral pa can*) född 805, regent 815-836.

²⁰⁸ Tydligt existerade det under denna tid en form av allmän värnplikt (Snellgrove och Richardson 1995/1968: 27). Se även Shakabpa (1967: 30ff) för en översikt av de militära framgångarna under denna tidsperiod.

²⁰⁹ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 31.

²¹⁰ Han väljer att beteckna denna stat som en "feodal konfederation" (Smith 1997: 56). Jämför Samuels (1993: 61ff.) diskussion om hur vi bör beteckna Tibets statsskick.

²¹¹ Jag kan också nämna att de 16 dygder som i den tibetanska flaggan representeras genom en juvel mellan snölejonens tassar, upprättades av Songtsen Gampo. Dessa dygder inkluderar, förutom exempelvis att man ska visa respekt för sina föräldrar och vara hederlig, att man inte ska lyssna på en kvinnas ord (Bell 1928: 11).

²¹² Snellgrove och Richardson 1995/1968: 94. Williams 1989: 190. Shakabpa 1967: 50ff. Lang Darma anses ha initierat förföljelser av de buddhistiska munkar och lekmän som vid denna tid fanns i landet (se exempelvis Williams 1989: 190; Shakabpa 1967: 51f; van Walt 1987: 4), men Snellgrove och Richardson (1995/1968: 112) ställer sig tvekan till detta.

²¹³ Shakabpa 1967: 53. Chosgyal, dvs. *chos rgyal*, chögyal.

²¹⁴ Williams 1989: 190. Snellgrove och Richardson 1995/1968: 94.

²¹⁵ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 112.

maktkamp och var även en tid då buddhismen kom att få allt större inflytande inte bara för aristokratin och enstaka individernas religiösa praktik, utan även på landets politiska arena.

Mongolerna och klostrens ökade inflytande

Under början av 1200-talet påbörjade mongolerna under Djingis Khan (1167-1227) sina erövringar i angränsade territorier. De interna stridigheter som pågått i Tibet sedan 800-talet betraktas av Snellgrove och Richardson som den främsta anledningen till att landet inte drabbades i någon större omfattning – materiellt sett – av de mongoliska härjningarna:

A united kingdom of resolute Tibetans, such as the country had once been, would almost certainly have attempted to resist the Mongols – with disastrous consequences. But as matters then were, they hastened to yield gracefully, almost unconcernedly, to the envoys demands.²¹⁶

Vad som kom att etableras var ett utbyte mellan ”präster” och politiska härskare – där tibetanerna gav religiös vägledning i utbyte mot politiskt beskydd.²¹⁷ Denna form av relation, på tibetanska benämnd *mchod-yon* (uttalas *chö yön*) präglade Tibets relation till sina östliga grannar under de kommande århundraden, även om den periodvis var av formell snarare än av faktisk karaktär.

Kunga Gyaltsen (1182-1251) överhuvudet för den då mest inflytelserika skolan av tibetansk buddhism (Sakya), blev 1244 inbjuden av den dåvarande ledaren för mongolerna, Godan Khan. Han begav sig tillsammans med sina brorsöner som representant för Tibet till Godans hov, och bekräftade där Tibets underkastelse. Han utsågs därefter till Tibets regent, men hans faktiska inflytande begränsades i hög utsträckning av att han var tvungen att stanna vid det mongoliska hovet.²¹⁸

På grund av de fördelar som kom Sakya till godo tack vare deras position hos mongolerna, sökte sig även andra kloster och skolor till olika mongoliska ledare – vanligtvis släktingar till Djingis Khan – för *mchod-yon* relationer. Detta förbättrade inte de interna rivaliteterna i Tibet. Andra hälften av 1200-talet präglades i hög utsträckning av strider mellan olika buddhistiska skolor med understöd av mongoliska grupperingar.

Genom anknytningen till mongolerna kom Sakya att utgöra den främsta makten i Tibet och utöva ett stort inflytande både i Mongoliet och i Kina. Då det mongoliska riket förlorade i styrka kom emellertid även Sakyas position att bli lidande, och andra buddhistiska skolor kom att växa sig starkare.²¹⁹

Changchub Gyaltsen stod efter omfattande konflikter mellan rivaliserande fraktioner – främst mellan Sakya och Kagyud – 1354 som segrare över stora delar av Tibet. Changchub Gyaltsen strävade efter att göra sig kvitt mongolernas inflytande och försökte återinföra det styre som existerat under Songtsen Gampo och Yarlungdynastin; att skapa en känsla av kungadömet storhet.²²⁰ Hans efterföljare lyckades bibehålla landets tillfälliga lugn till år 1434 då deras dynasti föll.²²¹ De följande hundra åren präglades än en gång av interna maktkamper. Mongolerna och kineserna var under denna tid även de fullt upptagna av

²¹⁶ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 145. Se även Shakabpa 1967: 61ff.

²¹⁷ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 148. Smith 1997: 93ff. Shakabpa 1967: 63ff; 71. Shakabpa kallar systemet för “the patron-lama relationship, in which the temporal support of the lay power is given in return for the spiritual support of the religious power”. Denna relation anses avslutad 1911 då Ch’ing dynastin föll. Ibid.

²¹⁸ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 145ff. Smith 1997: 82ff.

²¹⁹ Smith 1997: 100. Williams 1989: 191f. Shakabpa 1967: 73.

²²⁰ Shakabpa 1967: 81ff. Snellgrove och Richardson 1995/1968: 153ff. Smith 1997: 101.

²²¹ Shakabpa 1967: 86.

interna oroligheter. Den mongoliska Yüandynastin drevs ur Kina 1368 av en nationalistisk rörelse som kom att grunda Mingdynastin. Relationerna som existerat mellan Yüan och Tibet återupptogs inte med Ming.

Under denna tid hade Tsongkhapa – riktningen Gelugs grundare – 1372 anlänt till centrala Tibet från Amdo. Hans buddhistiska lära beskrivs som ett försök att återgå till en mer trogen tolkning av buddhismen, och karakteriseras av en mer strikt monasticism och skolastik. Skolan växte så snabbt, skriver Snellgrove och Richardson, att den inom två århundraden dominerade både den religiösa och politiska arenan i landet.²²²

Gelugpa och makten

Tsongkhapa grundade 1409 det första Gelugklostret Ganden (*dga' ldan*) i Lhasas närhet. Klostren Drepung (*'bra sprungs*) och Sera etablerades även i närheten av Lhasa under samma tidsperiod (1416 respektive 1419).²²³ En av Tsongkhas lärjungar, Gedun Truppa grundade 1447 klostret Tashilunpo, sedermera Panchen Lamas kloster, sydväst om Lhasa. Då Gedun Truppa avled upptäcktes hans inkarnation i pojken Gedun Gyatso och vid den senares död i Sonam Gyatso (1543-88).²²⁴

Sonam Gyatso återintroducerade buddhismen i Mongoliet och den mongoliske ledaren Altar Khan, möjligen imponerad över Sonam Gyatsos kunskaper, gav honom beteckningen ”ocean”; *Ta-le* på mongoliska (tib. *rgya mtsho*, gyatso). Sonam Gyatso kom följaktligen att bli den tredje Dalai Lama, eftersom hans två föregångare gavs titlarna den första och den andra. Sonam Gyatsos inkarnation, den 4:e Dalai Lama, upptäcktes till mongolernas tillfredsställelse bland en av Altar Khans ättlingar, och därigenom var mongolernas stöd för Gelug tryggad.²²⁵

Under den 4:e Dalai Lama utbröt nya stridigheter i Tibet. Dessa försiggick främst mellan de två centrala regionerna, Tsang och Ü. Kungen av Tsang stred i allians med Karma Kagyud mot Ü och Gelugstyret. I samband med att den 4:e Dalai Lama avlidit och den 5:e skulle installeras anlände även mongoliska styrkor, vilka genom sin närvaro gjorde tillträdet möjligt. Dessa utländska styrkor förstärkte konflikten mellan Tsang/Karma Kagyud och Ü/Gelug.²²⁶ Kungen över Tsang motsatte sig denna utländska närvaro, vilken hans företrädare (Changchub Gyaltsen) försökt befria Tibet ifrån. Gushri Khan, en av många ledare över olika grupper av mongoler, blev inkallad för att hjälpa Gelug att bekämpa kungen av Tsangs inflytande. Under mitten av 1600-talet besegrade mongolerna Gelugs rivaler, kungen av Tsang mördades och den politiska kontrollen överlämnades 1642 till den 5:e Dalai Lama, Ngawang Lobsang Gyatso (*ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617-82). Sedan dess har Gelug och Dalai Lamorna formellt sett innehaft den politiska makten i Tibet.²²⁷

Till skillnad från de tidigare regenterna under mongolerna vistades den 5:e Dalai Lama i Tibet, och vid Gushri Khans död 1656 styrde han över ett område som sträckte sig från

²²² Snellgrove och Richardson 1995/1968: 175f.

²²³ De grundades av Tsongkhas lärjunge Jamchen Choje Shakya Yeshe. Smith 1997: 101. Shakabpa 1967: 84.

²²⁴ Shakabpa 1967: 91f.

²²⁵ Smith 1997: 106. Snellgrove och Richardson 1995/1968: 184; 193. Shakabpa 1967: 94; 96.

²²⁶ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 193. Smith 1997: 106ff. Se även Shakabpa (1967: 86) angående rivaliteten mellan Ü och Tsang.

²²⁷ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 194f. Shakabpa 1967: 111. Williams 1989: 193. Dowman 1998: 77ff. Dalai Lama är emellertid inte överhuvud över Gelug. Denna position innehar abboten över klostret Ganden Tripa, ”the Holder of the Throne of Tsong kha pa”(Williams 1989: 285n6); ”Enthroned-one of Ganden monastery... who is the most learned religious figure in Tibet” (Shakabpa 1967: 15).

Mt. Kailash i västra Tibet till Kham i öster. Den 5:e Dalai Lama kom i praktiken att bli den första sedan Yarlungdynastin som hade en reell makt över Tibet – han liksom Changchub Gyaltzen ansåg sig även vara en efterträdare till de religiösa kungarna. Han påbörjade (1645) bygget av Potala-palatset på den plats där ruinerna efter ett tidigare palats fanns; detta palats sägs ha tillhört Songtsen Gampos nepalesiska gemål.²²⁸ Lhasa gjordes vid denna tid återigen till landets huvudstad – liksom den varit under Songtsen Gampo.

Det var först med den 5:e Dalai Lama som Gelug erhöll en ohotad maktposition gentemot övriga grupperingar; religiösa eller aristokratiska. De efterföljande Dalai Lamorna kom emellertid huvudsakligen att fungera som symboler för makten, då ingen Dalai Lama sedan den 5:e härskade personligen mer än ett par månader då de dog i unga år.²²⁹ Det var vanligtvis regenter (inkarnerade lamor) från exempelvis Reting som styrde landet.²³⁰ Administrationen bestod av munkar och lekmän som formellt sett hade lika ansvar, men på grund av Gelugs styre var det i praktiken de religiösa företrädarna som innehade den främsta makten.

Relationer till Kina under Manchudynastin.

Den 5:e Dalai Lamas regent²³¹ dolde sin härskares död 1682 genom att påstå att den 5:e Dalai Lama dragit sig tillbaka för meditation.²³² Detta skedde troligen för att den nya Dalai Lama skulle hinna växa till sig under tiden. Beslutet kom emellertid att få negativa politiska konsekvenser, främst på grund av att den 6:e Dalai Lama inte hade de statsmannakvaliteter eller ens de religiösa kvaliteter som hade varit önskvärda. Hans huvudsakliga intresse verkar ha bestått av kvinnor och poesi och han vägrade följaktligen att ta sina löften som munk.²³³

mChod-yon relationen mellan mongoler och tibetaner existerade under denna tid mest till namnet, och under en längre period hade mongolerna inte hävdat sin makt över Tibet. 1697, då Lobsang Khan, en ättling till Gushri Khan, övertog makten, förändrades detta. Han kom i konflikt med Tibets regent, dels på grund av att den senare hemlighållit den 5:e Dalai Lamas död, och dels på grund av den 6:e Dalai Lamas beteende. På grund av olika förvecklingar mellan Kina (Manchudynastin) och mongolerna, liksom mellan mongoler och tibetaner marscherade Lobsang med den kinesiske kejsarens stöd in i Lhasa 1706 där han tillfångatog och avrättade regenten.²³⁴ Kejsaren utropade Lobsang Khan till guvernör över landet (han styrde Tibet till 1717) och Tibet blev formellt sett en vasallstat till Kina. Den 6:e Dalai Lama, som trots sitt icke-ortodoxa beteende hade folkets stöd, sändes till Kina. Under vägen dit avled han.

²²⁸ Shakabpa 1967: 112.

²²⁹ Att de avled i unga år sägs inte enbart vara beroende av naturliga faktorer. Se exempelvis van Walt 1987: 17; Bell 1987/1946: 56.

²³⁰ Det fanns emellertid fortfarande, framförallt utanför den centrala Lhasaregionen, områden som styrdes av lokala kungar (*gyalpo*) tillhörande den äldre aristokratin, eller överhuvud för kloster tillhörande exempelvis Sakya. Stora delar av Tibet administrerades dock av representanter för Lhasa, en lekman och en munk vanligtvis, i par.

²³¹ Det ryktades att regenten även var den 5:e Dalai Lamas biologiska son (Smith 1997: 117). Shakabpa (1967: 125) anser inte dessa rykten tillförlitliga utan anser att det enbart var i symbolisk bemärkelse.

²³² Snellgrove och Richardson 1995/1968: 201. Shakabpa 1967: 125f.

²³³ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 205; 207. Shakabpa 1967: 129. Smith 1997: 121. Shakabpa (Ibid.) skriver att då det ansågs dags att den 6:e Dalai Lama skulle ta sina löften som munk (*dge slong*, *gelong*) inte bara motsatte han sig detta utan begav sig dessutom till Panchen Lama år 1702 och avsåg sig sina novis (*dge tshul*, *getsul*) löften.

²³⁴ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 204ff. Shakabpa 1967: 131ff.

Hans inkarnation påträffades i östra Tibet och installerades tills vidare i Kumbum²³⁵ under visst överinseende av Manchukejsaren. På grund av ytterligare oroligheter mellan olika fraktioner av både mongoler och tibetaner, kunde kineserna 1720 marschera in i Lhasa inte bara som stadens och landets befriare från de för tillfället invaderande och plundrande grupperna av mongoler, utan även med den 7:e Dalai Lama – Kelsang Gyatso (*bskal bzang rgya mtsho*) – i följe.²³⁶

Det blev nu lekmanaregenten Pho-la som styrde landet fram till sin död 1747. Då hans son enligt kineserna misskötte sitt uppdrag blev han avrättad och makten gavs återigen till Gelug och dess företrädare. De nästkommande Dalai Lamorna (den 8:e tom. den 12:e) dog alla i ung ålder och kom aldrig att få något reellt politiskt inflytande i landet. Panchen Lamorna, som jag inte berör i någon större utsträckning, kom genom Dalai Lamornas minskade inflytande emellertid att få en starkare position.

I samband med att Gurkhas från Nepal invaderade delar av Tibet under slutet av 1700-talet och bland annat attackerade Panchen Lamas kloster Tashilhunpo, skickade Kinas kejsare en expedition för att driva bort den invaderande styrkan. Efter att denna dragit sig tillbaka gav kineserna sina representanter (ambans) mer ansvar i Tibet. Efter denna hjälp hade Kina emellertid inte längre tid att ägna sig åt sina västliga grannar. Landet kom efter kejsaren Ch'ien Lungs död 1799 att drabbas av uppror mot Manchudynastin. Dessa ska ha förekommit över hela landet, och hållit de sista Manchuhärskarna sysselsatta tills dess att dynastin gick i graven 1911.²³⁷ 1800-talet kom att präglas av en rädsla för omvärlden både i Kina och i Tibet, som övertygades om vikten av att hålla utländska makter på avstånd.

Den 13:e Dalai Lama och kampen om Tibet

Den 13:e Dalai Lama, Thupten Gyatso (*thub bstan rgya mtsho*) föddes 1876 och tillträdde sitt ämbete 1895. Landet var då inblandat i dispyter med brittiska Indien över gränsdragningar längst Tibets södra gräns.²³⁸ Då briterna önskade knyta handelsavtal med sin norra granne, valde Tibet att hänvisa till Kina.²³⁹ Genom diverse förhandlingar mellan den brittiska regimen i Indien och Kina, blev briterna lovade att få tillgång till vissa områden i Tibet.²⁴⁰ Dessa avtal betraktades emellertid inte av tibetanerna som bindande då de inte ansåg att Kina hade befogenheter att ingå avtal om vare sig handel eller gränser för Tibets räkning. De briter som arbetade för GOI (*Government of India*) ansåg att de borde ta direkt kontakt med de tibetanska myndigheterna för att föra förhandlingar, eftersom Kina uppenbarligen inte hade något reellt inflytande i Tibet.²⁴¹ Inte heller detta tycktes tibetanerna vara intresserade av, och 1903 sände briterna en expedition, under (sedermera) Sir Francis Younghusbands ledning, till Tibet i syfte att tvinga fram de önskade avtalen.²⁴² Younghusbands expedition, som i slutändan mer liknade en militär ockupation av landet, betraktades av Younghusband själv som:

²³⁵ Ett kloster beläget i östra Tibet, Amdo, grundat av den 3:e Dalai Lama på den plats där Tsongkhapa föddes. Shakabpa 1967: 96.

²³⁶ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 217f. Shakabpa 1967: 134ff.

²³⁷ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 226f. Shakabpa 1967: 158; 169f.

²³⁸ Shakabpa 1967: 192-204.

²³⁹ Enligt Snellgrove och Richardson 1995/1968: 233. Detta nämner dock inte Shakabpa (1967: 198; 202f) i sin redogörelse för händelserna. Enligt van Walt (1987: 19) var detta en taktik den tibetanska regimen använt sig av under en längre tid.

²⁴⁰ Se van Walt (1987: 27ff) för *Chefoo Convention* från 1876, och senare avtal mellan brittiska Indien och Kina.

²⁴¹ Smith 1997: 161ff. van Walt 1987: 32.

²⁴² Snellgrove och Richardson 1995/1968: 233f.

merely a culmination of a long series of efforts to regularize and humanize that intercourse, and put the relationship which must necessarily subsist between Tibet and India upon a business-like and permanently satisfactory footing.²⁴³

Även om ett avtal slutligen ingicks mellan brittiska Indien och Tibet 1904, förhandlades det 1906 fram ytterligare ett förslag mellan Kina och brittiska Indien som innebar att briterna enligt internationell rätt erkände Kinas överhöghet över Tibet. Efter detta avtal betraktades Tibet som underställt Kina, och därigenom hade den *mchod-yon* relation som tidigare i mycket varit rådande ersatts av en betydligt mer ofördelaktig relation, som innebar att Kinas position i Tibet förstärktes både konkret och symboliskt på den internationella arenan. Orsakerna till dessa förhandlingar och det spel som bedrevs med Tibet som en bricka bland andra, var den maktkamp om Asien som försiggick under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet mellan framförallt Ryssland och Storbritannien.²⁴⁴ Storbritannien fruktade bland annat att Ryssland skulle få ett allt starkare inflytande i Tibet genom den 13:e Dalai Lamas förtrogne, den buryat-mongoliske munken Dorjiev.²⁴⁵ Dessutom oroade den 13:e Dalai Lama den kinesiska regimen då han var den förste Dalai Laman på hundratals år som nått vuxen ålder och som dessutom hade ett starkt inflytande i landet. Han kom att bli den förste efter "the Great Fifth" som personligen innehade den politiska makten i Tibet.

Dalai Lama flydde till Mongoliet då briterna avancerade,²⁴⁶ men återvände till Lhasa efter ett besök i Beijing. Då briterna dragit sig tillbaka och dessutom än en gång upprättat ett avtal med Kina om Tibet, beslutade sig Kina för att återuppta sin hävdade rätt till styre i Tibet. 1910 nådde de kinesiska styrkorna Lhasa. Då hade Dalai Lama än en gång flytt landet, denna gång till Indien.²⁴⁷ I samband med revolutionen i Kina året därpå (1911) fick ledningen andra problem av högre prioritet än Tibets status, och 1912 återvände Dalai Lama till Tibet. 1913 återvände han till Lhasa där han deklarerade landets självständighet.²⁴⁸ Då Manchustyret gick under ansåg sig den tibetanska regimen fri från de band den haft med Kina genom århundradena. Kineserna drevs så småningom ut ur landet även om stridigheter fortsatte längs den östra gränsen. 1914 upprättades på nytt ett avtal mellan brittiska Indien och Tibet som jämställda parter.²⁴⁹

Då den 13:e Dalai Lama dog 1933 styrdes landet än en gång genom en regent och interna maktstrider blossade åter upp. Det rädde enligt Shakabpa allmän politisk instabilitet. Därtill anlände en kinesisk delegation (det hade inte vistats kineser i Lhasa sedan 1913) för att framföra sina kondoleanser.²⁵⁰ Även briterna sände 1936 en delegation för att försöka medla mellan Panchen Lama (som befunnit sig i Kina sedan 1923) och den tibetanska regimen. Även de kom att stanna i landet; enligt Snellgrove och Richardson till Tibets glädje då de motverkade den kinesiska närvaron.²⁵¹

²⁴³ Younghusband 1998/1910: xv. För en skildring av Younghusband och hans position i "the Great Game", se French 1995.

²⁴⁴ van Walt 1987: 29ff. För *Lhasa Convention* från 1904, se van Walt 1987: 34. För *Adhesion Agreement* från 1906 se Ibid. 37f.

²⁴⁵ Se Shakabpa 1967: 205 och Smith 1997: 154f. angående munken Dorjiev.

²⁴⁶ Shakabpa 1967: 215; 220ff.

²⁴⁷ Shakabpa 1967: 228ff; 242.

²⁴⁸ Shakabpa 1967: 245ff. van Walt 1987: 48; 136.

²⁴⁹ Detta avtal, Shimlaavtalet, innebar i praktiken att Tibet underställde sig Kinas överhöghet, medan de fortsättningsvis behöll sin autonoma status. Avtalet undertecknades dock inte av Kina. Snellgrove och Richardson 1995/1968: 234; 242. Shakabpa 1967: 245. För detaljerna i och omständigheterna kring Shimlaavtalet 1914, se Shakabpa 1967: 254ff. Se även van Walt 1987: 138.

²⁵⁰ Shakabpa skriver att på grund av delegationens religiösa grundval för vistelsen, gick det inte att stänga dem ute. Shakabpa 1967: 273ff.

²⁵¹ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 259. Shakabpa 1976: 276. För konflikten mellan Panchen Lama och regimen i Lhasa, se Shakabpa 1967: 220; 263.

Det brittiska Indien och frågan om det självständiga Tibet

We had no wish to menace their independence, but rather to help them as far as conditions allowed. So we became friends.²⁵²

Betraktat utifrån den nationalism som växt sig stark i exil och de labila politiska förhållande som existerat i Tibet under dess historia, är det väsentligt att påpeka att det även före 1949 funnits perioder då man strävat efter att ge intryck av en mer enad tibetansk "nation". Detta har dock varit beroende av de ledare som lyckats behärska landet under begränsade tidsrymder. Under den 13:e Dalai Lama växte det dock inte enbart fram en önskan (vilket McKay nedan fokuserar på) utan även ett behov av att skapa en nation i enlighet med föreställningen om den moderna nationalstaten. Detta berodde på den internationella politik som på sätt och vis tvingade Tibet att delta i den moderna världen.

Engelsmännen ankomst till Tibet 1903 inleddes som en militär expedition. Då engelsmännen efter att de önskade avtalen upprättats betedde sig som gäster snarare än erövrare, blev deras närvaro för en del en bekräftelse på att den politiska isolation som Tibet frivilligt valt möjligen inte var nödvändig. I Lhasa sjöngs en sång som eventuellt visar på en allmän inställning till engelsmännen:

At first, enemies of our faith they were,
And then, 'Outsiders' we labelled them;
But, when in the land their rupees did appear,
They became known as sahibs and gentlemen²⁵³

Det fanns emellertid starka krafter som motsatte sig de förändringar mot ett mer öppet samhälle som initierades under den 13:e Dalai Lamas styre. Bland annat stängdes 1926 en nyupprättad engelskspråkig skola i Gyantse på grund av att de stora klostren (Sera, Drepung och Ganden) motsatte sig dess influenser och ansåg att de nya idéerna utgjorde ett hot mot religionen.²⁵⁴ Även den moderna armé och polisväsende man försökt upprätta förföll tämligen snabbt.

Enligt antropologen Alex McKay (2001), kan man se de initierade reformerna som ett uttryck för den brittiska närvaron i Tibet och deras önskan att skapa en buffertstat vid Indiens norra gräns. McKay betraktar således de reformer som inleddes under den 13:e Dalai Lama som en påverkan av de briter som vistades i landet. Dessa skulle vara intresserade av ett självständigt Tibet (och ansåg i många fall att landet var självständigt) men var inte tillåtna att ge uttryck för detta på grund av det politiska maktspillet. En väg ut ur detta dilemma var att Tibet kom att framstå som en redan etablerad och självständig nation – en modern nationalstat – med tillhörande symboler.

De symboler för den moderna nationalstaten som skapades under det tidiga 1900-talet uppkom dock inte ur intet, eller formades för den delen heller inte av briter, utan är av tibetansk härkomst, och betonar just det som betraktas som det specifika för det tibetanska

²⁵² Bell 1928: vii.

²⁵³ Shakabpa 1967: 218. Tidigare erövrare hade förstört och plundrat. Detta var med största sannolikhet vad tibetanerna förväntade sig, inte rupies (indiska valutan).

²⁵⁴ Det samma inträffade 1944 då en engelsk skola startades i Lhasa. Även denna stängdes tämligen snabbt på grund av att abbotarna över Drepung ansåg den utgöra ett hot mot religionen. Snellgrove och Richardson 1995/1968: 263. Shakabpa 1967: 264; 289.

folket. I den tibetanska flaggan hänvisas exempelvis till Yarlungdynastin både genom snölejonen – som använts som symboler på de militära flaggor som sägs ha varit i bruk redan under 600-talet – och genom den juvel som hålls mellan dessa snölejons tassar, vilken symboliserar bland annat de 16 dygder som Songtsen Gampo upprättade. Det är Tibet omgivet av snöklädda berg bestående av sex ursprungliga folkgrupper med lika rättigheter till ”andlig och materiell lycka och framgång” som tagit sin tillflykt till Buddha, Dharma och Sangha,²⁵⁵ som symboliseras i denna nationens första standardflagga.²⁵⁶

Även om den nuvarande nationalsången (se kapitel 4) komponerades i exil, dvs. efter 1959, fanns det emellertid innan ockupationen en hymn som betraktades – och kanske i viss mån än betraktas – som en form av nationalhymn.²⁵⁷

Genom Francis Younghusbands mission till Tibet (1903-4) kom britterna att hysa ett flertal representanter i landet på så kallade handelsstationer.²⁵⁸ Intresset för Tibet som en buffertstat kombinerades med ett mer allmänt brittiskt intresse för kunskap om det land som tidigare så konsekvent stängt sina dörrar mot den västliga omvärlden.²⁵⁹ McKay skriver att eftersom de tidiga skildringarna av Tibet önskade rättfärdiga missionen som sådan, var de oftast präglade av en bild av tibetanerna som ett folk i stort behov av civilisationens inverkan – de var ett smutsigt och ”trolöst folk”, vars regering representerade ett parasitiskt monastiskt system. Efter att den inledande konflikten bedarrat ville man snarast visa på Tibets status som värdig allierad, och det var således en i huvudsak positiv bild som fördes fram av landet och dess invånare. Denna bild syftade till att betona likheterna snarare än skillnaderna folken emellan.²⁶⁰ Från 1910 och framåt beskrevs följaktligen regeringen och det tibetanska samhället inte bara som moraliskt värdefulla i sig, utan som av värde för världen i stort. Denna bild var inte enbart politiskt användbar för britterna utan även för Lhasas styrande elit.²⁶¹ Det kan vara värt att påpeka att de styrande i Lhasa var mycket måna om den bild av Tibet som fördes ut. Exempelvis upprördes de tibetanska åskådarna av de filmer som tagits under Mount Everest-expeditioner i början av 1920-talet – det ska bland annat ha förekommit en sekvens där en man verkar plocka löss från en pojkes hår för att därefter stoppa dem i munnen – eftersom de ansåg att det var en missvisande bild av det tibetanska folket. Denna film (i kombination med att ett antal munkar medförts till England för att i samband med visningar av den nämnda filmen uppföra danser) bidrog på ett

²⁵⁵ Det gula bandet runt flaggan åberopar även det Tibets buddhistiska karaktär, då det symboliserar “...the flourishing and increase of the Buddha’s teachings which are like pure, refined gold throughout limitless directions and time”. *Tibetan National Flag* 1980.

²⁵⁶ Flaggor avbildande ett eller flera snölejon hade använts under längre tid i Tibet, men det var som sagt inte förrän under den 13:e Dalai Lama som en standardflagga kom i bruk.

²⁵⁷ Circled by ramparts of snow-mountains,
This sacred realm,
This wellspring of all benefits and happiness
Tenzin Gyatso, bodhisattva of Compassion.
May his reign endure
Till the end of all existence

(Översättning av Jamyang Norbu 2004).

”It should be noted that in old Tibet the “national hymn”, Ghang Ri Rawe [från första strofen i hymnen], actually served pretty much the same purpose as a national anthem. It was recited at the end of most government functions..., or at the conclusion of all daily prayer services in monasteries and religious gatherings. In fact many individual Tibetans conclude their own personal daily devotions with this patriotic hymn that describes the essential features of the Tibetan landscape and wishes their sovereign a long life. The hymn is also a necessity at every opera performance, and is sung during the introductory ceremony. [...] Even in exile the hymn is recited daily at all schools, monasteries and institutions.”(Norbu, J. 2004).

²⁵⁸ För Francis Younghusbands egen skildring av expeditionen, se Younghusband 1998/1910.

²⁵⁹ McKay 2001: 70.

²⁶⁰ McKay 2001: 80. Jmf. Hansen 2001: 100f.

²⁶¹ McKay 2001: 71; 77.

avgörande vis till att framtida expeditioner inte längre var välkomna.²⁶² Hädanefter tilläts endast de briter som var bosatta i Lhasa att filma, och dessa filmer redigerades på plats. Deras innehåll speglar båda intressesfärerna; dels briternas föreställningar om det exotiska Tibet – exemplifierat genom Dalai Lama och hans familj, tempelbyggnader, pilgrimsresor, religiös klosterpraktik etc. – och dels den tibetanska elitens bild av vad som var väsentligt och av intresse att visa för omvärlden, vilket i princip verkar ha varit det samma som briterna själva var intresserade av. Följaktligen finns det få skildringar av gemene tibetan och deras vardagssysslor.²⁶³ Bilden av Tibet som skapats under 1900-talet verkar i hög utsträckning ha påverkats av tibetanerna själva – allt från filmerna som briterna redigerade i Lhasa under första hälften av 1900-talet till senare års Hollywoodproduktioner.²⁶⁴

Briterna och den tibetanska regimen i Lhasa gjorde även gemensam sak i att hålla andra européer på avstånd. Förutom exempelvis Alexandra David-Néel och Heinrich Harrer, var det enbart västerlänningar som fått explicit tillåtelse att resa i landet som var välkomna. Dessa tillstånd sträckte sig dock aldrig så långt som tillåtelse att besöka Lhasaregionen. Efter William McGovern's *To Lhasa in Disguise: A Secret Expedition through Mysterious Tibet 1924*²⁶⁵ blev de som fick tillstånd dessutom tvingade att skriva under ett avtal som innebar att de skulle lämna sina alster för kontroll av den indiska/brittiska regeringen innan de publicerades. Den information som kom ut var således i väsentligt avseende kontrollerad av briterna, och representerar "... the perspective of a small group of around twenty men of the British officer class".²⁶⁶

Eftersom briterna inte önskade störa relationerna med Kina var det uttryckligen förbjudet att påstå att Tibet var en självständig nation. De officerare som verkade i Tibet hade dock en motsatt åsikt och ansåg dessutom att ett självständigt Tibet skulle verka i brittiskt intresse.²⁶⁷ Enligt McKay blev den 13:e Dalai Lama således övertygad om värdet av att försöka omvandla sitt land efter en modern förebild av nationalstaten. På detta vis skulle briterna få en stark buffertstat medan den 13:e Dalai Lama fick hjälp att stärka sin makt och motstå Kina.²⁶⁸ Det är tämligen svårt att bedöma briternas faktiska inflytande, men mellan åren 1913 och 1923 skapades de symboler vi vanligtvis förknippar med en självständig stat: en standardflagga, valuta, frimärke, etablerade gränser och en egen armé, för att nämna några av dess uttryck.²⁶⁹

²⁶² Hansen 2001: 92ff.

²⁶³ Hansen 2001: 98f. Förutom en politisk aspekt fanns det även en kommersiell: den västerländska publiken önskade ta del av "sensational and colourful aspects" av det tibetanska samhället (McKay 2001: 76).

²⁶⁴ Hansen 2001: 105. Jmf. Barnett 2001: 270.

²⁶⁵ McGovern 1992/1924. I dedikationen skriver han i Malinowskis anda att han under denna antropologiskt motiverade resa till Tibet såg Tibet och tibetanerna "from the Tibetan point of view" (1992/1924: v). Vad som upprörde Lhasaregimen och briterna tycks inte enbart vara att han skildrar det mest vardagliga tibetanska livet, utan även att han koncentrerar sig på "[the] diplomatic, political, military, and industrial situation in a country which occupies such an important strategic center" (1992/1924: vi). Hans skildringar från Lhasa påminner också mer om David-Néels skildringar av exempelvis korruptionen inom det administrativa systemet, de överfyllda klostren och vad McGovern benämner som "fanatiska munkar" (1992/1924: 409) än vad de styrande möjligen ansåg passande. Se främst avsnitten om Lhasa, s. 370ff.

²⁶⁶ McKay 2001: 75f. De som verkade i Tibet och fick en explicit roll i skapandet av den offentliga bilden av Tibet var de i högre positioner; alla män från den brittiska överklassen. Även om andra briter, i lägre positioner, tillbringade mer tid i Tibet, fick deras upplevelser och erfarenheter inte sättas på pränt. Deras kunskaper om vanligt folk i Tibet finns således, dessvärre, inte bevarade. (McKay 2001: 73f.). Se även Fjeld 2005: ix.

²⁶⁷ McKay 2001: 77.

²⁶⁸ En viss jämförelse kan göras med fransmännens strävan att skapa ett mer nationellt Laos (skillnaden ligger främst i att Laos var en fransk koloni) med en upplevd och särpräglad identitet, för att motverka Thailands krav på att åter införliva delar av landet. Tanabe och Keyes 2002: 12.

²⁶⁹ Se även Shakabpa 1967: 249.

Exodus

I oktober 1950 nåddes Lhasa av nyheten att 80 000 kinesiska soldater tagit sig över floden Driчу i östra Tibet.²⁷⁰ Samtidigt meddelades i kinesiska radiosändningar att befrielsen av Tibet inletts. Under hösten 1951 intogs Lhasa.²⁷¹ Kina hade under ett par årtionden varit upptaget av interna konflikter men kom att med förnyad styrka hävda sin rätt till Tibet under Mao Zedongs första år. Under tiden hade Tibet styrts av en regent då den 14:e och tillika dagens Dalai Lama var minderårig.

Tibet sände förfrågningar om hjälp till FN i samband med Kinas inmarsch i landet 1950, men fick ingen respons. I februari 1951 sändes en tibetansk delegation till Beijing för förhandlingar. Resultatet blev *Seventeen-Point Agreement* som delegaterna tvingades underteckna och som i princip innebar att de accepterade sin status som en region i moderlandet Kina.²⁷² Därmed gavs också en möjlighet för den krigströtta omvärlden att vända ryggen till; tibetanerna hade i och med undertecknandet accepterat de villkor som upprättats av Kina. 1954 reste Dalai Lama till Beijing för att utarbeta en överenskommelse. Detta misslyckades emellertid och Mao Zedong fastställde att Tibet var, sedan länge, en region i Kina. 1956 begav sig Dalai Lama i samband med 2500-års firandet av Buddhas födelse även till Indien och bad där om dåvarande premiärminister Jawaharlal Nehrus hjälp och stöd. Även detta misslyckades och Dalai Lama återvände till Tibet där han fann sig tvungen att försöka mildra ockupationsmaktens förtryck av det tibetanska folket genom kompromisser i styrelseskicket.²⁷³ Motståndet mot den kinesiska ockupationsmakten växte sig med tiden allt starkare och 1957 rådde det öppet krig i regionerna Kham och Amdo, de östra och nordöstra delarna av Tibet. När Dalai Lama, som valt att föra en dialog med kineserna, förstod att han varken skulle få hjälp från omvärlden eller att konflikten skulle mildras – att "katastrofen stod för dörren" – beslutade han att ta sina slutprov för klosterexamen²⁷⁴ nyåret 1959.²⁷⁵ Den enskilt mest viktiga händelsen i vad som följde var att Dalai Lama blev inbjuden av den kinesiske generalen Chiang Chin-wu för att se en dansgrupp uppträda. Dalai Lama svarade att han gärna närvarade, men att det fick vänta tills nyårsfestivalen (*gmon lam*, Monlam) var till ända och han genomgått examination. Inbjudan till dansföreställningen upprepades då Dalai Lama återvänt till Norbulinka (Dalai Lamas sommarresidens utanför Lhasa), och han meddelade att den 10 mars skulle vara ett lämpligt datum. Tidigare hade det bestämts, av vad man benämnde som tekniska skäl, att föreställningen skulle hållas på det kinesiska militärhögkvarteret. Den 9 mars informerades den tibetanska befälhavaren över livvakten att kineserna önskar bortse från de vanliga formaliteterna vid Dalai Lamas besök: Dalai Lama skulle inte ledsagas av tibetanska soldater eller ha en medföljande beväpnad livvakt. Dessutom önskade de att besöket skulle ske i hemlighet. Dalai Lama accepterade av diplomatiska skäl men skriver att:

²⁷⁰ Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1991: 64f. Den 7 oktober 1950 mer specifikt, Norbu, D. 1987: 103. Harrer 1953: 272ff. Se även en mer detaljerad skildring av händelseförloppet i Shakabpa 1967: 301ff; 318ff. Redan under hösten 1949 påbörjades kinesiskt intrång på tibetansk mark och tibetanerna anser följaktligen att ockupationen inleddes 1949.

²⁷¹ Enligt Dalai Lama marscherade den 26 oktober 1951 3 000 kinesiska soldater in i Lhasa. Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1991: 87.

²⁷² French 1991: 188. van Walt 1987: 147.

²⁷³ French 1991: 189. Se även Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1962 och 1991.

²⁷⁴ Tib. *Gesche (dge bshes)*, i viss mån motsvarande doktorsexamen. Kan kräva upp till ca. 20 års studier.

²⁷⁵ Närmare bestämt den 4 mars. Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1991: 146.

Naturligtvis var det omöjligt att hemlighålla mina förehavanden och bara det faktum att kineserna önskade göra det skrämde upp mina landsmän, som redan förut oroade sig mycket för min säkerhet. Nyheten spred sig som en präriebrand [... och] följderna blev katastrofala.²⁷⁶

Enligt Dalai Lama hade det samlats fler tibetaner i Lhasa än någonsin i samband med nyårsfirandet, och förutom lekmän från alla delar av Tibet lär där ha funnits 25-30 000 munkar samlade.²⁷⁷ Dessa strömmade till Norbulinka vid nyheten om det eventuella bortförandet av Dalai Lama i samband med dansföreställningen. Detta kan sägas vara inledningen till det folkliga uppror som spred sig i Lhasa. Det beslutades att Dalai Lama för sin egen och folkets skull (så länge han befann sig i Norbulinka vägrade folket att lämna området) skulle lämna landet.²⁷⁸ I all hemlighet och med gevär på axeln, gav sig Dalai Lama med ett följe på ca 70 personer ut på en tämligen händelserik resa och nådde den 31 mars 1959 den indiska gränsen. Därmed inleddes den tillvaro i exil som till dags dato varat i 46 år och idag omfattar uppskattningsvis 120 000 tibetaner.

DEN EXILTIBETANSKA ADMINISTRATIONEN

I exil kom Dalai Lama och hans ministrar relativt omgående att försöka skapa ett demokratiskt fundament för det framtida styret av Tibet. Det kan hävdas att den tibetanska nationen före den kinesiska ockupationen var tämligen splittrad då regimen i Lhasa enbart utövade nominell makt över Tibet som helhet. Exilregeringen i Dharamsala verkar emellertid ha kommit att representera – och uppfattas som legitim auktoritet – inte bara av majoriteten av den tibetanska befolkningen i exil, utan även av stora delar av den tibetanska befolkningen i Tibet.

Formell flyktingstatus

Det beräknade antalet flyktingar i världen utgjorde i början av 2003 drygt 40 miljoner individer.²⁷⁹ Dessa bestod huvudsakligen av regelrätta flyktingar,²⁸⁰ interna flyktingar,²⁸¹

²⁷⁶ Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1991: 155.

²⁷⁷ En av de främsta anledningarna till att det samlats ovanligt mycket folk i Lhasa var att det var dit flyktingarna från andra delar av Tibet begav sig. Lhasa hade inte drabbats av invasionen i samma utsträckning som de östra delarna. Se Avedon 1997/1984: 48f. Kineserna betraktade Inre Tibet – Kham och Amdo – som områden redan tillhörande Kina, medan yttre Tibet – Ü, Tsang, och Chamdo – betraktades som en del av Tibet. På grund av detta gick kineserna betydligt hårdare fram i Kham och Amdo i jämförelse med de yttre områdena där man fram till 1959 (upproret) gick tämligen mildt fram. Norbu, D. 1987: 274f. Denna uppdelning i ett inre och ett yttre Tibet upprättades i Shimlaavtalet 1914.

²⁷⁸ Man vet inte hur många tibetaner som miste livet under marsupproret, men enligt vad kineserna själva offentliggjorde i oktober 1960 var det 87 000 tibetaner som, med deras ordval, ”utplånats” från mars 1959 och ett år framåt. Norbu, J. 1994: 189.

²⁷⁹ I början av 2003 fanns det ca 20,6 miljoner behövande under FN:s Flyktingkommissaries (*United Nations High Commissioner for Refugees*, UNHCR) mandat. Lal Jayawardena (1995: vii) skriver att den uppskattade siffran, 1994, inkluderande de interna flyktingarna, uppgick till 45-48 miljoner.

²⁸⁰ En flykting definieras enligt FN:s flyktingkonvention från 1951 som en person ”med välgrundad fruktan för förföljelse på grund av ras, religion, nationalitet, tillhörighet till viss samhällsgrupp eller politisk uppfattning och som inte kan eller vill stå under sitt hemlands skydd” (Svenska FN-förbundet).

asylsökande och statslösa.²⁸² Det bör i detta sammanhang nämnas att de tibetanska flyktingarna i Indien inte faller under UNHCR:s mandat och således står utanför den statistik som förs.²⁸³ Det är endast de tibetanska flyktingarna i Nepal som för närvarande befinner sig under UNHCR:s inflytande. Det internationella stödet till de tibetanska flyktingarna fördelas till och genom den tibetanska exilregeringen. Av de bidrag som behövs för att kunna överleva i exil, inkommer ca en tredjedel från det exiltibetanska samhället, medan de övriga två tredjedelarna består av bidrag från i huvudsak regeringarna i Nepal, Bhutan och Indien (de tre länder som hyser störst antal tibetanska flyktingar), samt internationella organisationer och individuella sponsorer.²⁸⁴ Internationella organisationer och regeringar förefaller dock i många fall undvika att ge offentligt stöd till tibetanska flyktingar på grund av risken att stöta sig med Kina, som vid ett flertal tillfällen påpekat att ett sådant stöd innebär att man blandar sig i landets interna affärer.²⁸⁵

Upprättandet av en exilregering

Dalai Lama kom tämligen omgående att upprätta en exilregering²⁸⁶ och därmed underkänna den kinesiska auktoriteten i Tibet.²⁸⁷ Den indiska staten som inte var beredd att öppet stöta sig med Kina var trots detta villig att låta Dalai Lama och de tibetaner som följde (och fortsatte att följa) honom, bosätta sig i landet. Även om de aldrig formellt erkänt den tibetanska exilregeringen, har de fortsättningsvis inte heller gett efter för Kinas påtryckningar. FN har likaledes formellt inte erkänt den tibetanska exilregeringen. De resolutioner som tagits i FN har enbart påtalat att Kina inte följt de mänskliga rättigheterna i deras behandling av den tibetanska befolkningen i Tibet.²⁸⁸

En av de absolut viktigaste faktorerna för exilregeringar är värdlandets generositet.²⁸⁹ I den tibetanska exilregeringens fall accepterar Indien dess närvaro, upplåter dessutom mark för etablerandet av bosättningar, samt ansvarar för ett stort antal av de tibetanska skolor som finns i landet. Att diverse icke-statliga organisationer (NGO) bedriver verksamheter

²⁸¹ IDP (*Internally Displaced Persons*) under FN:s mandat var 2003 ca 5,7 miljoner, men det beräknas finnas ca 20-25 miljoner av denna kategori globalt. UNHCR 2003.

²⁸² Statslösa beräknades till 9 miljoner, men endast en knapp miljon av dessa faller under UNHCR. UNHCR 2003.

²⁸³ Indien har inte undertecknat 1951 års flyktingkonvention och har inte heller en nationell lagstiftning angående behandlingen av flyktingar. De tibetanska flyktingarna blir omhändertagna av den indiska regeringen, liksom de från Sri Lanka, medan exempelvis Afghanska flyktingar blir omhändertagna av UNHCR. Angående tibetanska och lankesiska flyktingar är således UNHCR:s mandat begränsat (Tikoo 2001).

²⁸⁴ *Central Tibetan Relief Committee: By Tibetans for Tibetans*. Den tibetanska organisationen *Central Tibetan Relief Committee* (CTRC) är en ideell organisation som verkar för att ta hand om de tibetanska flyktingarna i Indien, Nepal och Bhutan. De bygger ålderdomshem, utvecklar jordbruk och infrastruktur etc. Dalai Lama är ständig ordförande i CTRC.

²⁸⁵ Nepal valde i slutet av januari 2005 att stänga ned både *Office of the representative of H.H. the Dalai Lama* (som funnits i landet sedan 1959) och dess flyktingmottagningscentra i Kathmandu. Nepals utrikesminister förklarade situationen med att de inte varit formellt registrerade. Det anses av de flesta dock bero på påtryckningar från Kina. Se WTN News 20050128, samt 20050129.

²⁸⁶ Den 29 april 1959 återskapade Dalai Lama den tibetanska regeringen i exil – *Central Tibetan Administration (CTA) of His Holiness the Dalai Lama* – i Mussoorie, norra Indien. I maj 1960 flyttade regeringen till Dharamsala. (*Government and Democracy* 2004: 1).

²⁸⁷ Exilregeringar kan enligt Shain (1991: 2) definieras som "opposition groups that struggle from outside their home territory to overthrow and replace the regime in their independent, occupied, or claimed home country. [...] They] claim to be the sole or at least the most viable alternative to the existing home regime. As such, they vie for the support of their national constituencies at home and in the diaspora, and appeal for international assistance."

²⁸⁸ French 1991: 191.

²⁸⁹ Shain 1991: 7; 9.

för att befria Tibet accepteras, däremot får inte den tibetanska exilregeringen bedriva politisk aktivism i Indien i syfte att skapa ett självständigt Tibet. Officiellt betraktar den indiska staten de tibetanska flyktingarna som pilgrimsresande.²⁹⁰

Den tibetanska demokratin

Redan inledningsvis har den främsta uppgiften för den tibetanska exilregeringen, *Central Tibetan Administration* (CTA), varit att rehabilitera tibetanska flyktingar och ”[restore] the freedom of Tibet”. För att förbereda sig för ett framtida fritt Tibet beslöt CTA att de skulle ”experimentera” med den moderna demokratin. Den 2 september 1960 skapades således det tibetanska parlamentet i exil, inledningsvis benämnt *Commission of Tibetan People’s Deputies*, och senare som *the Assembly of Tibetan People’s Deputies* (ATPD).²⁹¹ 1990 kompletterades de demokratiska reformerna genom att ATPD utökades till att innefatta 46 medlemmar,²⁹² samtidigt som dessa utnämnde *Kashag*,²⁹³ dvs. ministerrådet (*Council of ministers*), som dessutom gjordes ansvarigt inför ATPD.²⁹⁴ I syftet med CTA framgår det att regeringen kommer att upplösas om och när Tibet blir självständigt. Dalai Lama har beslutat, skriver man, att:

there would be a transitional government in Tibet which would be headed by an Interim-President, elected or appointed by him. To this Interim-President will His Holiness transfer all his temporal power. The Interim-President, in his turn, will be required to hold a general election within two years, and hand over the power to the popularly-elected government.²⁹⁵

²⁹⁰ Registrerade flyktingar ges även identitetshandlingar och resedokument (UNHCR 2000, kapitel 3, s. 63).

²⁹¹ *Government and Democracy* 2004: 1ff.

²⁹² ATPD som är det högsta beslutfattande organet i det exiltibetanska samhället består av 46 valda medlemmar. Regionerna Ü-Tsang, Kham och Amdo väljer tio medlemmar vardera; de fyra skolorna av tibetansk buddhism samt bönen väljer två medlemmar var. Tre väljs av tibetaner i väst (två av europeiska, en av nordamerikanska). Utöver dessa 43 väljer Dalai Lama tre medlemmar. (*Government and Democracy* 2004: 3). Det var först 1977 som även representanter för bönen inkluderades (Nowak 1984: 177).

²⁹³ Departement under Kashag är *Department of Religion and Culture* (som ansvarar exempelvis för *Central Institute of Higher Tibetan Studies*, Sarnath, Varanasi), vars funktion det är ”to preserve and promote Tibet’s spiritual and cultural heritage” (*Government and Democracy* 2004: 4), *Department of Home* vars funktion är att ta hand om exilbosättningarna och omhändertagandet av flyktingarna, *Department of Finance*: en stor del av CTAs inkomst består av frivilliga bidrag från exilbefolkningen. Alla tibetaner betalar dock 46 rupees (motsvarande knappt 10 kronor) vardera, + 4 % av sin lön, eller 2 % av sin sammanlagda inkomst. *Department of Education* som ansvarar för 84 skolor i Indien, Nepal och Bhutan. 30 000 barn, 70 % av barnen i exil, går i dessa skolor. Ytterligare 15-20 % går i privata skolor. *Department of security* som ansvarar för Dalai Lamas säkerhet, ansvarar även för mottagningscentra för nyanlända flyktingar samt övervakar händelser i Tibet etc. *Department of Health*, samt inte minst *Department of Information and International Relations* (DIIR) som “... educates the Tibetans and international public opinion to the political, human rights and environmental conditions in Tibet” (*Government and Democracy* 2004: 6), vilket görs bland annat genom att de publicerar tidskrifter, informationsblad m.m. på engelska, tibetanska och kinesiska.

²⁹⁴ 1991 antogs även *Charter of the Tibetans in Exile* som är de lagar CTA lyder under. Därmed antogs deklARATIONEN om de mänskliga rättigheterna såsom specificerade av FN: ”The Charter professes to adhere to the Universal Declaration of Human Rights as specified by the United Nations and to provide to all Tibetans equality before the law and enjoyment of rights and freedom without discrimination on the basis of sex, religion, race, language and social origin”. *Government and Democracy* 2004: 2. Se även van Walt 1987: 167. Sedan 2001 är den högste ministern (*Kalon Tripa*) demokratiskt vald av exilbefolkningen. Han i sin tur utser kandidater till de övriga ministerposterna, vilka godkänns av ATPD.

²⁹⁵ *Government and Democracy* 2004: 2.

Kashag, det tibetanska ministerrådet, är CTAs verkställande organ och underställt Dalai Lama. Den nuvarande (2005) demokratiskt valda *Kalon Tripa* ("högsta ministern", motsvarande premiärminister) är Samdhong Rinpoche Lobsang Tenzin²⁹⁶ som även är minister (*Kalon*) för *Department of Security* och *Department of Information and International Relations*. Han är även inkarnationen av den 4:e Samdhong Rinpoche. Sedan flykten från Tibet 1959 har han bland annat arbetat som lärare åt munkar från Gelugkloster i Tibet, och under åren 1971-1988 var han rektor för *Central Institute for Higher Tibetan Studies*, Varanasi. Samdhong Rinpoche representerade även regionen Kham i parlamentet under mandatperioden 1996-2001.²⁹⁷

Även om det idag skapats en utgångspunkt för ett demokratiskt system i exil, äger fortsättningsvis Dalai Lama den verkställande makten inom den exiltibetanska regeringen. Dessutom utses viktiga poster av Dalai Lama och det krävs en kvalificerad majoritet för att hans förslag inte ska antas. I en intervju med *Kalon Tripa* Samdhong Rinpoche påpekar en av WTNs redaktörer, Thupten Samdup, att dialogen mellan Kina och det exiltibetanska samhället inte förs mellan exilregeringens folkvalda representanter och den kinesiska regeringen utan av representanter direkt utsedda av Dalai Lama. Det finns, säger Thupten Samdup, inom det exiltibetanska samhället en oro för att man på detta vis underminerar den demokratiska process som faktiskt inletts i exil. Samdhong Rinpoche svarar genom att påpeka att: "The Dalai Lama is the legitimate representative of the Tibetan People".²⁹⁸ Dessutom, fortsätter han, erkänner Kina inte den tibetanska exilregeringen och skulle således inte vara beredd att föra en dialog med representanter för denna.

Även om en majoritet av det tibetanska folket sannolikt skulle vara beredda att ge all makt till Dalai Lama, har missnöjet ökat bland intellektuella och politiskt aktiva exiltibetaner.²⁹⁹ Jamyang Norbu, som uppfattas som tämligen kontroversiell av vissa grupperingar i Dharamsala på grund av sin öppna kritik mot delar av exilregeringens politik, skriver uttryckligen att:

... in truth, the absence of the Dalai Lama would not altogether be a bad thing for Tibetan politics. [...]The Dalai Lama's presence in Tibetan political life is much like the giant banyan tree, under whose shade little can grow. Tibetan ministers give the appearance of being no more than messenger boys, and members of Parliament fall over each other in their eagerness to agree with him.³⁰⁰

Åsikterna om hur framtiden för Tibet och det tibetanska folket ska gestaltas går isär. Jag kommer att återkomma till denna fråga i kapitel 6 där även Dalai Lama och hans position närmare kommer att behandlas. Tills dess att en lösning uppnåtts i frågan om Tibets framtida status inom eller utom Kinas gränser, betraktas det emellertid som av största vikt att bevara det tibetanska folkets identitet; att bevara det tibetanska folket som en distinkt folkgrupp, särskild genom en unik kultur, ett eget språk och religion. Ett sätt att verka för detta är att från exilregeringens håll uppmuntra och sträva efter att det tibetanska folket ska

²⁹⁶ Lobsang Tenzin är hans personliga namn.

²⁹⁷ *Kalon Tripa (Chairman of the Kashag): Kalon Tripa Samdhong Rinpoche* 2004.

²⁹⁸ *The New Year Interviews...Part one* 2004: 1.

²⁹⁹ Som Thupten Samdup säger i intervjun: "Now that we have succeeded in establishing a democratic system of governance in exile with a Kalon Tripa holding a strong mandate, many in the Diaspora expected to see your office playing a more prominent role in the negotiating process. For example, during the first or second delegation visit last year [to Tibet], the press statement came from the Private Office of the Dalai Lama, not from the Tibetan government or parliament" (*The New Year Interviews... Part one* 2004: 2).

³⁰⁰ Norbu, J. 2002.

leva tillsammans i de bosättningar som upprättats i Indien, Nepal och Bhutan.³⁰¹ *Kalon Tripa Samdhong Rinpoche* anser uttryckligen att det är där möjligheten finns att bevara den tibetanska identiteten. De tibetaner som bosätter sig i väst anser han vara av mindre betydelse för bevarandet av den nationella tillhörigheten. Han betonar att det faktum att de flesta tibetaner som är uppvuxna i väst inte talar det tibetanska språket, visar på deras bristande möjligheter att bevara och föra vidare en tibetansk identitet.³⁰²

* * *

Tibetans must not perpetuate provincialism or sectarianism. They should not be conscious of whether they come from Ü, Tsang, Kham, or Amdo; they must be conscious only of the fact that they are all Tibetans. They must be well organized and united to defend their rights; and they must strive to live and function under the leadership of the Dalai Lama in their struggle for a free, democratic state.³⁰³

Då Tsepon W. Shakabpa avslutar sin exposé över Tibets politiska historia med ovanstående uttalande är det inte utan orsak. Det har enbart varit under perioder med starka ledare som landet hjälpligt kunnat begränsa de interna konflikter som tycks ha varit ett genomgående tema i det förflutna. Även efter deklarationen om självständighet 1913 och uppbyggandet av ett – i varje fall i Lhasaregionen – nationellt Tibet, återupptogs de interna maktkamperna så snart den 13:e Dalai Lama avlidit. Dessa konflikter är inte heller idag under kontroll. De skolor man tillhör, de provinser man kommer ifrån, den bakgrund man härstammar från, huruvida man är född i exil eller i Tibet, är fortsättningsvis av betydelse. Religionen betraktas vanligen som den minsta gemensamma nämnaren för det tibetanska folket; denna har följaktligen kommit att proklamerats som själva fundamentet för den tibetanska nationella identiteten.

³⁰¹ Det finns 52 (alt. 54) bosättningar; Indien (35), Nepal (10) och Bhutan (7), baserade på jordbruk och hantverk eller kombinerat "agro-industriella". I dessa finns skolor, sjukvård, och även de kloster och tempel som behövs för att "tillfredsställa de andliga behoven och möjliggöra ett bevarande av den tibetanska kulturen" (Phuntso 2004). Se även *Settlements in Exile* 2004. Exilregeringen har lyckats tämligen väl i att få tibetaner att stanna i bosättningarna (ca 80 000 tibetaner bor i dessa) och dess möjligheter att påverka utbildning och levnadssätt underlättas därigenom.

³⁰² *New Year Interviews... Part two* 2004. Se även *Exile Administration does not interfere...* 2004.

³⁰³ Shakabpa 1967: 325.

DEN TIBETANSKA NATIONEN: EN MODERN NATIONALSTAT ELLER BUDDHAS LAND

Let the radiant light shine of Buddha's wish-fulfilling gem teachings,
the treasure mine of all hopes for happiness and benefit
in both worldly life and liberation.
O Protectors who hold the jewel of the teachings and all beings,
nourishing them greatly,
may the sum of your virtuous deeds grow full.
Firmly enduring in a diamond-hard state, guard all directions with
Compassion and love.
Above our heads may divinely appointed rule abide
endowed with a hundred benefits and let the power increase
of four fold auspiciousness,
May a new golden age of happiness and bliss spread
throughout the three provinces of Tibet
and the glory expand of religious-secular rule.
By the spread of Buddha's teachings in the ten directions,
may everyone throughout the world
enjoy the glories of happiness and peace.
In the battle against dark negative forces
may the auspicious sunshine of the teachings and beings of
Tibet and the brilliance of a myriad radiant prosperities
be ever triumphant.³⁰⁴

Jag kommer i detta kapitel att beröra olika dimensioner av tillhörighet i nationstermer: Nationalstaten, Nationen (i föreställd bemärkelse) och nationalism. Det finns dock ytterligare en dimension som med fördel kan inkorporeras i det tibetanska materialet, och det är *Buddhadesa*, dvs. Buddhas land, eller det heliga landet. *Buddhadesa*, skriver antropologen Paul T. Cohen, är ett område som inte har nationella utan snarare religiösa gränser: "... an imagined transnational space [...] an utopian 'territory of the dhamma' in which ideally Buddhism reigns supreme, unfettered by national borders and state regulations". I denna bemärkelse både överskrider och utmanar *Buddhadesa* den moderna uppfattningen av nationella gränser.³⁰⁵ Det bör påpekas att jag varken mött termen i fält eller i den litteratur som behandlar den tibetanska diasporan, och jag använder mig inte heller av termen som sådan. Jag anser däremot att begreppet *Buddhadesa*, dvs. en nation

³⁰⁴ *National Anthem*. Den nuvarande nationalsången skrevs i exil av Trijang Rinpoche, den 14:e Dalai Lamas lärare, som har skrivit ett stort antal av de sånger som sjungs i tibetanska skolor och på TIPA (Tibetan Institute of Performing Arts i Dharamsala) (Norbu, J. 2004). Trijang Rinpoche kommer att återkomma i kapitel 5, då hans uttalande om Dorje Shugden kan sägas vara de som anses ligga till grund för den infekterade debatt som eskalerade under 1970-talet och ledde till att Dalai Lama avrådde tibetaner från att vörda den kontroversiella gudomligheten/anden Dorje Shugden.

³⁰⁵ Cohen 2000: 152.

baserad på religionstillhörighet där nationalstaternas gränser är av underordnad betydelse, gör den uppenbara diskrepans som finns i exilregeringens strävanden förståelig.³⁰⁶

Det finns två olika strävanden, eller vägar, som den exiltibetanska regeringen samtidigt valt att följa. Dels strävar man efter att upprätta ett demokratiskt fundament för styret av Tibet, med upprättandet av en exilregering som initierat dessa demokratiska förändringar i väntan på ett framtida övertagande av makten i Tibet. Dels strävar man efter att etablera en föreställning om en buddhistisk nation vars fundament är Buddhas lära, och vars framtid beskrivs i termer som en zon av *ahimsa* (icke-våld) där människor och djur lever i harmoni med varandra och naturen. Att från exilregeringens sida betona tillhörighet i religiösa termer snarare än nationella kan betraktas dels som en strategi för att erhålla omvärldens uppskattning och dels som en möjlighet att nå en kompromiss som möjliggör större inflytande i regionen Tibet (dvs. under kinesiskt styre).

I det som följer behandlas uppkomsten och upprätthållandet av den religiösa nation som i viss bemärkelse är ett diasporafenomen. Därmed hävdar jag *inte* att en uppfattning om den religiösa nationen var obefintlig innan 1959, utan snarare att dess karaktärsdrag och gränser etablerats i exil, påverkade av villkoren i diaspora.

NATIONELL TILLHÖRIGHET

Under en diskussion med två unga tibetaner, Tsering och Namgyal, kom vi in på frågan om religionens betydelse för det tibetanska folket. Tsering, en troende buddhist som är född och uppvuxen i Indien, hävdade att religionen var orsaken till tibetanernas situation. Buddhismen har fött en passivitet som de idag får betala för, och som dessutom var orsaken till att deras situation inte förbättrades: ”Människor gick omkring och sa *Om Mani Padme Hum* när kineserna kom. De fortsatte att säga *Om Mani Padme Hum* när de blev utkastade från sina hem, torterade och våldtagna. Än idag går många omkring och säger *Om Mani Padme Hum*, som om det skulle ge oss vårt land tillbaka”.³⁰⁷ Han ansåg att det var dags att ge upp föreställningen om att en kamp för Tibet skulle föras enligt principen om *ahimsa*, eftersom detta inte fick människor i omvärlden att inse hur allvarlig deras situation var. Andra folkgrupper, exempelvis palestinierna, får politisk uppmärksamhet och stöd för att lösa sin situation. Så är det inte för tibetanerna. Tsering ansåg att våld var en sista utväg, men också nu nästintill nödvändig. Namgyal däremot, ansåg – trots att han själv inte var troende – att om det tibetanska folket gav upp *ahimsa*, och därmed det buddhistiska fundamentet i sin nationalism, så var det liktydigt med att de gav upp sin nationella tillhörighet. Enligt Namgyal var buddhismen i princip det som binder samman det tibetanska folket, dess enda gemensamma nämnare. Tsering å sin sida påpekade att det

³⁰⁶ Cohen använder sig inte av begreppet nation, utan av rike/land (Buddhas land), eller ”sacred space”. Jag anser dock att nation i Andersons (1993) bemärkelse mycket väl går att använda i detta sammanhang. Begreppet nation utesluter inte heller att man anser sig vara tillhörig ett slags buddhistisk nation som går utöver etablerade nationella gränser, där invånarnas nationalstatliga medborgarskap spelar mindre roll.

³⁰⁷ Se även Piltz 2001: 31. *Om Mani Padme Hum* är Chenrezigs (skr. Avalokitesvara) mantra, som representerar Chenrezigs fullständiga medkänsla (*compassion*). Dalai Lama skriver att de sex stavelserna är ämnade att befria de sex klasserna av varelser som genomlider samsara (Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1996: 35). Mantrat är det mest frekvent använda av den tibetanska populationen och anses äga en kraft i sig självt. Jmf. Powers (1995: 232) som skriver att tibetanska mantra inte anses äga mer kraft än dess uttalare innehar – utan ett koncentrerat sinne, skriver han, är det bara ljud. Även om de tibetanska lekmän jag diskuterat mantrat med verkar anse att det blir mer eller mindre kraftfullt beroende på uttalar, anses det ändå – oavsett vem som uttalar det – äga en viss kraft i sig självt.

tibetanska folket långt ifrån bara var buddhister, det fanns andra religiösa tillhörigheter, och dess gemensamma nämnare snarare var och är det geografiska området Tibet, inbegripande regionerna Kham och Amdo.

* * *

Frågan om vad som utgör en nation, och vad som ligger till grund för framväxten av nationalism är vida diskuterad och tycks alltmer relevant i dagens värld. Parallellt med globalisering och transnationella rörelser möter man allt starkare krav bland minoritetsbefolkningar att skapa nationsgränser i enlighet med proklamerade etniska gränser.

Medborgarskap och upplevd nationell tillhörighet är självfallet inte alltid detsamma. Den enskilde individen kan känna sig tillhörig en nation samtidigt som han/hon innehar ett medborgarskap i en annan nation. Det kan vara så att medborgarskapet i sig betraktas som marginellt i relation till den nationella tillhörigheten och enbart har en praktisk betydelse. Det kan också vara så att det uppbär en stark symbolisk innebörd.³⁰⁸ För de tibetaner jag mött tycks det självklart att inte söka medborgarskap i Indien. Det symboliska värdet i att vara statslös och att vägra integration i sitt värdland är starkt. Däremot verkar det inte vara lika negativt att eventuellt kunna erhålla ett medborgarskap i de europeiska länderna eller USA. Detta anses vara bra av praktiska skäl, bland annat skulle man därigenom få möjlighet att resa fritt. Att formellt bli indisk medborgare skulle dessutom mycket väl kunna uppfattas som att man faktiskt identifierar sig som indier eftersom många tibetaner är födda och uppvuxna i landet. Jag kan även nämna att Dalai Lama uttryckt att det är mest lämpligt att man gifter sig med andra tibetaner. I dagens Dharamsala tycks det emellertid vara tämligen accepterat att man ingår äktenskap med västerländska medborgare.

Som diskussionen mellan Tsering och Namgyal visade är det på ett individuellt plan inte givet vad som anses utgöra grunden för det tibetanska folkets nationella tillhörighet. Med det kan avses att man omfattar en *sekulär* eller en *religiös* nationalism. För Tsering är det definitivt det geografiska området Tibet tidigare (före 1949) utgjorde, inbegripande regionerna Kham och Amdo, som är grunden för hans upplevda tillhörighet. Religiös tillhörighet är inte vad som binder dem samman, i så fall hade de fått utesluta exempelvis de muslimer som bodde i Tibet. För Namgyal däremot är det väsentligt att de har en enad front, och denna enade front utgörs av den tibetanska buddhismen med Dalai Lama som dess främsta symbol. Namgyal tillhör i detta avseende en majoritet av de ungdomar jag samtalat med, och speglar till stor del den politik som förs av den exiltibetanska regeringen i Dharamsala.

Nationalstater är en tämligen modern konstruktion. Nationalismens diskurs innehåller emellertid referenser till det förflutna. Nationens autenticitet betraktas, och hävdas, ur ett perspektiv av dess sammanhängande historia och de drag som särskiljer den från andra nationer.³⁰⁹ Det framhålls således att nationen sedan länge haft ett gemensamt och unikt förflutet. I Tibets fall är detta unika förflutna starkt knutet till den buddhism som under den tibetanska guldåldern – Yarlungdynastin – introducerades i landet.

³⁰⁸ Brnic 2002: 10.

³⁰⁹ Brnic 2002: 22ff. Jmf. Tanabe och Keyes 2002: 20.

DEN RELIGIÖSA NATIONEN

Even in something as peripheral as Buddhist studies, certain scholars have been known to insist that Tibetans don't have a national identity, and the only specific feature that could be said to define Tibetan identity is Buddhism.³¹⁰

Som en förebild för hur ett folk kan bevara sin identitet under längre tid i diaspora nämner Dalai Lama ofta det judiska folket. Detta eftersom de lyckats bibehålla en stark religiös identitet under den långvariga förskingringen.³¹¹

En del unga tibetaner har uttryckt oro över att de är så få i exil och därigenom kommer att få det svårare – i jämförelse med det judiska folket i diaspora – att bibehålla sin identitet i ett längre tidsperspektiv. Samtidigt är det ett faktum att tibetaner som följer världspolitiken i många fall identifierar sig med det palestinska folket i dess konflikt med Israel över ockuperad mark, där det palestinska folket är i uppenbart underläge.³¹² För de allra flesta, och på ett mer officiellt plan, anses emellertid den judiska exilen vara ett gott föredöme.

Inte sällan betraktas det judiska folkets främsta uppgift i diasporan bestå i att bevara kunskapen om sin kultur. Judendomen kan sägas vara en åminnelsereligion i den bemärkelsen att religionen centrerats kring hågkomsten av dess historia och nation, ”det förlovade Landet” Israel. Det judiska folkets överlevnad ses som beroende av att det dels skapat ett starkt kollektivt minne, och dels att de lagt tonvikten på familjen som förmedlare av detta kollektiva minne. Judendomen i form av heliga texter, sedvänjor och högtider utgör grunden för den kunskap vars överförande delegerades från de religiösa specialisterna till familjen, från synagogan till hemmen.³¹³ Ett exempel på en högtid som firas i hemmet och har som syfte att föräldrarna undervisar barnen om deras historia och identitet är påskan, eller *Pesach*, som betraktas som en av de viktigaste högtiderna inom den judiska traditionen.

Pesach betyder att passera förbi, skona, och har sitt ursprung i traditionen att Gud ”passerade förbi” de judiska husen då han lät döda de förstfödda i Egypten. På engelska kallas högtiden därför ”Passover”. Påskan är den högtid som firas av flest judar³¹⁴ i åminnelse av judarnas flykt undan slaveriet i Egypten. Denna händelse betraktas som upprinnelsen till det enade judiska folket och dess sökande efter frihet. Högtiden benämns följaktligen bland annat som *Z'man Cherutenu* – ”the Time of Our Freedom”. *Seder* är den ceremoniella familjefesten som inleder de två första dagarna av *Pesach*, då man återberättar det judiska folkets historia och symboliskt återskapar de villkor det levde under vid flykten från Egypten. Efter måltidsritualen avslutas *Pesach Seder* med *Nirtzah*, ”avslutandet”, då

³¹⁰ Norbu, J. 2004.

³¹¹ Se exempelvis Ribadeneiro 1998; N. Gilbert 1999; Hamad 1994; ”Dalai Lama Has Interfaith Meetings”; ”From Tibet to Brandeis”; ”Next Year in Lhasa”; Kamenetz 1999; Shapiro 1999. Jmf Malkki 1995: 229.

Termen diaspora har enligt vissa forskare kommit att användas i de mest varierande sammanhang, därmed riskerande att urholka dess mer traditionella betydelse som knyter diaspora till förlust av ett hemland och vistelse i exil (Se Brnic 2002: 19). I den bemärkelsen kan det tibetanska exilsamhället sägas vara ett tämligen entydigt diasporasamhälle.

³¹² Jag upplevde att många tibetaner identifierade sig med det palestinska folket, men detta verkar vara en senare utveckling. Jmf. Nowak 1984: 128.

³¹³ ”New emphasis and democratizing changes were added to already existing Jewish holy days that had previously lost prominence, such as Tishah-b'Ab, a solemn day of mourning that commemorates the destruction of the temple. Daily prayers included mention of Jerusalem; the Sabbath now was seen not only as a day of rest, but as a return from the exile of the week to the homeland of the spirit. The prayers once recited by priests in the temple were now recited by parents at the table” (Kamenetz 1999).

³¹⁴ Judaism 101.

man uttrycker en önskan om att nästa år få fira *Pesach* i Jerusalem: "Next Year in Jerusalem".³¹⁵

1996 påbörjade Rodger Kamenetz³¹⁶ ett projekt tillsammans med *International Campaign for Tibet*, för att använda "Passover Seder" som ett sätt att knyta det tibetanska folkets kamp till det judiska folkets erfarenheter.³¹⁷ Rabbi David Saperstein var samma år värd för "seder för Tibet" i Washington, där Dalai Lama med flera religiösa ledare medverkade. Till den traditionella judiska *seder* införlivades bland annat tibetanska sånger, däribland en från Tibet utsmugglad inspelning av en fångslad nunna. *Nirtzah* avslutades med "Nästa år i Jerusalem", följt av "Nästa år i Lhasa":

At the end of our seder, the Dalai Lama and the rest of us joined together for the traditional cry – "Next year in Jerusalem!" – followed by a very untraditional cry: "Next year in Lhasa!" In a very concrete way, two exiled peoples had joined together to find courage and strength in the shared belief that oppression does not last forever, as long as the memory of freedom – and the determination to return home – survives.³¹⁸

Den sammanhållande faktorn i den kollektiva religiösa identitet som skapats både hos det judiska och hos det tibetanska folket är i viss mån strävan att återfå ett förlorat hemland. Inom den judiska traditionen finner man en föreställning om *Eretz Israel* (Israels Land) som utgör det bibliska Israel. Landet, som sträcker sig från Eufrat till Nilen, lovades Abraham av Gud varför gränserna dragna 1947 inte betraktas som utgörande det egentliga Israel (som är 4-5 gånger större än dagens). Nationalstaten Israel ska i detta sammanhang ses som skild från Nationen Israel, som kan beskrivas som en religiös nation. *Eretz Israel* har spelat en viktig roll i att forma en kollektiv judisk identitet och den sionistiska rörelsens andlige ledare Rabbi Z.Y. Kook anser exempelvis att judendomen utgörs av tre element, där förutom folket och Toran även Landet ingår.³¹⁹ De gränser som tibetanerna anser utgöra det egentliga Tibets gränser är inte heller samma gränser som Kina erkänner.

³¹⁵ *Seder* betyder ordning på hebreiska och syftar till den ordning under vilken berättelsen sker under *Pesach*: *Kaddesh* (välsignelse), *Urechatz* (tvagning), *Karpas* (grönsaker), *Yachatz* (brytandet [av matzah]), *Maggid* (berättelsen [om flykten från Egypten och den första *Pesach*]), *Rachtzah* (en andra tvagning), *Motzi* (välsignelse över brödet), *Matzah* (välsignelse över matzah), *Maror* (välsignelse över bittra grönsaker, symboliserar slaveriets bitterhet), *Korech*, *Shulchan Orech* (middagen), *Tzafun*, *Barech*, *Hallel* (psalmer reciteras), *Nirtzah*. Judaism 101.

³¹⁶ Judisk författare som skrivit boken *The Jew in the Lotus: A Poet's Rediscovery of Jewish Identity in Buddhist India*.

³¹⁷ Förutom likheterna i exilsituationen anser Kamenetz att de har religiösa likheter. Dels den starkt textuella traditionen inom båda religioner, Torah respektive Kangyur (*bka' 'gyur* "översättning av Buddhas ord") och dels att både judar och tibetaner har utvecklat religiösa förklaringar till sina respektive situationer. Hos judarna ansågs syftet med exilen vara att sprida sin lära i världen, sprida sitt ljus. Likaså ses exilen för tibetanerna, enligt Kamenetz, i vissa fall som ett sätt att sprida buddhismen över världen. Claes Corlin som i början av 1970-talet vistades bland exiltibetaner i Nepal, skriver att orsaken till deras situation ses som beroende av den tidscykel, (skr. *Kalpa*), som de för närvarande befinner sig i (Corlin 1975: 14). Jag har oftast mött inställningen att det är det tibetanska folkets kollektiva karma som orsakat deras predikament. Att läran sprids är snarast en positiv bisak till vad som inte sällan uttrycks som en konsekvens av tidigare leverne. De som är mer politiskt inriktade betraktar oftast aristokratins och den tibetanska regimens underlåtenhet att agera i tid, samt religionens pacificerande verkan som orsaker till dagens situation. Därmed inte sagt att den karmiska förklaringen av nödvändighet utesluts av den mer politiska inställningen.

³¹⁸ Kamenetz 1999. Se även *Dalai Lama Has Interfaith Meetings* 1997. Margaret Nowak beskriver hur hon såg posters med just rubriken "Next Year in Lhasa!" i Dharamsala i samband med det tibetanska nyåret. Det var uppenbarligen ingen medveten parallell till den judiska "nästa år i Jerusalem", men, skriver hon, "they were delighted to learn of this additional parallel between Tibetan and Jewish experience" (Nowak 1984: 128). Se även "Next Year in Lhasa".

³¹⁹ Golan 1997: 79. Rabbi Kook likställer exempelvis förlusten av landområden till det palestinska folket med att radera ord ur den heliga skriften: "when one inch of the land of Israel is taken away, it is as if a word is erased out of the holy book" (Kook citerad i Golan 1997: 79).

Således utgör den av Kina utropade *Tibetan Autonomous Region* (TAR) enbart en liten del av det ”tibetanska Tibet”, och bortser i huvudsak från stora delar av de två regionerna Kham och Amdo.³²⁰

Eftersom religion och kultur centreras kring en återkomst till ett hemland, och minnet av detta lands unika karaktär, spelar den föreställda nationen en avgörande roll. Det tycks än så länge inte finnas en term motsvarande det judiska *Eretz Israel* bland det tibetanska folket. Det heliga landet inom den tibetanska traditionen har tidigare inte heller varit Tibet, utan snarare Buddhas (ursprungs-) land, dvs. Indien. Som jag tagit upp tidigare finns det dock en föreställning om den religiösa nationen Tibet som proklameras av den tibetanska exilregeringen. Likaledes kan det skönjas en förändring av synen på Tibet hos den yngre generationen, för vilken Tibet i många fall antagit en position som betonar dess renhet och andlighet, nästan i paritet med västerlänningars bild av Shangri-la. För Tenzin, en ung tibetan, fanns det enbart två lyckliga omständigheter i hans liv. Det ena var att han levde i samma stad (Dharamsala) som Dalai Lama, det andra var att han var född i Tibet. Han bär inga minnen av landet – han var inte mer än några månader gammal då hans mamma flydde med honom – men att vara född där bär en innebörd som inte är avhängig faktiska minnen. Likaså är det inte ovanligt att unga exiltibetaner framhåller att även om de aldrig kommer att kunna leva i Tibet så ska de i varje fall dö där.

Tibetan-Jewish Exchange Program

Kalela Lancaster, en ung israelisk/brittisk judinna, initierade år 2000 ett projekt i Dharamsala som syftade till att tibetanska ungdomar skulle få ta del av judiska ungdomars erfarenheter av ett liv i diaspora. Detta skulle ske genom ett utbytesprogram, där judiska ungdomar som hon själv, skulle lära ut en metod av informell undervisning där lärandet blir en del av vardagen. Målet, enligt programskriften, var att hjälpa unga tibetaner “... internalize the importance of preserving their unique cultural identity in exile”.³²¹ Under våren 2001 besökte jag själv under ett par dagar det läger (*Camp Longsho*³²²) som hölls på en skola i Dharamsala, där ett flertal av mina tibetanska vänner arbetade som ungdomsledare. Detta var det tredje lägret av det slaget. Under lägervistelsen fick barnen sjunga tibetanska traditionella sånger, lyssna på israeliska motsvarigheter, måla och teckna, beskriva vad de ansåg som det mest utmärkande för den tibetanska kulturen etc. De flesta verkade uppskatta händelsen som ett avbrott i vardagen, och många av de äldre barnen var mycket engagerade i sina försök att förklara vad som var viktigt för dem. Högst på listan kom så gott som utan undantag Dalai Lama, buddhismen (representerad genom de tre stora Gelugklostren Sera, Ganden och Drepung) och Tibet som geografisk plats. De tre element som Rabbi Z.Y. Kook ansåg utgöra judendomen motsvarades således för dessa barn av Dalai Lama, buddhismen och landet Tibet.³²³

³²⁰ Framförallt Amdo har länge haft en stor kinesisk närvaro i gränsområdena och kinesiska är inte sällan deras första språk. I Dharamsala fann man exempelvis på Mountview, en då (år 2000) relativt nyöppnad restaurang där ägarna var från Amdo och därigenom en stor del av tibetanerna som kom dit, att de firade både det kinesiska och det tibetanska nyåret. Deras identitet som tibetaner är dock stark, vilket förklarar deras närvaro i Indien. Deras firande av det kinesiska nyåret passerar emellertid inte obemärkt förbi.

³²¹ Lancaster 2000: 1. Lancaster fortsatte inte att leda projektet utan hoppade av 2002. Projektet fortsatte emellertid som planerat.

³²² *Longs* imp. av *long wa*, att resa sig upp. *Long tsho* betyder ungdom. De tibetanska ungdomsledarna förklarade innebörden i *Longsho* med att de ska resa sig upp, stå upp emot, förtryck.

³²³ Jmf. Nowak 1984: 86ff.

Delar av de judiska och tibetanska folken har skapat föreställningar om den religiösa nationen som gör vissa kulturella uttryck mer önskvärda än andra. Förändring betraktas som potentiellt hotande, och Kamenetz uttrycker en oro för att den unga generationen av tibetaner ska förlora sin känsla för den tibetanska kulturens värde. I Kamenetz mening borde denna vara en kultur utan förändring, dvs. i avsaknad av moderna inslag som MTV, eller populära danser.

The Jewish people have faced both exile and destruction of their homeland, as the Tibetans do today. But a second crisis hitting the Tibetan people is the powerful lure of contemporary life and culture. Tibetan youth in exile are not immune to video games, MTV, or American culture. This was brought home to me very clearly a few years ago at a dance for young Tibetan immigrants in Chicago. I saw young people in hip-hop outfits, doing an unusual dance. 'Is that a Tibetan folk dance?' I asked a Tibetan friend. 'No,' he said, 'that's the Macarena.' So in the face of the systematic destruction of their religion and culture at home in Tibet and the seductions and allures of assimilation in exile, Tibetans living in diaspora need a strategy for preserving the memory of the lost homeland and its values.³²⁴

En liknande inställning uttrycker Lancaster som, liksom Kamenetz, identifierar ett av de större hoten som kommande från den västerländska kulturen. Hon skriver även att den oro som de tibetanska ledarna känner inför att de tibetanska ungdomarna ska förlora sin identitet genom att omfatta västerländsk kultur liknar den oro de judiska ledarna upplever.

³²⁵

* * *

Genom att identifiera kulturen med religionen utesluts de drag som anses tillhörande en sekulär eller västerländsk modern kultur. Detta blir tydligt i de exempel jag nedan kommer att ta upp i samband med vad som anses passande för de tibetanska kvinnorna i diasporan. Det handlar i viss mån också om att förbli värdig den nation man strävar efter att återvända till, i den meningen att man hos en del ungdomar lyckats skapa en känsla av att den nation de lämnat bevarats i ett traditionellt tillstånd. Ungdomarnas anammade av västerländska kulturdrag betraktas därför som ett brott mot den tibetanska kulturen och, i förlängningen, nationalismen.

I *Den föreställda gemenskapen: Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* – Benedict Andersons numera klassiska bidrag till studiet kring skapandet av nationer och nationalism – konstaterar författaren att nationen är en ”föreställd politisk gemenskap”. Gemenskaper, skriver han vidare, ”... känns inte igen på sin falskhet/autenticitet utan på hur de föreställs”.³²⁶ Att han använder sig av termen ”föreställd” beror på att en nationell gemenskap av nödvändighet innebär att de med vilka vi delar denna gemenskap inte är individer vi på ett direkt plan interagerar med. Vi varken känner eller kommer att möta merparten av dem vi delar denna gemenskap med, utan den förutsätts, eller föreställs, beroende av att vi tillhör samma nation. Detta utgör själva förutsättningen för nationalismen; nationens invånare föreställer sig en samhörighet med övriga invånare oberoende av andra faktorer än att man delar en nationell tillhörighet.

³²⁴ Kamenetz 1999.

³²⁵ ”Jewish community leaders are very concerned about the problem of assimilation of Jewish youth into the broader western culture. They work to educate Jewish youth and to inspire in them a sense of identity and a responsibility to their community and ancestry. Often there is a strong emphasis on encouraging ‘return’ to the spiritual homeland of Israel”. Lancaster 2000: 1.

³²⁶ Anderson 1993: 21.

Naturligtvis är "tillhörigheten" inte öppen för alla som så önskar, utan man föreställer sig ett slags samhörighet mellan de som är, oftast genom födsel, del av denna nation.

Hur vi föreställer oss nationens särdrag, vad som så att säga berättigar de gränsdragningar som är förutsättningen för att kunna tala om en nation, kan variera.

Vad antropologen Claes Corlin konstaterar, är att det traditionella samhället i Tibet, såsom uppfattat av tibetanerna i exil, snarast är "a nation in your mind", än ett faktiskt historiskt samhälle existerande vare sig då eller nu; ett slags "...Tibetan utopia where features both from the historical Tibetan society and the refugee society are combined into an imaginary whole".³²⁷ Den aspekt av det traditionella tibetanska samhället som framför andra vuxit sig stark i och med exiltillvaron anser Corlin vara *chö* (*chos*). *Chö* är en term som idag vanligtvis används för "religion", men som används av Corlin även utifrån Jäschkes mer utförliga översättning av termen; förutom doktrin och religion i allmänhet även sedvänja/tradition, mode, natur, kvalitet etc.³²⁸ Corlin utgår vidare från Clifford Geertz definition av religion som

... a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.³²⁹

På frågan om vad en tibetan var *traditionellt sett* (dvs. före 1949) är det främst tre faktorer som Corlin fokuserar på; den första av dessa är hushållet, den grundläggande enheten för den traditionella familjen. Hushållet utgjorde en kontinuerlig enhet såtillvida att det förblev intakt då den tillhörande marken inte delades upp i samband med arvsskifte.³³⁰ Den andra aspekten är *chö*, som utgör en föränderlig sfär, styrd av lagen om karma. Den slutliga faktorn är Dalai Lama, vars styre symboliserar kombinationen av samhälle och religion. Han utgör en kontinuerlig närvaro i en för övrigt föränderlig tillvaro. I institutionen av Dalai Lama förenas de två formerna av överföring (arv och inkarnation), och Dalai Lama blir således en levande symbol för nationen Tibet.³³¹

Att *chö* blivit den i exil alltmör betydelsebärande nationella symbolen, beror enligt Corlin på (1) att kopplingen mellan individ och samhälle³³² bröts i samband med flykten från Tibet; (2) att *chö*, religionen, fungerar som en sammanhållande faktor för tibetaner i exil; (3) som en konsekvens av detta stärks Dalai Lamas andliga position. Eftersom Dalai Lama är den grundläggande symbolen för en kollektiv identitet, skriver Corlin, blir han och exilregeringen den främsta länken till det förflutna. Flyktingarnas ambition är att återskapa eller återuppbygga ett tibetanskt samhälle, konstaterar Corlin. Den slutgiltiga auktoriteten i frågan om vad som utgör förändringar som är förenliga med detta ideal är Dalai Lama, som

³²⁷ Corlin 1975: 155. Han skriver även att hur tibetanerna i exil uppfattar det traditionella tibetanska samhället kan ses som ett idealiserat "hur det borde ha varit". Men, som han påpekar då han sammanfattar denna traditionella bild av samhället, "... this ideal society is of great importance for their striving to keep up their common identification." (1975: 8).

³²⁸ Den 14:e Dalai Lama beskriver *chö* i följande ordalag: "Det tibetanska ordet Chös är detsamma som Dharma i sanskrit och det betyder 'att hålla fast'. Allting i denna världen som har en egen definierbar identitet är Dharma. En annan betydelse av Dharma är 'att hålla tillbaka från överhängande fara' och det är detta som gör att Dharma även betyder 'religion', det vill säga, religion som motsats till världslighet. Grovt uttryckt är varje ädel aktivitet som härrör från själ, kropp och tal, Dharma eller religion – som kan rädda eller hålla tillbaka en varelse från fara" (Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1962: 188).

³²⁹ Geertz 1973: 90, citerad i Corlin 1975: 13.

³³⁰ De söner som stannar i hushållet ärver marken – detta skulle vara en av anledningarna till att polyandri var en tämligen utbredd praktik i Tibet. Två eller flera bröder delade hustru, och därigenom hushåll.

³³¹ Corlin 1975: 76.

³³² Jag förmodar att Corlin här åsyftar marken eller hushållet.

symbol för den kollektiva identiteten. Följdaktligen, om en förändring accepteras, "... the picture of the past is changed accordingly, to make the new acceptable in terms of the past".³³³ Även om Corlin koncentrerar sig huvudsakligen på de mer konkreta aspekterna av de tibetanska flyktingarnas liv i Nepal (beslutsstrukturer, hushållens sammansättning, inkomst och sysselsättning), så har han fångat den mekanism som finns bakom de förändringar som idag är så tydliga och utvecklade i Dharamsala. Resonemanget är även giltigt för den bild som skapats av exilregeringen och delgetts inte bara omvärlden, utan den yngre generationen vars liv i många fall uteslutande levts utanför Tibet. Deras (Dalai Lamas och i förlängningen CTAs) symboliska länk till det förflutna ger dem tolkningsrätt av det förflutna, eller med andra ord, möjligheten att skapa det förflutna; ge den "sanna" bilden av vad som en gång varit.

För att en nationalistisk diskurs ska bli framgångsrik krävs att medborgarna blir en del av den berättelse man önskar föra fram. En viktig förutsättning för detta är att man kan nå en läskunnig befolkning med hjälp av tryckt material.³³⁴ Om det tidigare, i Tibet och inledningsvis i exil, inte fanns någon allmän spridning av tryckt material (av mer nyhetsmässigt innehåll) och det stora flertalet tibetaner var analfabeter,³³⁵ har idag en allmän skolgång inneburit ökade möjligheter för exiltibetanerna att ta del av tidningar och annan press.³³⁶ Denna möjlighet används också till fullo av exilregeringen som kontinuerligt trycker upp pamfletter och informationsblad som läses både av besökande i Dharamsala, och av tibetaner som önskar veta mer om sin situation. Det möjliggör också en likriktning av föreställningar om den tibetanska nationens särdrag.³³⁷

Nu vill jag inte hävda att föreställningen om den religiösa nationen uteslutande är ett exilfenomen,³³⁸ vilket förtydligas exempelvis i deras nationalsång och flaggans symbolik. Både den tibetanska flaggan, som är av tidigt ursprung, och den tibetanska nationalsången, som skrevs i exil,³³⁹ speglar tydligt den religiösa nationens betydelse, och framförallt kombinationen av det religiösa och politiska styret i Tibet. Det vill säga, att Dalai Lamor

³³³ Corlin 1975: 156.

³³⁴ Jmf. Anderson 1993: 47ff; Tanabe och Keyes 2002: 14f.

³³⁵ Jmf. Ström 2001: 121ff, om skolgången i framförallt Lhasa innan 1949/50. Utifrån de siffror han anger verkar läs- och skrivkunnigheten varit tämligen omfattande i Lhasaregionen, inte enbart bland aristokratin.

³³⁶ Ett exempel är då jag samtalade med ett antal ungdomar i samband med en hungerstrejk i McLeod Ganj. Efter att de under ganska lång tid diskuterat vem som egentligen varit där mest (och inte smitit iväg för att hitta på roligare ting) frågade jag varför hungerstrejken hölls. Diskussionen blev intensiv då de alla hade olika åsikter om varför de strejkade, till stöd för vem, och i så fall vad för slags strejk det var. Till slut löstes det hela genom att det dras fram en *Indian Express* där jag själv får läsa om strejken, efter att de övergått till att diskutera vem som tidigare sa vad och således hade mest rätt eller fel.

³³⁷ Även om detta gäller Dharamsala, kan jag nämna att enligt Ström (2001: 184) hade munkarna i klostret Sera (i södra Indien) inte tillgång till någon egentlig form av massmedia under hans fältarbete där under mitten av 1990-talet.

³³⁸ Det är dock av vikt att påpeka att även om kampen i Tibet i många fall förs av munkar och nunnor och genom användandet av religiösa symboler, innebär det inte att uppfattningen om vad det innebär att vara tibetan eller vilken roll religionen spelar, är lika mellan de tibetanska och exiltibetanska samhällena.

³³⁹ Jag tänker inte ge mig in på diskussionen om flaggans och nationalsångens eventuellt historiska ursprung. Jamyang Norbu bemöter i en artikel (2004) kritik i form av att flaggan är mer eller mindre konstruerad av en "vandrande japan", Yasujiro Yajima, och att nationalsången är påverkad av engelsmännen i deras försök att skapa en självständig tibetansk stat. Jag anser att ursprunget, eller dess eventuella historiska anspråk, leder till en autenticitetsdiskussion som inte är relevant för denna avhandling. Vad som däremot är relevant är huruvida det betraktas som genuint och trovärdigt. Som ett exempel kan nämnas att exempelvis den tibetanska flaggan, oavsett dess historik, har blivit en stark symbol för det nationella motståndet mot Kina i Tibet, vilket inte minst visar sig i samband med protester och demonstrationer då flaggan är flitigt använd. Ett innehav av denna flagga i Tibet idag innebär att man blir arresterad vid upptäckt, så symboliken uppfattas även av de kinesiska auktoriteterna. Norbu J. 2004. Se även Schwartz (1994a och 1994b).

inte bara utgör andliga ledare, utan även politiska ledare över Tibet. Nationen är i dessa nationalstatens främsta symboler en klart buddhistisk nation.

Även om föreställningen om den buddhistiska nationen långt ifrån enbart är ett nutida fenomen, är dess homogenitet och dess överensstämmelse med västerländsk bild av vad religion är och inte är, klart påverkad av tibetanernas tillvaro i diaspora. Den nutida berättelse som kommit att bli den förhärskande i den offentliga tibetanska diskursen beskriver ett folk som sedan tusentals år levt i harmoni med varandra och naturen – denna harmoni fann ett stöd och blev förstärkt genom att Buddhas lära spreds i landet. Att det tibetanska folket bevarat, exempelvis, en ekologisk balans i Tibet anses således ha gynnats av den buddhistiska filosofin.³⁴⁰ Dalai Lama säger till exempel 1987 att:

Tibetans have a great respect for all forms of life. This inherent feeling is enhanced by the Buddhist faith, which prohibits the harming of all sentient beings, whether human or animal. Prior to the Chinese invasion, Tibet was an unspoiled wilderness sanctuary in a unique natural environment.³⁴¹

I viss mån kan man säga att buddhismen i sig anses borga för att de även i fortsättningen skulle, exempelvis, bevara landets naturvärden, om möjligheten infinner sig. Att koppla den buddhistiska läran till vissa aspekter av västerländsk naturvetenskap verkar vara tämligen vanligt förekommande inom den internationella buddhismen, och inget förbehållet den tibetanska.³⁴² Likaså är naturligtvis inte kopplingen mellan religion och nation något förbehållet det tibetanska eller det judiska folket, utan något som skett i hög utsträckning bl.a. hos deras asiatiska grannar. Thailand har exempelvis lyckats förknippa nationen med buddhismen i sådan omfattning att delar av den muslimska minoriteten i södra Thailand tagit till vapen för att få rätten att uttrycka sin muslimska identitet.³⁴³ Den tibetanska identiteten som en buddhistisk nationell identitet har således även kopplingar till den internationella buddhism som utvecklats under 1900-talet.³⁴⁴

Den tibetanska diasporan och den unika kulturen

Ska man skapa en slagkraftig kollektiv politisk identitet, gäller det att hyvla av nyanserna inåt, förstora gränserna mellan grupper och inskränka uppmärksamheten till några få, generella drag. Komplexitet skapar bara oväsen, förvirring och ambivalens.³⁴⁵

The Tibetan people are eager to contribute to regional and world peace, and I believe they are in a unique position to do so. Traditionally, Tibetans are a peace loving and non-violent people. Since Buddhism was introduced to Tibet over one thousand years ago, Tibetans have practiced

³⁴⁰ Huber 2001.

³⁴¹ *Five Point Peace Plan for Tibet: His Holiness the Dalai Lama's Address to Members of the United States Congress, Washington, D.C., September 21, 1987.*

³⁴² Även frågor om socialt ansvar och jämställdhet etc. anses ofta kunna lösas genom hänvisningar till Buddhas lära. Se exempelvis INEB (*International Network for Engaged Buddhism*) URL: www.sulak-sivaraksa.org/network22.php Dalai Lama tillhör en av organisationens beskyddare tillsammans med bland andra Thich Nhat Hanh. De beskriver sig själva i följande ordalag: "Founded in 1987, INEB is the first international Buddhist network that links together engaged Buddhists worldwide. INEB deals with alternative education and spiritual training, gender issues, human rights, ecology, alternative concepts of development, and activism. Despite being primarily a Buddhist network, INEB nevertheless has interfaith elements."

³⁴³ Wiktorin 2005: 86.

³⁴⁴ För dessa aspekter se ex. Huber 2001: 363. Se även Baumann 2001.

³⁴⁵ Eriksen 2004: 80. Jmf. Friedman 1992: 195; Corlin 1975: 156.

non-violence with respect to all forms of life. This attitude has also been extended to our country's international relations. [...]

It is my sincere desire, as well as that of the Tibetan people, to restore to Tibet her invaluable role, by converting the entire country [...] once more into a place of stability, peace and harmony. In the best of Buddhist tradition, Tibet would extend its services and hospitality to all who further the cause of world peace and the well-being of mankind and the natural environment we share.³⁴⁶

Donald Lopez som 1998 gav ut sin intressanta *Prisoners of Shangri-la* har fått en del kritik för att han bortser från de tibetanska politiska aspekterna i det Shangri-la som byggts upp och blivit ett slags fängelse för det tibetanska folket; att han enbart fokuserar på västerländska bilder av landet och ser dem som de avgörande.³⁴⁷ Även om det nämns i förbigående av en del forskare som vistats i Dharamsala, är det enbart ett fåtal forskare som gjort den exiltibetanska regeringens politik – deras avgörande roll för den bild som förts fram av det tibetanska samhället – till föremål för mer kritiska studier.³⁴⁸ Men, som McKay konstaterar: "The mystical image of Tibet survives today to a large extent because it serves Tibetan interests in that it emphasizes the separate and unique nature of Tibetan civilization."³⁴⁹

Redan under slutet av sitt första år i exil betonade Dalai Lama vikten av att aktivt bevara sin kulturs särart. I ett tal under slutet av 1959 säger han bland annat till de församlade tibetanerna: "For the moment Tibet's sun and moon have suffered an eclipse [...] but one day we will regain our country. You should not lose heart. The great job ahead of us now [...] is to preserve our religion and culture".³⁵⁰

40 år senare, i ett tal 1999, betonade Dalai Lama mer specifikt att hans huvudsakliga syfte var att bevara Tibets unika andliga arv.

My primary concern is the survival and preservation of Tibet's unique spiritual heritage, which is based on compassion and non-violence. And I believe it is worthwhile and beneficial to preserve this heritage since it continues to remain relevant in our present-day world.³⁵¹

Sedan 1987 har frasen "Tibets unika kultur" använts i så gott som alla av Dalai Lamas politiska tal.³⁵² Även om det finns andra aspekter av tibetanernas kultur som anses vara

³⁴⁶ Dalai Lama i *Five Point Peace Plan for Tibet* 1987. Jmf. *Strasbourg Proposal: His Holiness the Dalai Lama's Address to the Members of European Parliament at Strasbourg, June 15, 1998*. I en tidning som *Amelia*, ett slags Veckorevyn för kvinnor över 30, inleds ett reportage om Tibet med följande: "Tibet hade varit en självständig stat, med ett unikt kulturarv i nära två tusen år. Här rådde religiös frihet byggd på kärlek, vänlighet och medmänsklighet. Men allt detta förändrades i och med den illegala kinesiska invasionen och ockupationen 1949" (Bauer 2005: 97).

³⁴⁷ Se Dodin och Räther 2001b: 410. Jag skulle vilja tillfoga att ett stort antal av de exiltibetanska ungdomarna, många gånger de utan utbildning, själva är drabbade av mytens omfattning, och på så vis blivit fångar i bilden av Shangri-la. Det som påverkar dessa ungdomar främst är emellertid den politik exilregeringen för ut, även om den i sin tur är beroende av mottagligheten i väst för den typen av föreställningar. Se även Lopez mer politiska artikel (1998b). Jmf. Norbu, J. 2001: 377. Se även Hornborg (2001: 72f) som för en diskussion om samverkan mellan externa och interna bilder, och hur dessa bilder påverkar möjligheterna för mi'qmac indianer, som förväntas vara "the White man's Indian", samt Bruner (1996) som för en diskussion om den turistzon där turisterna betalar för att se lokalbefolkningens uppförande av en ahistorisk kultur. Han hävdar att ju mer modern deras kultur framstår som, desto mindre inkomst får de från turismen. Därigenom blir det inte minst en ekonomisk fråga huruvida lokalbefolkningen tillfredställer turisternas efterfrågan av en "autentisk" kultur. Jmf. Clifford 1997.

³⁴⁸ Se främst Huber 2001 och Barnett 2001. Se även Bishop 2001: 204.

³⁴⁹ McKay 2001: 85.

³⁵⁰ Dalai Lama citerad i Avedon 1997/1984: 82.

³⁵¹ Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1999.

³⁵² Barnett 2001: 275.

unika, är det främst religionen som betonas, med medkänsla och icke-våld som dess mest framträdande egenskaper. Religionen kan sägas vara personifierad i Dalai Lamas gestalt, och han har sedan länge fungerat som en samlande gestalt för det tibetanska folket.³⁵³ Även nationalismen uttrycks sålunda i religiösa termer, och som Margaret Nowak uttrycker det är det den religiösa tillhörigheten, den tibetanska buddhismen och Dalai Lama, som "... quintessentially [stand] for their nationality over and against that of the communist Chinese".³⁵⁴

Även om man inte medvetet uttryckt att ockupationen och exiltillvaron skapat ett enat folk, är det just i samband med dessa förändringar som det tibetanska folket, med en kollektivt erfaren identitet, växte fram. En av de ungdomar som var bland de första att skickas till Kina för utbildning, eller "indoktrinering" under 1950-talet, berättar för Dawa Norbu:

When you are far away from your homeland, you lose all your petty internal differences in the larger national interest. Many of us became nationally conscious only during the process of indoctrination, because before that we faced no such provocative challenge. But when we arrived in China, we united to face the challenges. Sect, province, and social class were all irrelevant. The important point was that we were all Tibetans.³⁵⁵

Samtida nationell strävan och opposition mot den kinesiska ockupationsmakten i Tibet tar sig likaså religiösa uttryck. Då man exempelvis uppmärksammar årsdagen för upproret 1959, görs det vid templet Jokhang i centrala Lhasa, och inte vid Norbulinka (Dalai Lamas sommarresidens utanför Lhasa). Jokhang är en stark symbol för den tibetanska buddhismen och enligt Barnett har Jokhang kommit att representera den fusion som den tibetanska nationalismen omfattar, och som traditionellt sammanfattats i uttrycket *chos srid zung 'brel*, religion och politik kombinerat.³⁵⁶

Både Barnett och Huber konstaterar att de bilder som förts fram av Tibet inte uteslutande har sitt ursprung bland icke-tibetaner, utan speglar den tibetanska exilregeringens strävan att visa på den tibetanska kulturens unika aspekter, och därigenom på betydelsen av dess överlevnad.³⁵⁷ Det var först under slutet av 1980-talet som Dalai Lama började hålla mer politiskt inriktade tal (utanför Indiens gränser). Detta ska enligt Barnett ha påverkats av att förhandlingarna med Kina brutit samman. Förändringen bestod i betoningen av Tibet som en unik kultur som förborgar de värderingar som idag hålls högt i

³⁵³ Exempelvis var det enligt J. Norbu (1994: 193) inte förrän kineserna angrep just de buddhistiska institutionerna som det folkliga motståndet i östra Tibet (Kham) lyckades organisera sig. Se även Dawa Norbus (professor i *Central Asian Studies*, Delhi) *Red Star Over Tibet* (1987: 146). Han betonar där att religionen var det viktigaste för det tibetanska folket: "[T]o the Tibetans religion was everything"; "The Tibetan people had their own concept of happiness, which was essentially spiritual".

³⁵⁴ Nowak 1984: 30f.

³⁵⁵ Norbu D. 1987: 138. Jamyang Norbu (2004) uttrycker en liknande upplevelse då han beskriver sin relation till den tibetanska nationalsången:

"We sang [the national anthem] badly. No one had really mastered the tune, and the obscurely literary, symbol-steeped lyrics were barked out in plain honest staccato khampa accents. The old man in front of me had his large prayer wheel, or rather its long wooden handle, stuck down the back of his shirt collar, while he stood rigidly to attention belting out words he probably didn't understand. The whole thing seemed faintly ridiculous. I had come from a somewhat elitist educational background where it was considered the done thing to sneer at established beliefs. But up at Mustang, the national anthem touched something in me. In a safe civilized life patriotic demonstrations may seem silly, but when you know that your survival depended to a large part on the strength of the collective belief in what you were fighting for, then the symbols of that belief: the national flag, the national anthem (though badly sung), took on meaning and substance - and became deeply moving."

³⁵⁶ Barnett 1994: 245.

³⁵⁷ Barnett 2001: 270; 303f. Huber 2001.

väst, och som hotas till sin själva existens genom ockupationen av Kina.³⁵⁸ Genom att hjälpa tibetanerna att återfå sitt land skulle det bevaras en kultur vars buddhistiska fundament skulle möjliggöra ett idealsamhälle baserat på lika rättigheter, där exempelvis män och kvinnor lever jämlikt, och där naturen bevaras i ett ursprungligt och "naturligt" skick. I sina tidiga tal betonade Dalai Lama också det tibetanska folket som själva sinnebilderna för *ahimsa*, men denna aspekt har idag tonats ned. I det tal från 1987 jag citerade i inledningen till kapitlet påpekade Dalai Lama att:

Tibetans are a peace loving and non-violent people. Since Buddhism was introduced to Tibet over one thousand years ago, Tibetans have practiced non-violence with respect to all forms of life.

I talet från 1998 uttrycks samma aspekt i mildare och mer nyanserade ordalag: det tibetanska folket har *inspirerats* till att försöka leva enligt principen om *ahimsa*:

Inspired by the Buddha's message on non-violence and compassion and protected by our mountains, we sought to respect every form of life and to abandon war as an instrument of national policy.³⁵⁹

Enligt Barnett har även västerländska politiker under senare tid alltmer sällan använt sig av *ahimsa* för att beskriva det tibetanska folket, vilket med största sannolikhet främst beror på att det är politiskt sårbart. Det kan konstateras att våld definitivt förekommer inom det tibetanska samhället. Exempelvis mordet på Lobsang Gyatso, föreståndaren för *Institute of Buddhist Dialectics*, och hans två studenter i Dharamsala 1997, eller misshandeln Jamyang Norbu utsattes för, också det i Dharamsala, för att han uttryckt åsikter mer konservativa tibetaner motsatte sig.³⁶⁰ Västerländska politiker har, liksom den tibetanska exilregeringen, i stället valt en väg som betonar Tibets unika och religiöst baserade kulturella karaktär.³⁶¹

Olika aspekter av denna unika kulturella karaktär betonas beroende av situation och den diskurs som talaren befinner sig i. I en nationell diskurs kan de inomtibetanska argumenten bygga på buddhistiska och traditionella värderingar medan antagna universella värderingar om människors lika rättigheter, miljömedvetenhet och allas rätt till en nationell tillhörighet understryks i en internationell nationalistisk diskurs.

Men, oavsett kontext finns det de aspekter som konsekvent utesluts. Som Anderson konstaterar kräver betonandet av vissa drag, att andra samtidigt utelämnas. Han väljer att utifrån nationalismens diskurs benämna dessa "nationalismens minnesförluster".³⁶² I det tibetanska fallet kan dessa minnesförluster bestå av att man förbigår exempelvis landets militära strövtåg i närområdena, eller den starka rivaliteten mellan kloster. De kan även bestå av att man förbigår mer samtida händelser som den våldsamma motståndskamp som förts i Tibet och som fortfarande förs och tar sig uttryck i mindre fredliga demonstrationer, eller händelser i det samtida exilsamhället, där missbruk och våld är en del av många tibetaners vardag. Som flyktingar befinner sig tibetanerna i en prekär situation och deras frustration tar sig tämligen allmänmänskliga uttryck. Dessa aspekter av det tibetanska folkets situation blir sällan uppmärksammade.

Det "andliga arvet" kan därför sägas skapa både sociopolitiska möjligheter och begränsningar. Medan ett tämligen omfattande stöd ges till de verksamheter som i exil

³⁵⁸ Barnett 2001: 273.

³⁵⁹ *Strasbourg Proposal* 1998.

³⁶⁰ Barnett 2001: 275; 308n23. Jmf. Norbu, D. 1987.

³⁶¹ Barnett 2001: 291. *Ahimsa* ingår som en viktig aspekt av denna, men den mer explicita och essentiella betoningen har försvagats.

³⁶² Anderson 1993: 15, samt främst 187-194.

innebär ett bekräftande av tibetanerna som ett fredsälskande folk, med utvecklad miljömedvetenhet och jämlikhet mellan könen etc., ges det i praktiken inget stöd till den verksamhet som har som mål att återfå hemlandet. *Ahimsa*, icke-våld, skulle kunna betraktas som av de viktigaste aspekterna av den offentliga tibetanska frihetskampen, och är starkt knuten till en buddhistisk identitet. Innan landet blev buddhistiskt³⁶³ var det en av de starkare militära makterna i Asien, och det är med viss stolthet det betonas bland ungdomarna att de faktiskt varit Kina överlägset en gång i tiden. Tibetanerna var, som Dawa Norbu uttrycker det "... the most dreaded and fiercest warriors in Central Asia".³⁶⁴ I och med buddhismen – "[that] killed the fine militant spirit of Tibetans"³⁶⁵ – gav de dock upp sina vapen, och Norbu beskriver hur man i tibetanska tempel fann de vapen som tibetanerna bokstavligen "... put down [...] at the lotus feet of lamas"³⁶⁶

Jamyang Norbu, en av de främsta intellektuella inom den exiltibetanska kulturfären, diskuterar i en artikel kampen som fördes och förs i Tibet, och konstaterar att det finns väldigt få beskrivningar av det tibetanska motståndet i Tibet som startade redan 1950. Det värsta enligt Norbu är att det från exiltibetanskt håll, CTA vill säga, finns strävanden att tysta ner den väpnade kampen för att i stället betona icke-vålds motstånd, något som enligt Norbu aldrig existerat. Motståndet mot kineserna är i allra högsta grad ett väpnat motstånd, konstaterar han, och har så alltid varit. Att man försöker tona ned och faktiskt direkt "glömma" detta beror delvis på att relationen till motståndsrörelsen är ansträngd, då den tydligt visar att försöken till samarbete med kineserna inte alls uppskattas av det tibetanska folket, varken då eller nu, och dels på att den bild man önskar föra fram av tibetaner inte stämmer överens med ett väpnat motstånd.

Such lack of information on the Tibetan Revolt has enabled the Tibetan leadership successfully to rewrite history, playing down the role of the armed revolt and fostering the fiction that the popular resistance was non-violent. Though unhesitatingly subscribed to by many friends of Tibet, this story is patently untrue. There was never a non-violent campaign against the Chinese.³⁶⁷

Man skulle kunna beskriva fenomenet i termer av en kontextuell amnesi. Det vill säga att i stället för att, som Burke, Connerton m.fl., betona det sociala och kulturella, snarast betrakta den situationella och globala kontext som dessa uttryck faktiskt anpassas till, och där minnet, liksom amnesin, är avhängig olika kontexter som inte bara varierar tidsmässigt utan även geografiskt.³⁶⁸

I skapandet av den kollektiva tibetanska identiteten, står enheten således över individuella skillnader och de drag som inte passar in glöms bort. Journalisten John F. Avedon, som skrivit den tämligen uppmärksammade *In Exile From the Land of Snows*, väljer även han i ett förord skrivet 1994, att betona bruket av icke-våld:

There has been no Tibetan terrorism; no cycle of retributive violence to blight future generations. Instead, through peaceful, principled means, the Tibetan cause has slowly assembled world

³⁶³ Även om man betraktar buddhismen som den orsakande faktorn till att tibetanerna blev ett fredligt folk har exempelvis de Dalai Lamor som föregått den nuvarande knappast varit anhängare av vad som idag i gängse terminologi menas med *ahimsa*, framförallt inte i situationer då deras positioner varit hotade. Se exempelvis Sperling 2001.

³⁶⁴ Norbu, D. 1987: 59.

³⁶⁵ Norbu, D. 1987: 66.

³⁶⁶ Norbu, D. 1987: 59.

³⁶⁷ Norbu J. 1994: 188.

³⁶⁸ Connerton 1992. Burke (1997: 54) kallar fenomenet för en social amnesi, Eriksen (2004: 111) benämner det strukturell amnesi. Angående termen kontextuell amnesi, se även Wiktorin 2005: 76.

support in a formidable display of the efficacy of spiritual values in the arena of political strife.³⁶⁹

Han avslutar med förhoppningen att "... the altruistic message of Tibetan religion and culture will be offered to the entire human family from a free Tibet in the near future."³⁷⁰ Även om man kan tycka att tibetanernas kamp inte varit så politiskt framgångsrik som Avedon ger sken av, är naturligtvis det ekonomiska stödet för deras överlevnad i exil av avgörande betydelse.

Det finns inom det tibetanska samhället ett starkt motstånd mot intern kritik av exilregeringens prioriteringar – och ett motstånd mot implicit kritik av Dalai Lama. Dawa Norbu, som 1972 blev redaktör för tidskriften *Tibetan Review*, beskriver hur hans påpekande i en ledare: "The Tibetan leadership in exile [...] tends to be more interested in spiritual pursuits than in the mundane affairs of a people who is gasping for its national existence", resulterade i att de ansåg hans attityd "rude and un-Tibetan." Han hade även kritiserat Indiens ställning i frågan om Bangladesh, och konstaterar att

[e]ven after the Dalai Lama's personal intervention in my favour, the controversy continued for four months, during which time I had literally to hide. [...] The Tibetan inquisitors in Dharamsala ... accused me specifically of 'criticizing' (with its Tibetan connotations of *blasphemy*) His Holiness the Dalai Lama, the Buddha of Mercy, and of 'sabotaging' Indo-Tibetan relations upon which 'depended the future hope of Tibet.'³⁷¹

Två viktiga faktorer i den exiltibetanska situationen berörs här. Dels är det fråga om en intern konflikt, där man bland annat anser att kritik av Dalai Lama är blasfemisk – och därigenom icke-tibetansk. Och dels är det fråga om betydelsen av att upprätthålla goda relationer till världsländet, vars välvilja är avgörande för Tibets framtid. Konsekvenserna av detta blir att om man vill bli accepterad inom det tibetanska samhället är man tvungen att följa de direkta eller indirekta föreskrifter som existerar. Inför omvärlden gäller det att likaledes undvika öppen kritik eller andra utsagor och beteende som kan göra situationen än svårare. Bland ungdomarna finns en stark medvetenhet om att det ekonomiska stödet – eller "världens stöd" som Avedon uttrycker det – bygger på en anpassning till de beteenden som är de önskade. Vissa beteenden accepteras, andra inte och i en situation av ekonomiskt beroende innebär det att man får ljuga. Många tibetanska ungdomar är medvetna om vilken bild som förväntas av dem samt vad som står på spel om omvärlden skulle välja att ignorera dem.³⁷²

Samverkan mellan lokala, nationella och globala krafter är i än högre grad tydlig inom flykting- och exilsamhällen. Flyktingarnas interaktion med människor av andra kulturella och religiösa tillhörigheter är påtvingad och i vissa fall av känslig karaktär. Dessutom är den i princip oundviklig. En konsekvens av detta är att vi inte enbart kan betrakta den kollektiva identiteten som en spegling av en upplevd "kulturens kärna", utan även att denna påverkats av vad som varit strategiskt möjligt. Vad flyktingarna valt att försöka bevara av sin "ursprungliga" kultur är inte enbart beroende av vad de själva identifierar personligen som det viktigaste i sin förlust, utan utgör en form av kollektiv överenskommelse³⁷³ som i hög grad påverkas av vad som identifieras i omvärlden som

³⁶⁹ Avedon 1997/1984: xii.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Norbu, D. 1987: 10-11. Min emfas.

³⁷² Jmf. Voutira och Harrell-Bond 1995: 216, för lögnen som ett "måste" för flyktingen. Se även Voutira och Harrell-Bond (Ibid.) för de olika maktrelationer man kan finna i flyktingläger, och generellt i de situationer där det finns en givare och en behövande mottagare.

³⁷³ Med överenskommelse menar jag att det finns, medvetet och omedvetet, skeenden som kommit att bli belysta, och betonade, medan andra tonats ned. Det finns naturligtvis också de som väljer att inte

specifikt för deras kultur. Omvärldens bilder av kulturen och dess invånares egna bilder smälter i viss mån samman, och länkas i ett beroendeförhållande som gör vissa uttryck möjliga och andra omöjliga; vissa val blir mer strategiskt gångbara än andra.

Även om det som följer i mycket baserar sig på vad som riktas utåt är det således inte förbehållet en västerländsk publik, utan blir en del av vad exiltibetaner lär sig vara ett rätt tänkande.³⁷⁴ I exemplen nedan är det exilregeringens position som jag huvudsakligen koncentrerat mig på och de visar tydligt att anpassning och förändring i sig inte bedöms vara av ondo, så länge denna anpassning innebär ett förverkligande av uppställda ideal.

Förändring och bevarande

På 44-års dagen av de demokratiska reformerna i exil påpekade premiärministern Samdhong Rinpoche att det samhälle eller politiska system som inte längre förändras i princip är dödsdömt ("will slide into a state of moribundity"). Han fortsatte med att konstatera att:

as long as the Tibetan issue remains unresolved, the Tibetan people must preserve their tradition, culture and identity which our forebears have cherished more highly than their lives. Knowing that the preservation of the Tibetan identity and culture can take place only if the Tibetans in exile are able to live together in cohesive communities, the Kashag is endeavoring to build a sound base for the spiritual and material growth of Tibetan settlements in India.³⁷⁵

Intressant nog betonar *Kalon Tripa* både betydelsen av förändringar för att den tibetanska kulturen ska överleva, och bevarandet av tibetanernas traditionella kultur, identitet och religion (vilket dessutom tycks kräva att de bosätter sig i mer eller mindre isolerade samhällen i exil). Men vem avgör när förändringar är förenliga med den traditionella tibetanska kulturen och religionen, eller när dessa förändringar strider mot detsamma?

Var vi ska plantera våra rötter, liksom vilka rötter vi ska bevara och vart och i vilken riktning våra fötter ska bära oss,³⁷⁶ är ett ämne för diskussion i de flesta samhällen men kanske i än högre grad i exil- och minoritetssamhällen där enheten betraktas som av avgörande betydelse för gruppens överlevnad. De förändringar som sker i det exiltibetanska samhället är således allt annat än godtyckliga; de är klart påverkade av vad exilregeringen anses vara korrekta uttryck för den tibetanska kulturen. Detta framkommer inte minst i följande exempel som tydligt visar på vad som definieras som acceptabelt respektive oacceptabelt av den exiltibetanska administrationen; vilka förändringar som uppmuntras eller accepteras, och vilka som kritiserats och anses oförenliga med föreskrivna ideal.³⁷⁷

följa vad som föreskrivs utan önskar belysa även sidor som kommit att betraktas som undantag, eller oönskade uttryck. Däribland exempelvis Jamyang Norbu och Dawa Norbu.

³⁷⁴ Welfare Officer i Dharamsala upprätthåller de restriktioner ungdomarna har att följa och påpekar för dem när de betar sig på otillbörligt sätt (exempelvis aggressivt i offentliga sammanhang). Det är emellertid i lika mån exiltibetanerna i gemen som upprätthåller de normer som råder. Jmf. Diehl 1997.

³⁷⁵ *Tibetans mark 44 years of Democracy* 2004.

³⁷⁶ Jmf. Eriksen 2004: 98.

³⁷⁷ Angående materialet som ligger till grund för dessa exempel: Miss Tibet-tävlingen är ett tämligen nytt fenomen, och materialet om den härstammar huvudsakligen från nyhetsbevakning. Lobsang Wangyals information utlagd på nätet, samt mina egna diskussioner med Lobsang Wangyal och andra exiltibetaner i Dharamsala. (Enligt Lobsang Wangyal lär en amerikansk forskare, Hidir Swank, behandla tävlingen, men jag har inte kunnat finna någon information om vare sig henne eller ett

Den jämställda nunnan

Förändringarna för de exiltibetanska nunnorna verkar inte ha initierats av den exiltibetanska regeringen, eller av representanter för denna, eller ens av de exiltibetanska nunnorna själva, utan snarast av västerländska buddhistiska nunnor samt högre utbildade asiatiska buddhistiska nunnor.³⁷⁸ Dessa förändringar accepteras i stort av den exiltibetanska diasporan, då de överensstämmer med en bild av den tibetanska kulturen som jämfört med andra asiatiska kulturer befrämjande en tämligen jämställd relation mellan män och kvinnor.

I jämförelse med sina asiatiska systrar framställs kvinnan i den tibetanska kulturen nästan uteslutande som mer jämställd mannen. Trots detta har nunnorna svåra religiösa och kulturella hinder att bryta igenom då de avlägsnar sig från kvinnans traditionella roll som äkta maka och mor. För nunnans del finns inget etablerat rollmönster, utan hon har i viss bemärkelse varit varken kvinna eller religiös specialist.³⁷⁹ En av svårigheterna är att kvinnan betraktas som *kyemen* (*skye dman*), ”lägre född”. På grund av sin karma har hon fötts som kvinna i en underordnad position och har inte möjligheten att bli bodhisattva förrän hon återföts som man. Denna inställning är inte enbart en del av det förflutna. Barbara Aziz skriver:

Anyone using or hearing it [*kyemen*] can tell you precisely what it means. [...] they say, a woman is not as capable as a man, she cannot enter into new areas of development; her place is in the house; she lacks a man's intellectual capacity; she is unable to initiate new things; and finally, she cannot become a Bodhisattva until she is reborn as a man.³⁸⁰

Det fanns en självklarhet i detta att kvinnan var ”lägre född” även bland de tibetaner jag själv diskuterade termen med. Det var enligt dessa tibetaner emellertid inte så att kvinnan uttryckligen var mindre värd, utan ”enbart” att hon inte ansågs ha samma religiösa möjligheter och uppgifter som mannen. Denna inställning upplevde jag både bland kvinnor

eventuellt arbete av henne.) De tibetanska nunnorna har fått en relativt sett större uppmärksamhet, se not 383.

³⁷⁸ Se Havnevik 1989: 90, som anser att de västerländska nunnorna initierat de förändringar som sker.

³⁷⁹ L. Austin Waddell som betraktades som sin tids auktoritet på tibetansk kultur berör i *Tibetan Buddhism* (originaltitel *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*) nunnorna endast i förbigående, och påpekar att deras position endast är obetydligt högre än lekmännens (1972/1895: 170). Forskningen kring buddhistiska nunnor har i allmänhet varit tämligen begränsad, något som i viss mån förändrats under de senaste 20 åren. Se ex. Auer Falk 1989, Barnes 1994, Havnevik 1994, Tsomo 1987, Willis 1984, samt bidragen i den omfattande antologin *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*, Tsomo 1988a. En av de få studier som behandlar de exiltibetanska nunnornas situation är den norska antropologen Hanna Havneviks *Tibetan Buddhist Nuns* (1989), som grundar sig på fältarbete utfört i ett kloster i norra Indien. Havnevik koncentrerar sig främst på bilden av nunnan och kvinnan i den tibetanska buddhistiska traditionen, samt de strukturella och organisatoriska förändringar som skett i exil. Nunnornas situation i Tibet har även rönt en viss uppmärksamhet från forskare och bl.a. den kanadensiske sociologen Ronald D. Schwartz har gjort intressanta studier (1994a; 1994b) av munkarnas och nunnornas roll i den under slutet av 1980-talet intensifierade kampen mot det kinesiska styret.

³⁸⁰ Aziz skriver även, i en kritik av åsikten att det tibetanska samhället är jämställt ur ett genusperspektiv: ”If language has any social significance at all, these terms should alert us to a serious gender difference in Tibetan culture, one that places the woman in an unequivocally inferior position. It provides undeniable evidence that women in this society are less exalted than western observers have been led to believe” (Aziz 1987:74f.).

och män, yngre som äldre, och därmed blir det heller inte särskilt förvånande att kvinnor i allmänhet och nunnor i synnerhet ber en särskild bön om att få återfödas som män.³⁸¹

Nunnan har tidigare haft en tämligen obetydlig position religiöst sett, och även om man betonar utbildningens betydelse inom den tibetanska buddhismen och ofta har jämfört de stora munkklostren i Tibet med medeltida europeiska universitet, har nunneklostren varit marginella institutioner. Nunnorna har så vitt man vet aldrig haft tillgång till full ordination utan levt som noviser, om än inte sällan i organiserad klostermiljö. Likaså har de (före 1959) enbart i undantagsfall haft tillgång till avancerad religiös utbildning inom klostren och deras studier av den buddhistiska läran och praktiken har, i de fall de förekommit, varit begränsade i förhållande till de studier som munkarna bedrivit.³⁸² Nunnans privata religiösa praktik betraktas som obefintlig, vilket mycket väl kan härstamma från att man anser att hennes möjligheter inte kan realiseras förrän hon återföts som man. I linje med detta är det inte ovanligt att kvinnors val att bli nunnor ifrågasätts ur ett religiöst perspektiv bland exiltibetaner. Medan männens val att bli munkar i viss mån tycks betraktas som just ett val, anses nunnor ofta vara kvinnor som är fysiskt eller mentalt handikappade, eller helt enkelt inte tillräckligt attraktiva för äktenskap. Det vill säga – nunna blir man inte för att man vill det, utan för att det inte finns några alternativ. Nunnornas egna berättelser hävdar dock inte sällan det egna valet. De betonar i vissa fall att de redan som barn dragits till det religiösa även om den främsta anledningen, enligt Havnevik, till att man blivit nunna påstås vara lekmanalivets lidande.³⁸³

Den tibetanska exilregeringen har sedan 1960-talet haft ett program för att ta emot och placera flyktingar. En av dess huvudpunkter är att sammanföra de tibetanska flyktingarna i bosättningar för att, som de skriver, ”allow them to sustain their language, culture and traditions and thus preserve their national identity”.³⁸⁴ Programmet har även till syfte att skapa en grund för ett framtida Tibet; en modern nation baserad på buddhistisk filosofi. I exil har således både pojkar och flickor fått tillgång till grundutbildning. Exilregeringen strävar likaså medvetet efter att utjämna olikheterna mellan munkar och nunnor genom att skapa en nunneorden.³⁸⁵ Målet är att nunnornas utbildningsgrad och status ska nå upp till munkarnas. Utbildningen är viktig i detta sammanhang och man understryker vikten av att munkar och nunnor studerar engelska och moderna akademiska ämnen.³⁸⁶

En av de organisationer som aktivt verkar för nunnornas situation är *Tibetan Women's Association* (TWA). Startpunkten för TWA förläggs till den 12 mars 1959 ”when the women of Lhasa gathered together in their thousands to protest against the illegal occupation of their homeland” som en av deras broschyrer uttrycker det.³⁸⁷ Formellt grundades organisationen 1984 av tibetanska kvinnor i exil och har idag ett flertal

³⁸¹ Se ex. Havnevik 1989: 163ff.

³⁸² Havnevik 1989: 96ff; 136. Det bör dock påpekas att det i praktiken enbart var en minoritet av munkarna i Tibet som sysselsatte sig med högre religiös utbildning inom klostren. Ström 2001: 104ff; 197; 424.

³⁸³ Havnevik 1989: 95; 98; 151; 158.

³⁸⁴ Rehab 3A.1.1.

³⁸⁵ Dock är frågan om den fulla ordinationens möjligheter under diskussion. Problemet sägs vara att det inte funnits någon linje i Tibet för nunnor. Idag får de nunnor som så önskar bege sig till exempelvis Hong Kong för att där ta sina löften. Se exempelvis intervjun med Dalai Lama i Tsomo 1988b.

³⁸⁶ ”This will allow Tibetan scholars not only to place their knowledge of Buddhism in the present global context, but to communicate it to interested people, both Buddhist and non-Buddhist, from around the world”, som programtexten lyder (Rehab 3A.4.4).

³⁸⁷ Upproret inleddes den 10 mars 1959, den 12 mars samlades kvinnorna i Lhasa för att protestera. Detta betraktas som upprinnelsen till TWA. Varje år hålls även en, i förhållande till *Uprising Day*, mindre manifestation i Dharamsala i åminnelse av den 12 mars 1959. Se även hemsidan, URL: www.tibetanwomen.org/about/shtml. Jämför Nowak (1984: 23), där, utifrån *Tibetan Review*, kvinnorna i Lhasa ska ha samlats den 19 mars 1959.

underavdelningar utanför Dharamsala, främst i Indien och Nepal. Man verkar för bevarandet av Tibets kulturella särdrag och främjandet av kvinnors politiska, ekonomiska och sociala inflytande. Det ingår även mer globala strävanden och ett av målen är "[t]o join hands with the women of the world to promote peace and justice for all". Religionen betraktas som den kulturella och sociala identitetens grundstomme och kvinnors andliga utveckling prioriteras. Uppbyggandet av nunnekloster i exil fungerar som ett sätt att både bevara "en unik religiös och kulturell tradition" och som ett sätt att öka kvinnors möjlighet till andlig utveckling. 1987 grundade TWA gemensamt med exilregeringen (*Department of Religion and Cultural Affairs*) *Tibetan Nuns Project*, vars syfte är att ta hand om nunnorna i exil. Man anstränger sig även från CTA:s sida för att ge nunnorna mer utbildning och möjligheter.

I *Tibetan Bulletin* från hösten 1995 kan man läsa följande:

For the first time in history, over 130 higher grade nuns of four Tibetan Buddhist Nunneries in India (Geden Choeling, Dolmaling, Jamyang Choeling and Jangchub Choeling) held a one-month winter study session in logic ... in Dharamsala, beginning from 20 September 1995. Such winter study session used to be held in Tibet at Ratoe, Lhasa, every year with the participation of monks of Tibet's three great seats of learning [Sera, Ganden och Drepung] and others. However, such a session for nuns was unknown and the recent event on the line of Tibet's past tradition for monks was therefore historic. As per the tradition, the subject of the study session was logic (*praman*) and was held in the form of debates. The venue was the Geden Choeling Nunnery at McLeod Ganj. His Holiness the Dalai Lama attended the debating session on 8 October. On 10 October, the participating nuns received audience with His Holiness the Dalai Lama. His Holiness praised the nuns for their accomplishments in learning and advised them to continue to persevere on the basis of equality of opportunity granted by the Buddha.³⁸⁸

Citatet visar på viktiga aspekter i de förändringar som sker bland nunnorna i exil. 1) De tibetanska nunnorna har för första gången utfört en religiös praktik som tidigare varit förbehållen munkarna; 2) Den utförs i enlighet med den tibetanska traditionen; 3) Dalai Lama råder nunnorna att framhärda eftersom Buddha ansåg dem lika kapabla som männen. Man följer således den tibetanska traditionen, med undantag av att deltagarna utgörs av kvinnor, en förändring som emellertid anses vara i överensstämmelse med buddhismens "egentliga" lära. I nyhetsbrevet från *Tibetan Nuns Project* (hösten 2004) kan man också läsa att nunnor från klostret Shugsep för första gången (14 april, 2004) höll en examinationsceremoni för nunnor (Nyingma), som var de första att avsluta en monastisk utbildning som tidigare varit förbehållen munkar. De har nu tre års studier inom buddhistisk filosofi framför sig som efter examination innebär att de erhåller rätten att undervisa inom sin tradition.³⁸⁹

Denna förändring i vardande och nunnornas förbättrade möjligheter i den religiösa sfären anses vara ett uttryck för en återgång till buddhismens "egentliga" budskap. Även om man, som Dalai Lama själv påpekar, kan finna texter som explicit uttrycker att kvinnor inte har lika möjligheter till upplysning, så anser han att det enligt den högsta läran inte förekommer någon diskriminering baserad på genus.³⁹⁰

³⁸⁸ *Tibetan Bulletin* September-Oktober 1995: 17.

³⁸⁹ Se även *Tibetan Nuns Projects* hemsida. URL: www.tnp.org/

³⁹⁰ Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1995: 114. Martyn Samuel ställer i en artikel (1992: 211) frågan om vi kan skilja mellan vad som endast är kulturell tradition å ena sidan och essentiell dharmå å den andra. Vad som är intressant är emellertid inte huruvida det är möjligt eller ej att göra denna åtskillnad, utan att man inom den tibetanska buddhismen idag försöker framhäva att essensen i de buddhistiska lärorna är i överensstämmelse med nu rådande ideal. Som Aziz påpekar i sin kritik av bl.a. den framstående forskaren Beatrice Miller, så innebär det faktum att det i den tibetanska buddhismen finns en egalitär doktrin inte att det finns ett likaledes egalitært samhälle (Aziz 1987:

Synen på kvinnan och nunnan visar både på de svårigheter och på de möjligheter som finns för nunnorna i den tibetanska traditionen när de idag befinner sig i en ny sociokulturell kontext. Man kan hävda att behovet av att bevara kulturen kräver vissa förändringar. I en intervju säger en tibetansk munk och *thangkamålare*:

According to Buddhist teachings, women can't do it [*thangkas*]. But according to our situation, the need for preservation, anybody can do it; even people without a philosophical background, even women and laymen. They see the importance from a cultural point of view.³⁹¹

Som Nancy Barnes påpekar håller buddhismen på att bli en internationell religion, på nytt kanske man bör tillägga, vars förändring bl.a. ligger i att allt fler kvinnor fungerar som religiösa ledare och ”shapers of a new Buddhism for a modern world”. Dessa förändringar sker dock inte utan konflikter, och det finns exempelvis tibetaner som anser att förändringarna för kvinnor bara är ett resultat i negativ riktning, en påverkan av västerländska feminister, utan förankring i den tibetanska kulturen.

Drivkraften bakom de förändringar som i det specifika fallet rör nunnorna, verkar emellertid inte i första hand vara de tibetanska nunnorna själva, eller den exiltibetanska administrationen, utan västerländska buddhistiska nunnor och mer ”internationellt” utbildade asiater. Karma Lekshe Tsomo, en västerländsk buddhistisk nunna i den tibetanska traditionen, kan sägas vara en av de främsta företrädarna för dessa västerländska nunnor och deras strävan efter lika möjligheter.³⁹² Karma Lekshe Tsomo är utbildad på Hawaii universitet där hon arbetar som forskare och lärare och hon har bl.a. översatt *bhiksuni pratimoksa sutra*, reglerna för buddhistiska nunnor, till engelska (1996). Hon är även den första nunnan inom den tibetanska traditionen som (1982) erhöll full ordination i Korea.³⁹³ Tsomo är vidare en av grundarna till den globala buddhistiska organisationen *Sakyadhita*,³⁹⁴ ”Buddhas döttrar”, och verkar aktivt för att upprätta en *bhiksuni sangha* (nunneorden). Hon anser att återupprättandet av *bhiksuni sangha* är avgörande för den buddhistiska kvinnans andliga värde:

[It] would stand as a symbol of women's spiritual power and equality and serve as a bridge linking women in Buddhist cultures with women's movements in other countries.³⁹⁵

Buddha sägs enligt traditionen ha tvekat att ge kvinnor möjlighet att skapa en orden motsvarande munkarnas. Denna legend är enligt Auer Falk en av de mest skadliga för nunnornas position i den buddhistiska världen.³⁹⁶ När han enligt traditionen ändå gav dem tillåtelse att upprätta en nunneorden, var det med förbehållet att de, förutom de regler de delade med munkarna, accepterade ytterligare 8 regler; *garudhamma*:

(I) A Bhikkhuni, even if of a hundreds years standing, shall make salutation to, shall stand up in the presence of, shall bow down before, and shall perform all proper duties towards Bhikkhu if only just initiated. This is a rule to be reserved and revered, honoured and observed, and never to be transgressed.

(II) A Bhikkhuni is not to spend the Vassavasa (rainy season) in a district in which there is no

72f). Däremot kan man hävda att den egalitära doktrinen gör det möjligt att inom religionens ramar argumentera för vissa förändringar.

³⁹¹ McGuckin 1996: 40. *Thangkas* (*thang ga*) är religiösa bilder.

³⁹² De västerländska nunnornas inflytande på både den inomtibetanska diskursen om nunnornas position, och i ett större globalt buddhistiskt perspektiv är mycket intressant. Inom ramarna för denna avhandling finns det dock inte utrymme att gå närmare in på ämnet.

³⁹³ Tsomo 1996: xii.

³⁹⁴ Sakyadhita ”The International Association of Buddhist Women”. URL: www.sakyadhita.org/

³⁹⁵ Tsomo 1996: xi.

³⁹⁶ Auer Falk 1989: 162. Se även Barnes 1994: 142.

Bhikkhu. This is a rule... never to be transgressed.

(III) Every half month a Bhikkhuni is to await from the Chapter of the Bhikkhus two things, the asking as to (the date of) the Uposatha ceremony, and the (time when the Bhikkhu) will come to give the exhortation. This is a rule... never to be transgressed.

(IV) After keeping the rainy season, the Bhikkhunis are to Pavarana (to enquire whether any fault can be laid on her charge) before both Sanghas - as well that of the Bhikkhu as that of the Bhikkhuni - with respect to three matters, namely what has been seen, and what has been heard, and what has been suspected. This is a rule... never to be transgressed.

(V) A Bhikkhuni who has been guilty of a serious offence is to undergo the Manatta discipline towards both Sanghas (Bhikkhu Sangha and Bhikkhuni Sangha). This is a rule... never to be transgressed.

(VI) When a Bhikkhuni, as novice, has been trained two years in the First Six Rules, she is to ask leave for the Upasampada initiation from both Sanghas (as well that of the Bhikkhus as that of the Bhikkhunis). This is a rule... never to be transgressed.

(VII) A Bhikkhuni is on no pretext to revile or abuse a Bhikkhu. This is a rule... never to be transgressed.

(VIII) Henceforth official admonition by Bhikkhunis of Bhikkhus is forbidden, whereas the official admonition of bhikkhunis by Bhikkhus is not forbidden. This is a rule... never to be transgressed.³⁹⁷

Dessa extra regler innebar att nunneorden aldrig kunde bli självständig. *Garudhamma* betraktas också av Nancy Barnes som orsaken till att en del nunnor på Sri Lanka, som i dag lever som noviser, inte är positivt inställda till att återupprätta *bhiksuni sangha*. Medan de som noviser kan leva ett relativt oberoende religiöst liv skulle detta vara omöjligt om de blev fullt ordinerade nunnor.³⁹⁸ Trots detta anser Barnes, liksom Tsomo, återupprättandet av *bhiksuni sangha* som en av de viktigaste frågorna för de "moderna buddhistiska kvinnorna".³⁹⁹

Upprättandet av *bhiksuni sangha* har blivit en viktig fråga i den buddhistiska världen. Utifrån sett verkar det vara ett led i rätt riktning för nunnornas status och position som religiösa specialister. Tsomo anser att upprättandet av *bhiksuni sangha* har stor betydelse för den feministiska rörelsen i Asien, och ser sin egen uppgift som drivande i att förändra inte endast andras syn på nunnor och kvinnor, utan även deras egen syn på sig själva; västerländska buddhistiska nunnor "can also encourage the Tibetan nuns to become more assertive and to gradually push for their rights" som hon uttrycker sig i en intervju.⁴⁰⁰

För en del av dagens tibetanska kvinnor har dock inte kvinnofrågan särskilt hög prioritet. Kvinnornas kamp, som en kvinna påpekar för Carol Devine, är en del av en nationalistisk rörelse, inte en "women's liberation movement".⁴⁰¹ De nunnor jag själv mötte i Dharamsala, som levde tämligen normala liv antingen inom eller utom ett kloster, uttryckte varken en önskan om fullständig ordination eller ansåg ens att det var en relevant fråga. De tillhörande Gelug ansåg dessutom att det var något som Dalai Lama bäst avgjorde, inte nunnorna själva.⁴⁰²

³⁹⁷ Phongsai 1984: 36. Se även exempelvis Lindberg Falk (2002: 85f.) för en mer modern och förkortad översättning av dessa regler.

³⁹⁸ Barnes 1994: 143.

³⁹⁹ Barnes 1994: 138.

⁴⁰⁰ Tsomo i intervju med Havnevik (1989: 191).

⁴⁰¹ Devine 1993: 25.

⁴⁰² Dalai Lama anser att det visserligen är viktigt med ett upprättande av *bhiksuni sangha*, men att det är munkorden som äger beslutsrätt i detta fall. Han kan inte avgöra detta på egen hand. Se intervjun med Dalai Lama, Tsomo 1988b: 267-276.

Både bland de yngre nunnorna och de religiösa auktoriteterna i exil har man dock, enligt Havnevik, blivit medveten om gapet mellan de ideologiska porträtten (av kvinnor) och nunnornas faktiska situation. Den nya generationen av nunnor har både en grundutbildning och kontakter med

Förändringen för nunnorna kan sägas ligga i linje med de ideal som omhuldas i västvärlden, där jämställdhet mellan könen betraktas som grundläggande. Nunnans möjligheter har således ökat då de inte enbart anses vara viktiga aktörer i ett allmänt strävande efter att bevara Tibets religiösa och kulturella arv – en roll de tidigare inte haft – utan de fungerar dessutom som ett slags symboler för det framtida Tibet vars grund nu läggs i exil, och vars fundament, den tibetanska buddhismen, används för att påvisa förändringarnas legitima status. Samtidigt har de blivit en del av en västerländsk feministisk rörelse som aktivt verkar för kvinnors rätt till andlig utveckling, i enlighet med vad man anser vara Buddhas egentliga lära. Om denna förändring – nunnan som bevarare av det religiösa arvet – uppmuntras från den exiltibetanska administrationens sida, gäller det inte de försök att bli en del av den moderna världen som vissa kvinnor strävar efter då de deltar i de skönhetstävlingar som sedan 2002 ägt rum i Dharamsala. Dessa anses utan tvekan strida mot den buddhistiska läran, och därigenom den tibetanska kulturen, med resultatet att man faktiskt anser dem utgöra ett direkt hot mot kampen för ett fritt Tibet.

Miss Tibet

[M]aintaining the appearance of meaningful continuity in the Tibetan diaspora necessitates both the canonization of particular traditions and the distancing or denial of individuals and practices that belie the effortless transmission of a unified culture.⁴⁰³

I september 2003 påbörjade en ung kvinna, 24 åriga Kalsang Dickey, sin flykt från Lhasa i syfte att delta i Miss Tibet-tävlingen i Dharamsala. I oktober 2004 stod hon på scen tillsammans med fyra andra tävlande i *Shambhala Miss Tibet contest*. Hon beskriver det svåra i att utan resedokument ta sig över gränsen och konstaterar: "Only the thought of meeting His Holiness the Dalai Lama and participating in the contest kept me going."⁴⁰⁴ Att Dalai Lama kan fungera som motivation till att bege sig till Indien kan tyckas förklarligt, men en skönhetstävling?

Miss Tibet-fenomenet är långt ifrån accepterat i Dharamsala, men dess initiativtagare, Lobsang Wangyal, är fullt och fast övertygad om att tävlingen inte bara erbjuder en möjlighet för tibetanska kvinnor att ta del av samma möjligheter som kvinnor i övriga delar av världen, utan också att den fungerar som ett sätt att befrämja strävandet efter ett fritt Tibet. Skönhetstävlingen har blivit starkt kritiserad bland annat av *Kalon Tripa* Samdhong Rinpoche. Andra grupperingar i samhället uppskattar den dock och både festivalen och tävlingen har fått ett positivt genomslag bland den yngre generationen av tibetaner i exil, och tycks även ha fått uppmärksamhet i Tibet.

År 2000 startade Lobsang Wangyal en *Free Spirit Festival*, som ämnade visa upp den unga generationens konstnärliga uttryck i form av musik, bildkonst etc. Jag har själv beklagligtvis inte varit i Dharamsala då den gått av stapeln (i oktober varje år sedan 2000), men var närvarande under planeringsstadiet. Lobsang och flera andra har låtit mig förstå att

västerländska idéer och betraktar i vissa fall sin egen situation i förhållande till munkarnas som orättvis, vilket har medfört att de aktivt försöker förbättra sin position (Havnevik 1989: 190).

⁴⁰³ Diehl 1997: 148.

⁴⁰⁴ Efter tävlingen, som hon för övrigt inte vann, gjorde hon sig redo för att återvända till Lhasa efter ett möte med Dalai Lama. På journalisten Grewals fråga om hon inte var orolig att hamna i fängelse på grund av sin illegala utresa svarade hon "So what? That will only help me spread my message. I've lived my dream, I am ready to pay the price." (Grewal 2004). Se även Khortsa 2004; Walker 2004.

festivalen varit ett lyckat drag inte minst av den anledning att den inneburit en möjlighet för många unga förmågor att visa upp de kanske inte alltid så traditionella uttrycken för sin skaparglädje. Lobsang Wangyal är en man i 30-års ålder som huvudsakligen arbetar som fotograf och journalist/skribent. Han anses mycket intelligent och ett flertal ur den lite äldre generationen har påpekat att han borde använda sin utbildning och drivkraft till att verka inom CTA och där ge sitt bidrag till kampen för Tibet. Lobsang går emellertid sina egna vägar och är övertygad att man måste nyttja de möjligheter som står till buds i den moderna världen. För honom är det inte en motsägelse att verka för Tibet och samtidigt ha en skönhetstävling – tvärtom, som han konstaterar i ett privat e-brev, var redan den första Miss Tibet-tävlingen 2002 den tibetanska händelse som under året tveklöst fick störst mediebevaktning, och således drog uppmärksamheten till frågan om Tibet. Hans inställning till det traditionella livet såsom man vanligtvis uppfattar det kan sammanfattas i hans konstaterande att då Tibet väl blir fritt så är det väl ingen, i varje fall inte Lobsang själv, som vill leva på tsampa⁴⁰⁵ och använda hästar som transportmedel.

År 2004 förklarar Lobsang på sin hemsida varför han anordnar Free Spirit-festivaler. Förklaringen är tydligt påverkad av den kritik som drabbat Miss Tibet-tävlingen sedan den blev en del av festivalen 2002. Han skriver:

Like all world cultures, contemporary Tibetan culture is not a static, fixed entity but it is a vibrant and ever changing flow of energy. For Tibet, the strongest cultural influences have come from China, India, Mongolia, Nepal and Kashmir. The amalgamation of these cultural influences has evolved to form today's unique Tibetan culture. Free Spirit Festival is therefore a celebration of Tibetan art and culture, especially reflecting contemporary life.

The festival is specifically designed to show the talents from the younger generation of Tibetans, through an array of artistic expressions such as photography, painting, sculpture, information technology, music, fashion designing and other creative arts.⁴⁰⁶

Ytterligare ett syfte, skriver Lobsang, är att uppmärksamma de aspekter av den tibetanska kulturen som löper risk att utplånas, exempelvis *Lama Manis*, religiösa berättare, av vilka den sista i exil dog år 2004.

De två första årens festivaler blev mycket uppskattade bland befolkningen i Dharamsala, och det var först i och med infogandet av Miss Tibet-tävlingen år 2002 som öppen kritik kom från företrädare inom den exiltibetanska regeringen. Tävlingen – av journalisten Vanessa Walker (2004) beskriven som "...one of the strangest beauty pageants in the world. The people are living in exile, the monk-Prime Minister vehemently disapproves and the swimsuit round is held at a secret location" – blev kritiserad för att den efterapande västlig kultur och för att den var otibetansk. Lobsang å sin sida ifrågasätter om tävlingen verkligen utgör "västerländsk kultur" och anser dessutom att tävlingen innebär en möjlighet för de tibetanska kvinnorna:

It is more a platform for women to rise up and tell what women are all about. It is important to perceive and understand the totality of the Miss Tibet pageant. It is unique in showing the world

⁴⁰⁵ Ett mjöl gjort på rostat korn. Traditionellt tibetaners basföda.

⁴⁰⁶ www.freespiritfestival.com/about År 2000, under den första festivalen, presenterades en blandning av musik och uppträdande inte bara av exiltibetanska ungdomar, utan från många delar av världen, och festivalen avslutades med en önskan från Lobsang Wangyal att kunna ta del av nordamerikanska indianers erfarenheter av hotet mot deras identitet i samband med att ursprungsbefolkningar blir en minoritet i sitt eget land. Lobsangs beskrivning av denna den första festivalen avslutas med citerandet av två profetior, en tibetansk – "When the iron bird flies and horses run on wheels, the Tibetan people will be scattered around the world and the Dharma will go to the land of the red man" – och en från Hopiindianerna: "When the iron eagle flies, the red-robed people who have lost their land will appear, and the two brothers from across the great ocean will be reunited." www.freespiritfestival.com/history/2000/

the beautiful Tibetan culture and the pageant puts the Tibetan women in the centre of the focus – to empower and to bring them alongside the women of the 21st century.⁴⁰⁷

Lobsang skriver detta inför tävlingen 2003. I den första tävlingen deltog 4 kvinnor, men året därpå (2003) hade uppenbarligen kritiken som funnits inom samhället, och främst uttalats av exilregeringen, haft sin verkan, då enbart en kvinna deltog. Om deltagarna fanns på bild i baddräkter under 2002 var detta inslag strikt hållet bakom lyckta dörrar året därpå, och inga bilder publicerades av baddräktsvisningen. Samdhong Rinpoche var mycket kritisk till inslaget, och hävdade att det utgjorde ett icketibetanskt uttryck för ett tänkesätt som inte bara strider mot den tibetanska kulturen, utan även den buddhistiska läran. Lobsang själv konstaterar att han möjligen inte kan tycka något annat i sin egenskap av att vara både konservativ munk och tulku, och dessutom representant för exilregeringen. I januari 2003 konstaterar Lobsang att det värsta med Samdhong Rinpoches uttalande inte var att han uttryckte kritik mot tävlingen, utan att han påstod sig tala för Dalai Lama när han hävdade att Dalai Lama (möjligen) inte heller skulle tycka om tävlingen. Dalai Lama hade dock, till Lobsangs stora lättnad, vid en presskonferens sagt att det var okay att hålla en Miss Tibet-tävling, även om han i samband därmed likaså sagt att ett vackert ansikte var viktigt men inre skönhet var än viktigare. "May be true", som Lobsang konstaterar, och han påpekar att den tibetanska kulturen faktiskt är ett viktigt inslag i tävlingen.

Förutom en mängd bedömningar utifrån utseende, förmåga att föra sig på scen etc. får kvinnorna hålla ett framförande om tibetansk kultur och landets nuvarande tillstånd. Förutom att lära sig hur man lägger en snygg make-up är en del av förberedelserna inför tävlingen även att få mer kunskap om den egna kulturen. Khortsa (2004) skriver att under tävlingens talangdel sjöng kvinnorna utan undantag om Tibets storslagna skönhet och kultur.

I en förklaring till varför han anordnar *Miss Tibet*, skriver Lobsang 2004, i samma anda som om *Free Spirit Festival* att:

The Tibetan culture is a living, breathing, changing culture, with young women who wish to have the same opportunities as their counterparts in other parts of the world including education, travel and cross-cultural experiences. Young Tibetan women deserve the chance to be seen as part of their traditional culture and also beyond their culture, as contemporary, modern young women.

Due to the seriousness of the Tibetan refugee situation, there is a tendency among both Tibetans and the international community to assume that young Tibetan women must only be engaged in activities that are based in the traditional culture or working for the Tibetan cause. This is a short-sighted view. [...]

It is important for Tibetans to be seen in the light of a full range of experiences in the world. There is a tendency for Tibetans to be only seen as a people that are in struggle against the Chinese, as a culture that is predominantly made up of Buddhist monks and nuns, as nomads who herd yaks. Or as people who are on pilgrimage to sacred sites or as people who live in caves in the mountains of Tibet.

I själva verket, skriver Lobsang, har ett stort antal exiltibetaner bosatt sig världen över sedan 1959 och etablerat sig professionellt inom varierande område som medicin, juridik, ingenjörskonst och webbdesign. Deras liv speglar således inte de föreställningar om Tibet som människor generellt sett omfattar. Han fortsätter med att konstatera att det är viktigt att använda sig av de möjligheter som existerar för att nå ut till människor och skapa uppmärksamhet om Tibet. *Miss Tibet* är en sådan möjlighet, enligt Lobsang:

⁴⁰⁷ www.misstibet.com/history/2002/

Once we have established a Miss Tibet competition, we will be able [to] apply for representation in international competitions.⁴⁰⁸ International competitions draw millions of viewers all over the world. To have representation in events like these, will create awareness about the Tibetan cause for a population that may not generally know about Tibet, yet is composed of millions of men and women who could potentially [become] Tibet supporters. MISS TIBET would be in an excellent position to speak about the Tibetan situation in international forums, drawing attention to the plight of the Tibetan people as well as the brilliance of the lifestyle and culture.

Syftet är således dels att skapa en internationell medvetenhet om den traditionella tibetanska kulturen, och dels att skapa en medvetenhet om det samtida exiltibetanska samhället.⁴⁰⁹ Vad som är uppenbart är att Lobsangs argument alltmer uppehåller sig vid den föränderliga kulturen, och behovet av att visa upp det *samtida* exiltibetanska samhället. Den livsstil man förknippar med ett traditionellt Tibet är knappast det liv den nya generationen vare sig lever eller kan tänka sig att leva, lika lite som de flesta av oss endast i undantagsfall kan tänka sig att leva såsom våra mor- och farföräldrar levde. Jamyang Norbu skriver i ett annat sammanhang lite syrligt om vissa västerlänningars vurm för det traditionella och konstaterar att:

Calling on people in underdeveloped societies to live passive, traditional, and ecologically correct lifestyles – and not emulate the wasteful lifestyles of people in Western consumer societies – is no doubt laudable, but does not sit too well coming from someone who may own a car or who has running hot and cold water in his or her home.⁴¹⁰

Nu har emellertid den främsta kritiken kommit inifrån det tibetanska samhället.⁴¹¹ Ministern (*Kalon*) för *Department of Religion and Education*, Thupten Lungrig påpekar att i både indisk och tibetansk kultur betraktas det som oacceptabelt att exponera kvinnor: ”This is a concept of western culture and definitely alien to our society”.⁴¹² Enligt Samdhong Rinpoche är tävlingen dessutom oförenlig med den buddhistiska läran:

We are firm believers in the fact that the body is the home of the conscience [...] Beauty is skin-deep and there can be no such contest of individuals wherein inner virtues could be put to the test.⁴¹³

I oktober 2003 intervjuades Samdhong Rinpoche av en av WTNs redaktörer, Thupten Samdup, och i en diskussion om oenigheter inom exilsamhället ställer Samdup en fråga angående Samdhong Rinpoches negativa inställning till *Miss Tibet*. Rinpoche svarar:

My younger friends might take 20-30 years to understand my statement and I have every belief and confidence that they will appreciate my statement after 20 or 30 years. I never tried to stop that venture, I only criticized it. It is against our culture and it is against our tradition. It will not help or promote the Tibet cause. This kind of cheap advertisement of popularity will never help the Tibetan cause in the long term.

⁴⁰⁸ Vinnaren av tävlingen är inte tillåten att delta i de större skönhetsävlingarna som Miss Universum, (eftersom Tibet inte är erkänd som självständig nation) utan deltar i mindre tävlingar som Miss Internationell turism etc.

⁴⁰⁹ /www.misstibet.com/aboutus/objectives.html

⁴¹⁰ Norbu J. 2001: 376.

⁴¹¹ Det är främst Samdhong Rinpoche som offentligt uttalat sig till pressen. Antagligen för att journalisterna sökt sig till honom, som representant för exilregeringen, men även för att det naturligtvis ger en krydda åt ett reportage att ha en munk och tillika premiärminister som kraftigt fördömer tävlingen. Jag har här också valt att använda mig av hans kritik, just i hans egenskap av representant för CTA.

⁴¹² Mohan 2004.

⁴¹³ Walker 2004.

Tibet is respected because of its spirituality and its cultural traditions in the world. The Tibetan cause stands on that basis. Just imitating the western culture will never help the Tibetan cause - it will always damage the Tibet cause. That is my opinion and I am very transparent and I am very clear about it and I will never change my mind and my conclusion is based on rationality and therefore there is no need to change it. The organizers of this competition who are not appreciative of my statement, they will understand my statement after 15 years, or 20 years or 30 years, I am quite sure of that.⁴¹⁴

Redaktören för *Tibetan Bulletin*, Tenzin Namgyal, tillhör en av dem som är försiktigt positiva till tävlingen, och anser att det tibetanska folket måste finna nya vägar att nå ut med sitt budskap. Men, som journalisten Grewal lite syrligt konstaterar, ännu är tibetanerna inte redo för "bare legs on the catwalk".⁴¹⁵ Även BBC tar upp tävlingen i sin Asia-Pacific-avdelning, och skyller det stora antalet deltagare som i slutändan drog sig ur tävlingen på de bara benen, dvs. baddräktsvisningen.⁴¹⁶ En äldre tibetan säger exempelvis till den tibetanske journalisten Khortsa: "Given the situation of Tibet, this is just not the right timing to start showing off your legs to the West".⁴¹⁷ Men trots de bara benen och trots att det inför tävlingen 2004 satts upp affischer med budskapet att tibetanerna skulle bojkotta evenemanget blev 2004 års Miss Tibet-tävling en succé och ca 2000 människor närvarade.⁴¹⁸ De deltagande kvinnorna betraktade tävlingen långt ifrån som en efterrapning av den västerländska kulturens mest förkastliga drag. Snarast såg de den som utbildande; som en möjlighet att åka till Dharamsala och genom stadens samlade expertis lära känna sin egen kultur. Vinnaren av titeln 2004, Yangchen, säger:

It is a dream come true [...] I will try to mobilize the power of the youth, especially the women's, to raise Tibet's profile in the international arena and follow the path of His Holiness the Dalai Lama.⁴¹⁹

Det är få händelser i den tibetanska diasporan som tilldragit sig så stor uppmärksamhet i omvärlden som Miss Tibet-tävlingen.⁴²⁰ Detta kan till del bero på att vi anser den vara ett slags motsats till vad vi vanligtvis förknippar med den tibetanska kulturens yttringar. Om vi ska nöja oss med vad som ådragit sig kritik inom det tibetanska samhället så är det inte enbart de bara benen som upprör representanter för det mer traditionella livet, utan främst att det är en tävling som betonar utseendet, och inte de inre förmågorna hos människor. På så vis kan det hävdas att denna tävling inte bara strider mot tibetansk kultur utan även mot buddhistisk doktrin. Mer sannolikt är att Lobsangs försök att hävda tibetanernas plats inom den moderna kulturen anses utgöra ett hot mot det CTA strävar efter, på så viss att det upphäver Tibet och det tibetanska livssättets positiva särskiljning från den omgivande världen. *Miss Tibet* blir således ett hinder i CTAs politiska strategi. Om tibetanerna lägger vikt vid en så "profan" egenskap som utseendet är de inte vare sig bättre eller sämre än omvärlden, vilket antyds av Samdhong Rinpoche då han påpekar att Tibet respekteras för sin andlighet och sin traditionella kultur; att enbart "imitera" den västerländska kulturen

⁴¹⁴ *The New Year Interviews... part two* 2004: 4f.

⁴¹⁵ Grewal 2002.

⁴¹⁶ *Miss Tibet off to controversial start* 2002. Redan 2002 var det ett stort antal som drog sig ur tävlingen efter påpekanden om dess olämplighet. 30 unga kvinnor hade anmält sig, enbart 4 deltog.

⁴¹⁷ Khortsa 2004.

⁴¹⁸ Khortsa 2004. Walker 2004. Som Walker (2004) påpekar kan detta antal jämföras med de 250 personer som deltog i den stilla protest, som hölls inom ramen för festivalen, mot den kommande avrättningen av Tenzin Delek i Tibet.

⁴¹⁹ Khortsa 2004.

⁴²⁰ Se ex. Sharma 2004.

motverkar "the Tibetan cause".⁴²¹ Samdhong Rinpoche anser att den yngre generationen kommer att förstå hans synpunkter om ett drygt tjugotal år: då kommer de att inse att hans åsikter speglar ett "rationellt tänkesätt". Den unga generationens idéer blir följaktligen kortsiktiga och ogenomtänkta. Lobsang Wangyal anser däremot att det är kortsiktigt att inte låta de tibetanska kvinnorna gå bortom de etablerade traditionella ramarna. De är redan del av ett modernt samhälle, och att inte låta dem använda sig av de möjligheter som står dem till buds är varken lämpligt i ett längre perspektiv, eller gynnar Tibets sak.

Man kan tycka att diskussionen är typisk för generationsklyftor och för den tolkningsrätt som står på spel. Men frågan är naturligtvis av betydelse även internationellt sett.

Det finns i viss mån en önskan om ett bevarande av ett föreställt status quo, att det tibetanska folket ska bibehålla en förmodat traditionell kultur, och leva utanför tid och rum. Tibets status i omvärlden beror på dess andlighet och dess kulturella traditioner. Denna andlighet har destillerats till att enbart inrymma det som betraktas som acceptabla drag. Det vill säga, de traditionella drag som ska bevaras anpassas beroende av om de anses lämpliga i en religiös och andlig kultur. Exempelvis får finansdepartementet stänga ned de vinstinbringande företag det tidigare kontrollerat eftersom det anses "... in line with the new thinking that it is improper for an administration like the CTA, based as it is on the spiritual value system of right livelihood, to engage in profit-making ventures".⁴²² Förändringar och nytänkande tycks således inte vara av ondo så länge det passar in i bilden av den andliga kultur man med starka medel försöker skapa inom den exiltibetanska administreringen. Vi kan se samma sak i de exiltibetanska nunnornas situation där man kan hävda att de förändringar som sker inte är i överensstämmelse med de tibetanska nunnornas status vare sig i nuet eller i det förflutna. Förändringarna som initierats går dock i linje med vad som anses vara en spegling av det tibetanska samhällets *egentliga* värderingar, i detta fall jämställdhet mellan män och kvinnor.

Detta kan anses vara den politiska aspekten av de förhållningsregler som råder. Om man emellertid väljer att se Dharamsala som en pilgrimsort finner man en kompletterande religiös aspekt till reaktionerna på skönhetstävlingen. Pilgrimsorter, definierade som "repositories for a culture's ideals", "an intensified version of some ideal that the pilgrim values but cannot achieve at home"⁴²³ innebär att själva platsen för dessa moderna uttryck kan vara mer avgörande än själva uttrycken som sådana. Om Dharamsala ses som det centrum där den tibetanska kulturen och religionen bevaras, där dess allra heligaste – Dalai Lama och den tibetanska buddhismen – är situerad, blir det än mer avgörande att de som lever i detta andliga centrum beter sig enligt de kulturella idealen. Hade denna skönhetstävling genomförts i Delhi hade reaktionerna sannolikt inte blivit så kraftfulla.

⁴²¹ Retoriken, att oönskade drag inte tillhör kulturen utan kommer utifrån, det så kallade "exogena argumentet" (Wiktorin 2005: 74), är självfallet inte förbehållet Samdhong Rinpoche och den tibetanska kulturens företrädare, utan möjligen det mest vanliga argumentet mot oönskade kulturyttringar.

⁴²² *Government and Democracy* 2004: 5.

⁴²³ Morinis 1992: 5; 4.

EN RELIGION FÖR ETT FOLK

Kapitlet utgör ytterligare ett exempel på en aktuell debatt inom det exiltibetanska samhället och hade lika väl kunnat innefattas i den föregående diskussionen om förändringar och bevarande. Då det emellertid har aspekter av mer doktrinär betydelse, har det tillägnats lite mer utrymme. Debatten gäller huruvida det är olämpligt – vilket den tibetanska exilregeringen hävdar – att vörda Dorje Shugden, eller om det är av yttersta vikt att vörda denna inom vissa kretsar högt värderade skyddsgudomlighet.

För att man ska kunna förstå konfliktens ursprung och omfattning inleds kapitlet med en genomgång av buddhismens ankomst och utveckling i Tibet. Jag berör i detta sammanhang också den eklektiska rörelse som startade i Kham under 1800-talet, *Rimed (ris med)* vilken framförallt verkade för en samverkan mellan skolorna Nyingma, Sakya och Kagyud. Därefter tar jag upp Dorje Shugden-debatten som eskalerade på 1970-talet och som varit mycket intensiv, för att inte säga infekterad, under de senaste 20 åren.

Som jag nämnde i kapitel 3 är Tibet ett land präglad av stora avstånd och saknade innan 1950 en utvecklad infrastruktur. Även om Lhasaregimen nominellt styr sedan 1600-talet, har en svag centralisering medfört att kloster utanför de centrala delarna av landet i vissa fall varit tämligen oberoende religiösa och politiska enheter. Därtill kommer de enskilda religiösa specialister som varit obundna av kloster eller religiösa "samfund". Deras "religiösa karisma" borgade för eventuell framgång och inflytande.⁴²⁴

Den tibetanska buddhismen består i stort av fyra skolor: Nyingma (*rnying ma*), Sakya (*sa skya*), Kagyud (*bka' rgyud*) och Gelug (*dge lugs*).⁴²⁵ Dessa består i sin tur av ett varierande antal "mindre skolor". John Powers väljer i sin omfattande *Introduction to Tibetan Buddhism* att betona likheterna, snarare än skillnaderna, mellan de olika skolorna. Han påpekar emellertid att utövarna själva brukar betona skolornas skillnader.⁴²⁶ Det kan vara värt att framhålla att skillnader inte bara existerar mellan olika skolor, utan även mellan olika "avdelningar" (*collage*), och "hus" inom de stora klostren.⁴²⁷

Man skiljer ofta mellan en mer konservativ och monastisk strömning inom den tibetanska buddhismen, och en mer obunden och heterodox. Geoffrey Samuel (1993) väljer exempelvis att göra en distinktion mellan den mer "klerikala" buddhismen och den mer shamanistiska.⁴²⁸ Det är dock inte fråga om en skarp gräns mellan en mer akademisk och

⁴²⁴ Se exempelvis Schwartz 1999: 229.

⁴²⁵ Detta är skolornas namn, vanligtvis använder man sig av ändelsen -pa, vilket i princip betyder "de som tillhör" skolan. Jag har valt att huvudsakligen använda mig av grundformen.

⁴²⁶ Powers använder sig av uttalanden av den 14:e Dalai Lama för att bekräfta skolornas lika fundament, vilket i sig är intressant. Detta kan naturligtvis användas för att visa på Dalai Lamas önskan om att skolorna ska framstå och fungera som i grunden samma lära, om än med olika betoningar och uttryck (Powers 1995: 313ff).

⁴²⁷ Hopkins 2001. Se Ström (2001) för en mer specifik genomgång av klostrens uppbyggnad, i Tibet och i exil.

⁴²⁸ Samuel använder "shamanism" för att beteckna alternativa medvetandetilstånd under vilka man kommunicerar med "a mode of reality alternative to, and more fundamental than, the world of everyday experience" (kursiv. i original). Han använder beteckningen både om andemedier inom vad han kallar "folk-religion", och om en riktning inom buddhismen, där vissa aspekter av den tantriska buddhismen "are centered around communication with an alternative mode of reality (that of the

monastisk buddhism och en mer tantrisk och obunden – alla skolor har del av båda dragen. Det är snarare fråga om betoning och medel. Gelug hävdar exempelvis att innan man utövar tantra, den högre läran, bör man ha en grundlig utbildning, medan exempelvis Nyingma betonar möjligheterna av mer omedelbara vägar till upplysning. Gränserna kan emellertid vara tämligen flytande i praktiken, om än ej alltid i teorin. Det är även i mycket en fråga om politiska skillnader, där Gelug sedan 1600-talet varit de som formellt sett haft den främsta maktpositionen. Detta har i första hand varit tydligt i de centrala delarna av landet, och då främst i Lhasaregionen.

BUDDHISMENS ANKOMST OCH UTVECKLING I TIBET

Den första spridningen av dharman anses ha skett under Yarlungdynastin och företrädesvis under de tre religiösa kungarna, chögyal (*chos rgyal*) som under 6-800 talet v.t. härskade över stora delar av Tibet. Det sägs vara Songtsen Gampos (d. 650) två gemåler, en från Kina och en från Nepal, som medförde sina buddhistiska läror till sitt nya land. De skall likaledes ha fört med sig Buddhastatyer, åt vilka Songtsen Gampo byggde tempel i Lhasa. Det hävdas att Jokhang, det mest ansedda av buddhistiska tempel i Tibet, ursprungligen byggdes åt den nepalesiska hustruns staty. Under denna tid var emellertid buddhismen inte förankrad bland de stora massorna. Snellgrove och Richardson uttrycker det som att den nya religionen snarast fungerade som en ”polished aristocratic hobby.”⁴²⁹ Det finns inte heller några källor som nämner buddhismen innan mitten av 700-talet. År 727 v.t. konstaterade en kinesisk besökare i Tibet att det inte fanns kloster i landet, och att Buddhas lära var okänd.⁴³⁰

Det var inte förrän under Trisong Detsen (*khri srong lde brtsan*) som buddhismen kom att få större inflytande. Trisong Detsen som regerade 754-800 (ca) betraktas också som den andra av Dharmakungarna. Från denna tid nämns även Buddhas lära i offentliga dokument, och de första buddhistiska munkarna utbildades i landet. Dessa lär ha fått en hög position, vilket kan förklara de konflikter som uppstod mellan kungen och delar av aristokratin, som såg sitt inflytande minska i samma takt som munkarnas anseende ökade.⁴³¹ Det verkar ha funnits en uttalad rivalitet under denna tid mellan aristokratin som tillhörde den förbuddhistiska religionen – inte sällan betraktad som bön⁴³² – och de buddhistiska munkar som fick allt större ansvar. Under Trisong Detsen blev buddhismen statsreligion och det första klostret Samye (*bsam yas*) grundades under denna tid.⁴³³

Trisong Detsen lär ha bjudit in den indiske läraren Santarakshita som i sin tur enligt traditionen ska ha rekommenderat kungen att bjuda in den indiske yogin Padmasambhava

Tantric deities) via the alternate states of consciousness of Tantric yoga”(Samuel 1993: 8). Syftet med denna kommunikation är att uppnå upplysning eller förbättrade levnadsmöjligheter.

⁴²⁹ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 50. Bell anser dock, i enlighet med tibetansk historiografi, att buddhismen under Songtsen Gampo ”... gained a firm hold [in Tibet]” (Bell 1928: 10).

⁴³⁰ Williams 1989: 188.

⁴³¹ Williams 1989: 188ff. Snellgrove och Richardson 1995/1968: 77ff. Se även Dowman 1998: 65f.

⁴³² Se exempelvis Dowman 1998: 66f. Williams (1989: 188), Snellgrove och Richardson (1995/1968: 59; 96) samt Samuel (1993: 438) anser det emellertid olämpligt att göra en koppling mellan den religion som existerade på denna tid och dagens bön.

⁴³³ Översättandet av buddhistisk kanon ansågs vara av avgörande betydelse och redan på 800-talet fanns en etablerad terminologi för översättandet av sanskrittermer. De 108 volymer av kanonisk text, Kangyur (*bka' 'gyur* ”översättning av Buddhas ord”) och 225 volymer av kommentarer, Tengyur (*bsan 'gyur* ”översättning av skatterna”) som översattes, utgör idag de grundläggande skrifterna inom den tibetanska buddhismen, och erkänns av de existerande skolorna. Skrifterna trycktes medelst träblock 1411 i Kina. Samuel 1993: 447. Snellgrove och Richardson 1995/1968: 139; 142.

för att underkuva de inhemska demoner som ställde till bekymmer. Padmasambhava lyckades väl i detta och ”band” demonerna att verka i dharmans tjänst.⁴³⁴ Som jag nämnde ovan finns det två inriktningar inom den tibetanska buddhismen, och enligt Snellgrove och Richardson kan dessa två lärare sägas representera dessa:

These two teachers represent two rather different forms of Buddhist practice, the one conventionally academic and monastic, and the other mystical and ritual. Both forms permeated the other to some extent, and it is significant that *Padmasambhava* was supposed to have been invited to Tibet on the suggestion of *Santarakshita*, who found the country on a whole not so well disposed to the kind of teaching which he himself represented.⁴³⁵

Nyingma – den ”gamla” (*nying*) skolan – härleder sitt ursprung till Padmasambhavas lära. Den betraktas som en mer shamanistiskt inriktad skola, och har huvudsakligen bestått av ”bylamor”, även om den senare kom att bli mer klosterbaserad. Man har heller ingen regel om celibat, även lamor är, än idag, tillåtna att gifta sig.

Sedan 1300-talet har Padmasambhava vördats som en andra Buddha, i princip överskuggande Sakyamuni.⁴³⁶ Nyingma är en mer tantriskt inriktad skola, och utgår ifrån en sammanställning av äldre tantriska texter som inte ingår i den buddhistiska kanon. Nyingmas texter utgörs även till en del av *terma* (*gter ma*), ”gömda skatter”; texter Padmasambhava sägs ha gömt undan tills dess att de behövdes. Deras mest kända praktik är *dzogchen* (*rdzogs chen*) – en tantrisk meditativ praktik – som anses utgöra en ”genväg” till upplysningen.

Det var först under slutet av Yarlungdynastiens kungadöme (842) som buddhister innehade några positioner av betydelse, vilket verkar ha föranlett att dynastin gick under då delar av aristokratin motsatte sig munkarnas nyvunna status. Även om Ralpachen (815-836), den sista av dharmakungarna (och den näst sista av sin dynasti som styrde landet), påstods vara en engagerad buddhist som verkade för religionens upphöjande och utveckling – bland annat genom skapandet av kloster och utbildandet av munkar – begravdes han, liksom sina föregångare, enligt förbuddhistiska sedvänjor.⁴³⁷

Ralpachen mördades av sin ”anti-buddhistiske” bror Lang Darma, som ett par år senare själv mördades av en munk. Detta innebar slutet på Yarlungdynastin, och innebar även en tillfällig nedgång för den organiserade buddhismen, vars kungliga stöd nu försvann.

Den andra spridningen av dharman inträffade under 900-talet och initierades av ättlingarna till Yarlungdynastin som efter Lang Darmas död lämnat Lhasaregionen, och upprättat kungadömen i västra Tibet. En av dessa kungar sägs ha ansett som sin främsta uppgift att locka den kända indiske läraren, Atisha, till sitt rike. Oavsett de faktiska omständigheterna anlände Atisha till det västliga kungadömet Guge 1042. Han kom att stanna i Tibet till sin död 1054.⁴³⁸

Den buddhism Atisha förespråkade var strikt monastiskt och betonade disciplin och skolastik, även om tantrisk praktik var en given del av utbildningen. Han skrev ett arbete (*Bodhipathapradipa*) i vilket han sammanfattade de i hans mening viktigaste lärorna: ”integrating all Buddhist practices as he had received them from his many teachers into a gradual path based on morality and culminating in the development of compassion and

⁴³⁴ Williams 1989: 189. Samuel 1993: 168.

⁴³⁵ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 78. Jmf. Samuel 1993: 434f.

⁴³⁶ Williams 1989: 189. Snellgrove och Richardson 1995/1968: 170. Se även Dowman (1998: 67) som betraktar Nyingma som sprungen ur buddhistiska shamaner.

⁴³⁷ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 93.

⁴³⁸ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 129.

wisdom completed through Tantric practice”.⁴³⁹ Denna bok kom att utgöra rottextern för Kadampa (*bka' gdams pa*).

Atishas inflytande är tydligast i hans betoning av den monastiska disciplinen och lärarens betydelse. Lärjungens underkastelse inför sin lärare, sin lama, är än idag ett viktigt drag inom den tibetanska buddhismen.⁴⁴⁰ Atishas betydelse för dagens skolor sägs dock inte vara så omfattande, vilket möjligen kan bero på den strikta disciplin han betonade. Under främst lärjungen Bromston (1008-64) kom denna riktning att kallas Kadampa.⁴⁴¹ De fyra regler anhängarna efterlevde var att avstå från giftermål, gifter/rusmedel, resande och innehav av pengar. Denna skola har emellertid inte överlevt, om än dess namn återkommit.

Vid denna tid uppkom även riktningen Kagyud (*bka' brgyud*), vars linje inleds med den indiske Tilopa (988-1069). Hans lärjunge Naropa (1016-1100) överförde läran till Marpa (1012-1097), som är den första tibetanska mästaren i linjen, följd av Milarepa (1040-1123) och Gampopa (1079-1153). Kagyud betonar meditation och asketism, snarare än skolastik/akademiska studier. Man använder sig även av Naropas tekniker (systematiserade i texten *chos drug*) för att nå upplysning ”här och nu”.⁴⁴² Denna tradition delades sedermera upp i ett flertal andra linjer, varav den mest kända är Karma Kagyud. Karma Kagyud verkar för övrigt ha varit den skola som introducerade föreställningen om succession genom inkarnation (dvs. tulkuinstitutionen).⁴⁴³

Sakya, som liksom Gelug betonar att långvariga studier ska föregå tantrisk praktik, var inledningsvis den främsta skolan i Tibet och kom genom relationen till mongolerna att utgöra den främsta makten i landet. Dess position minskade emellertid i samband med att det mongoliska riket förlorade inflytande och styrka.

Den skola som främst knutits till den politiska makten i Tibet är Gelug – som kan översättas som ”de dygdefulla”. Gelugs grundare, Tsongkhapa, försökte återvända till de indiska källorna så som de systematiserats av Atisha och betonade en strikt monasticism samt långvariga studier. Hans lärjungar kom att inleda serien av Dalai Lamor under Sonam Gyatso (1543-88), den tredje Dalai Lama. Tsongkhapas lärjunge Gedun Truppa (som grundade klostret Tashilunpo) betraktades postumt som den förste Dalai Lama, och hans efterträdare Gedun Gyatso som den andre. Eftersom Tsongkhapa betonade just den monastiska disciplinen kallades hans lära ibland för nya Kadampa. Gelug, eller de ”gula hattarna”, anses präglad av monastisk disciplin och filosofisk utbildning. Även om de tantriska teknikerna ansågs vara av största värde, betonades det att man för att kunna använda sig av dessa, måste ha genomgått en grundläggande utbildning av mer teoretisk karaktär.

Den 5:e Dalai Lama (1617-82) kom att bli den första Dalai Lama som innehade den faktiska politiska makten i Tibet. Då han med mongolernas hjälp besegrat Karma Kagyud och kungen över Tsang, lät han transformera en del kloster tillhörande andra skolor till Gelug. Hans familj tillhörde emellertid Nyingma och hans generositet gentemot skolan, samt det faktum att han använde sig av vissa delar av dess praktik, föranledde en del skvaller om att han var nyingmapa i gelugpaskepnad.⁴⁴⁴ Under 1600-talet grundades även två Nyingmakloster, Dorje Drak och Mindroling, i centrala Tibet.⁴⁴⁵ Att den 5:e, men även

⁴³⁹ Williams 1989: 191. Se även Dowman 1998: 70f.

⁴⁴⁰ Det kan dock vara värt att påpeka att man vanligtvis betonar individens skyldighet att utröna lamans kompetens innan man så att säga lägger sitt liv i hans händer.

⁴⁴¹ Snellgrove och Richardson (1995/1968: 131) översätter Kadampa som ”bound by command”. Kadam översätts av Das (2000/1902) som ”instruktion” eller ”råd”.

⁴⁴² Snellgrove och Richardson 1995/1968: 139. Se även Dowman 1998: 71ff.

⁴⁴³ Williams 1989: 191.

⁴⁴⁴ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 196.

⁴⁴⁵ Dowman 1998: 68.

13:e Dalai Lama – ”de två stora” – sägs ha varit positiva till Nyingma återkommer jag till längre fram då detta används både som argument för och emot den ”rena Gelug”.

Under den 5:e Dalai Lamas levnadstid kom Dalai Lama-institutionen att identifieras med gudomen *Chenrezig* (*spyen ras gzigs*), medkänslans Buddha. Namnet på det palats vars byggnation den 5:e Dalai Lama påbörjade 1645 är uppkallat efter det heliga berget Potala i södra Indien. Detta betraktas som Shivas – som ”Lord of the World” (Lokesvara) – berg och Potala blev för tibetanerna namnet på Lokesvaras heliga palats, i sin (buddhistiska) manifestation som *Avalokitesvara* (*Chenrezig*): ”Lord who looks down in compassion.”⁴⁴⁶

En effekt av Gelugs styre var de tre stora klostrens allt större inflytande. Ganden, Sera och Drepung kom att dominera administrationen av Tibet, och var exempelvis de som motarbetade den 13:e Dalai Lamas reformer under början av 1900-talet. Under 1900-talets början sägs dessa kloster ha hyst ca 20 000 munkar. Vanligtvis bestod klostren i Tibet av mellan 50 och 200 munkar, och redan deras antal gjorde de tre stora till en avsevärd maktfaktor.

Skillnaderna mellan de olika skolorna var inledningsvis inte så uttalade och även om de utvecklades i olika riktningar med olika betoning, är det framförallt Gelug som genom sin maktposition kommit att särskilja sig. Det är tämligen symptomatiskt att den eklektiska rörelsen *Rimed* som startade under 1800-talet i Kham, generellt sett förespråkade ett överskridande av gränser mellan de tre skolorna Kagyud, Sakya och Nyingma, men oftast inte Gelug. *Ris med* betyder ”utan särskilnad”, och rörelsen framkom för att minska rivaliteten mellan de olika skolorna, och ”revitalisera” den religiösa praktiken genom ett utbyte mellan olika tibetanska traditioner.⁴⁴⁷ Geoffrey Samuel ser *Rimed* som den mer shamanistiska formen av tibetansk buddhism, medan Gelug skulle representera en mer klerikal variant.⁴⁴⁸

Dagens Dalai Lama har själv verkat för att jämka mellan skolorna och tillskriva dem jämbördig status samt lika rättigheter och ansvar för Tibets fortsatta religiösa och politiska utveckling. Det verkar emellertid som om det finns starka krafter som motsätter sig denna jämbördiga position mellan skolorna.

Den diskussion om Dorje Shugden som jag redovisar här nedan, anses av Georges Dreyfus (1999) vara huvudsakligen doktrinär till sin betydelse. Debatten har emellertid starka politiska implikationer. Exempelvis var det inte förrän Dalai Lama uttryckligen avrått från vördandet av Dorje Shugden som Geshe Kelsang (överhuvud för Nya Kadampa i Storbritannien) gjorde praktiken offentlig, tidigare hade den ingått i hans privata praktik.⁴⁴⁹ Den tibetanska exilregeringen har även valt att betona de politiska aspekterna av debatten.

1968 skriver Snellgrove och Richardson att även om Dalai Lama själv inte har problem med interaktionen med övriga skolor inom tibetansk buddhism, representerar administrationen den gamla Lhasaregimen, och Gelug. De övriga skolorna har därigenom inte fått samma stöd som Gelug. Inte sällan har de valt att söka direkt stöd och bistånd från den indiska regeringen och andra sponsorer, eftersom stödet genom Dharamsala favoriserat Gelug.⁴⁵⁰ Jag kan inte bedöma hur biståndet idag kanaliseras och till vem det primärt går, men det har i de demokratiska stadgarna gjorts försök till lika representation av de olika skolorna. Vad som blir tydligt i debatten nedan är att tidigare lojaliteter inte så lätt kan förbises, oavsett det uppenbara behovet av en uttryckt enhet.

⁴⁴⁶ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 200.

⁴⁴⁷ *ris med*. Nitarthas översättningstjänst. URL: www.nitartha.org/

⁴⁴⁸ Samuel 1993: 533ff.

⁴⁴⁹ Kay 2004: 70.

⁴⁵⁰ Snellgrove och Richardson 1995/1968: 275.

DORJE SHUGDEN OCH RELIGIONSFRIHETEN

We would like to clarify that if individual citizens propitiate Shugden, it will harm the common interest of Tibet, the life of His Holiness the Dalai Lama and strengthen the spirits that are against the religion. This can be quite clearly and authentically established through texts and logic. Having said this, it is up to individuals to decide as they like. We cannot force anyone to do anything against his or her wish. However, we would like to emphatically plead to the Shugden-worshippers that they should stop taking tantric initiations and teachings from His Holiness the Dalai Lama.⁴⁵¹

I oktober 2000 sitter jag med några tibetanska vänner på en restaurang i Dharamsala. Sonam⁴⁵² berättar att ett femtontal maskerade personer ett par dagar tidigare brutit sig in hos Welfare Officer i Bylakuppe och misshandlat honom och hans hustru. Ryktet sa att det var Shugdenanhängare och att misshandeln var en hämnd för att Welfare Officer vid ett tidigare tillfälle avbrutit ett möte för dem.

Diskussionen som följer mellan ungdomarna tar upp frågan om religionsfrihet och hurvida man kan tillbe den gudom man så önskar eller om man i första hand bör ta hänsyn till det samhälle man lever i. Tenzin tycker att det är självklart att man får vörda vem man behagar. Det är inte bara en grundläggande rättighet utan framförallt individens ensak. De andra vill inte så lättvindigt avfärda en för dem svår fråga. Sonam anser att det inte är fråga om religion utan om politik. Att vörda Shugden har idag inget med individens religiösa praktik att göra, utan är ett uttryck för opposition mot Dalai Lama och den exiltibetanska regeringen. Det går även rykten om att Shugdenanhängarna samarbetar med Kina, och därför öppet propagerar mot Dalai Lamas politik. Att vara Shugdenanhängare innebär således, enligt Sonam, att man samtidigt arbetar mot ett fritt Tibet. Hans vän påpekar att det inte handlar så mycket om politik som att vanliga människor faktiskt inte vågar sluta vörda Shugden; han berättar ett flertal historier om hur människor som övergett Dorje Shugden inte bara förlorat sina tillgångar, utan även hur deras familjer drabbats av sjukdom och oförklarliga dödsfall. Att sluta tillbe Shugden är att riskera att utsätta sig för gudomens vrede, med allvarliga konsekvenser som följd. Tenzin, vars religiösa övertygelse inte är av så dramatisk karaktär, anser att detta lätt skulle kunna avhjälpas om de vände sig till Dalai Lama för beskydd; den senare har betydligt starkare krafter än Shugden.

Det rädde inte heller någon enighet bland de samlade i frågan om Shugdendens tidigare plats inom Gelug. De var överens om att Dorje Shugden tidigare ingick i Dalai Lamas dagliga praktik, men vad som egentligen fick honom att överge denna gudom/ande kunde de inte med säkerhet säga. De fann det dock troligt att det berodde på att han försöker skapa ett slags allmängiltigt panteon i exil för att undvika splittring.⁴⁵³ På frågan om det var många i Dharamsala som vördade Shugden svarade de alla att det var "vilande". I Delhi och de södra bosättningarna var praktiken dock vanlig.

Innan jag besökte Dharamsala hade jag enbart i förbigående hört talas om Dorje Shugden – framförallt i samband med Dalai Lamas besök i New York 1998. Han hade vid sin ankomst mötts av tibetanska munkar och nunnor som krävde att han skulle ge dem deras rättmätiga religionsfrihet. Enligt den tidningsartikel jag då läste låg konflikten ursprung i att Dalai Lama hade avrått de monastiska samhällena från att vörda Dorje Shugden. Jag kan

⁴⁵¹ *The Worship of Shugden* u.å.: 40.

⁴⁵² Namnen är, liksom i avhandlingen som helhet, systematiskt fingerade.

⁴⁵³ Dalai Lama har även utifrån den anledningen uppmanat exempelvis Karmapa då denne lämnade Tibet, att vara icke-sekteristisk.

inte minnas om de gav någon förklaring till Dalai Lamas beslut, men jag kommer ihåg att jag fann denna protest inför internationell media osedvanlig. I februari 1999 hittade jag i Dharamsala ett häfte från CTA (*Department of Religion and Culture*), som troligen publicerades under 1998, och som behandlade frågan om *The Worship of Shugden*. Jag förstod emellertid inte förrän senare att frågan var känslig; ämnet var följaktligen mer kontroversiellt än vad jag kunde förstå mig.

Även om detta möjligen säger mer om min egen utgångspunkt än deras, vill jag påpeka att Shugdenkontroversen vare sig är en strikt doktrinär fråga eller en strikt politisk fråga. Denna gudoms ursprung och inom- eller utomvärldslighet spelar mindre roll för de människor vars liv han anses kunna påverka. Huruvida en vördnad av Dorje Shugden uppfattas som ett politiskt ställningstagande kan vara av mindre betydelse för de vars övertygelse innebär att de blir lidande vid ett ställningstagande *mot* honom. Jag vill påpeka detta innan jag går närmare in på debatten, då jag framöver främst kommer att koncentrera mig på de offentliga inläggen och den retorik som förts inom det exiltibetanska samhället samt hur exilregeringen argumenterar för att den religiösa praktik som förknippas med Dorje Shugden inte tillhör vad man anser vara ett lämpligt uttryck för den tibetanska buddhismen och den tibetanska kulturen.

Lobsang Yeshi Jampel Gyatso, av vissa tibetaner betraktad som den 13:e Kundeling Rinpoche (dock inte erkänd av Dalai Lama),⁴⁵⁴ betraktar sig som ett språkrör för motståndet i exil mot Dalai Lama och framförallt hans förbud mot Dorje Shugdenpraktiken. Han hävdade i en intervju att Dalai Lamas politiska agenda inte enbart är att bli ledare över alla tibetanska buddhistiska skolor, utan över hela den buddhistiska världen. Detta skulle vara den bakomliggande orsaken till hans utspel mot Dorje Shugden.

... looking at it from the Dalai Lama's strategy, it is a superb initiative and a master plan to solve his problems and create scapegoats. Since he wants to become not only the supreme religious leader of all Tibetan traditions but also the universal leader of all Buddhists worldwide, he has been trying to initiate a new Buddhist tradition which incorporates all the lineages in the name of ending sectarianism and fundamentalism. Dorje Shugden followers on the other hand reserve their right to follow their own spiritual practice as they always have. In order to justify the ban, he opened old wounds and bygone hostilities amongst the various Buddhist traditions, making it look as if conflict was still there. He cast aspirations on some of the most revered personalities in the history of the Gelugpa tradition, purely saintly spiritual practitioners such as the 19th century Pabongkhapa Rinpoche, and Thijang Rinpoche.⁴⁵⁵

Båda sidor hävdar att den andra har politiska motiv bakom sina uttalanden; de religiösa motiven anses endast ytligt dölja en politisk agenda. Hur det än må vara med detta har frågan därigenom fått en politisk karaktär, oavsett dess eventuella religiösa betydelse.⁴⁵⁶

Illasinnad ande eller en buddha?

Shugden beskrivs som en temperamentsfull gudomlighet som man vänder sig till för att få hjälp med *inomvärldsliga* ting som exempelvis framgång i yrkeslivet eller att finna en god partner till sina barn. Han har ett mänskligt temperament, och är därigenom olämplig att

⁴⁵⁴ Han är således en tulku som inte blivit "godkänd" av Dalai Lama som vanligtvis betraktas som en auktoritet i dessa frågor. Emellertid får dessa icke-godkända tulkus inte sällan ett lokalt sett starkt följande.

⁴⁵⁵ *Of the Dalai Lama and a witch-hunt* 2000/2001.

⁴⁵⁶ Dreyfus, vars artikel (1999) jag utgår ifrån då det gäller den religionshistoriska bakgrunden, anser emellertid inte att det är en politisk konflikt *per se*, även om han inser att det är lockande att betrakta den på detta vis. Se exempelvis 1999: 4f; 33.

misshaga. Vidare kan han i sin egenskap av att vara en av de världsliga andarna/gudomarna blickas, men får inte tillbedjas.

Enligt de nutida Shugdenanhängarna härstammar Dorje Shugden från Drakpa Gyaltzen, en rival till den 5:e Dalai Lama (1617-1682). Vad som verkar ha varit en livslång rivalitet mellan de båda, där den 5:e Dalai Lama 1642 blev Tibets härskare, slutade med Drakpa Gyaltzens plötsliga död 1655. Enligt den senares anhängare var det en onaturlig och våldsam död, vilken ledde till att han sökte sin återfödelse som ett farligt väsen eller farlig ande.⁴⁵⁷ En sådan ande anses som extra vådlig då den avlidne har religiös kunskap. Den avlidne i detta fall var en högt stående lama och han riktade sin hämndlystnad och vrede inte mot de personer som var involverade i hans död, utan mot dem som hotade den rena Gelugtraditionen. Oavsett Shugdens tillkomst betraktades han enligt Dreyfus⁴⁵⁸ ursprungligen som en världslig ande, som inledningsvis Sakya främst tog hand om. Det var först med Pabongkha som han kom att få en högre rang. Han kallades tidigare för Dholgyal – anden från Dhol. Detta epitet används än idag av exilregeringen för att betona hans ringa betydelse.

Pabongkha (1878-1941) var Lhasaregimens representant i Kham under en tid då den eklektiska rörelsen Rimed kom att få allt större inflytande. Han var tämligen hård gentemot de andra skolorna i området, främst Nyingma, och han tvångskonverterade bland annat kloster till Gelug.⁴⁵⁹ Det är möjligt att Rimeds utbredning och inflytande även på lamor tillhörande Gelug är en bidragande orsak till att Pabongkha fokuserade allt mer på Dorje Shugden och den rena Gelugtraditionen. När den 13:e Dalai Lama under sin strävan att genomföra reformer i Tibet – skapa en modern nationalstat –bland annat försökte centralisera styret av de tre stora klostren, mottogs detta inte med uppskattning vare sig av dessa kloster eller de delar av aristokratin som blev drabbade. Inte heller var hans öppenhet gentemot de andra skolornas läror uppskattad.

Inom Gelug uppstod under denna tid en rörelse mot en mer exklusiv hållning, framförallt gentemot användandet av Nyingmapraktik. Ledaren för denna rörelse blev Pabongkha. Den 13:e Dalai Lamas rimedtendenser och Pabongkhas allt mer intoleranta inställning till de andra skolorna utgjorde en källa till konflikt, och Geoffrey Samuel betraktar Pabongkha som det religiösa uttrycket för det motstånd som fanns mot Dalai Lamas reformer. Han anser även att Pabongkhas betydelse inom Gelug mycket väl hade kunnat innebära att hans orientering efterhand blivit den förhärskande tibetanska buddhismen. Regenten⁴⁶⁰ Reting Rinpoche avsattes 1941 och ersattes av Tagtrag Rinpoche. Tagtrag Rinpoche sympatiserade med Pabongkha och hans betoning av den mer konservativa och ”rena” läran. Fram till 1980-talet var det Pabongkhas lärjungar som kom att dominera Gelug, skriver Samuel.⁴⁶¹ Den mest inflytelserika av dessa lärjungar var Trijang Rinpoche (1901-1981), den nuvarande Dalai Lamas lärare.

Pabongkha ansåg att hans lära representerade den autentiska doktrinen, även om exempelvis föreställningen om Shugden som den främsta beskyddaren av Gelug inte står att finna i Tsongkhapas skrifter. Shugden hade ingått som en av de mindre beskyddarna tidigare, men blev för Pabongkha den främsta, och Shugdenpraktiken kom därigenom att få större spridning. Själva benämningen av Shugden är talande, från epitet som anden från

⁴⁵⁷ Dreyfus 1999: 2f.

⁴⁵⁸ Dreyfus tillhör en av de få som har skrivit mer utförligt om Dorje Shugdens doktrinära uppkomst och utveckling. Hans artikel bygger i huvudsak på Dalai Lamas efterforskningar i frågan (Dreyfus 1999: 36n29), och kan ifrågasättas källkritiskt. Eftersom det är Dalai Lamas åsikter som kommer den stora andelen tibetaner i Dharamsala till godo är den källkritiska frågan dock av mindre vikt för denna studie.

⁴⁵⁹ Samuel 1993: 345. Kay 2004: 43.

⁴⁶⁰ Dessa regenter verkade under Dalai Lamornas minderårighet.

⁴⁶¹ Samuel 1993: 546.

Dhol (Dholgyal) till "the protector of the tradition of the victorious lord Manjusri" (Tsongkhapa).⁴⁶²

I en text skriver Pabongkha om Shugden

(This protector of the doctrine) is extremely important for holding Dzong-ka-ba's [Tsongkhapa] tradition without mixing and corrupting (it) with confusions due to the great violence and the speed of the force of his actions, which fall like lightning to punish violently all those beings who have wronged the Yellow Hat Tradition [Gelug], whether they are high or low. (This protector is also particularly significant with respect to the fact that) many from our own side, monks or lay people, high or low, are not content with Dzong-ka-pa's tradition, which is like pure gold, (and) have mixed and corrupted (this tradition with) the mistaken views and practices from other schools, which are tenet systems that are reputed to be incredibly profound and amazingly fast but are (in reality) mistakes among mistakes, faulty, dangerous and misleading paths.⁴⁶³

Dreyfus påpekar att det är nu som historien om Drakpa Gyaltzen, den 5:e Dalai Lamas rival, återigen blir aktuell. Drakpa, den lama som tagit gestalt i en hämndlysten ande/gudomlighet, riktade sin vrede mot dem som besudlade den rena traditionen från Tsongkhapa. Den 5:e Dalai Lama var, liksom dagens Dalai Lama, öppen för andra skolor av den tibetanska buddhismen, och framförallt använde den 5:e delar av Nyingmatraditionens praktik, därigenom besudlande den rena doktrinen. Om den 5:e Dalai Lama skriver Pabongkha

Because the All Seeing Great Fifth practiced and developed all tenets of the old and new (schools), this great protector [Dorje Shugden] through the power of previous prayers produced a variety of extremely frightful appearances to the supreme Powerful King (the Fifth Dalai Lama) in order to protect and defend spotlessly Dzong-ka'ba's great tradition.⁴⁶⁴

Genom att identifiera Drakpa Gyaltzen som Dorje Shugden, beskyddaren av Tsongkhas lära, kunde han, och praktiken knuten till honom, som under en längre tid tillhört Sakya, betraktas som tillhörande Gelug.

Att Pabongkha önskade att den tradition han själv tillhörde skulle vara "ren" från inflytande från andra skolor, och dessutom att den skulle behålla sin överlägsna position, är i sig inte på något vis unikt. Man kan även se hans betonande av den rena läran som ett uttryck för motstånd mot den samtida och alltmer framgångsrika Rimedrörelsen som var livaktig i Kham och dessutom hade inflytande över Geluglamor.

Den 13:e Dalai Lama hade i viss mån försökt att begränsa Shugdenpraktiken,⁴⁶⁵ men vid hans död kom frågan att bli av underordnat värde. I och med att Trijang Rinpoche, lärjunge åt Pabongkha, blev utsedd till den 14:e Dalai Lamas lärare kom Pabongkhas inflytande att förstärkas. Då Dalai Lama begav sig i exil ökade Trijang Rinpoches inflytande och han kom att betraktas som en av Gelugs främsta auktoriteter. Pabongkhas lära kom på detta vis att betraktas som den ortodoxa Gelugtraditionen.⁴⁶⁶ Trijang betonade vördandet av Shugden i än högre grad och ansåg att han i egentlig bemärkelse var en upplyst Buddha, som enbart framstod som en världslig ande/gudomlighet. Det fanns

⁴⁶² Dreyfus 1999: 14f.

⁴⁶³ Pabongkha i Dreyfus 1999: 16.

⁴⁶⁴ Pabongkha i Dreyfus 1999: 17.

⁴⁶⁵ Den 13:e Dalai Lama motsatte sig enligt Dreyfus (1999: 13) det allt större inflytandet Dholgyal/Shugden fått, och försökte begränsa vördandet av honom. Framförallt, skriver Dreyfus, motsatte sig den 13:e att Shugdenpraktiken spred sig i klostret Drepung, vilket uppfattades som ett försök att utmanövrera Nechung.

⁴⁶⁶ Dreyfus 1999: 21. Jmf. Samuel 1993: 546.

emellertid, skriver Dreyfus, ingen anledning till öppna kontroverser på grund av dessa uttalanden eftersom det fanns gott om utrymme för motsatta ståndpunkter.⁴⁶⁷

1975 – enligt Dreyfus Gelugs *annus terribilis* – publicerades *Oral Transmissions of the Competent Father*.⁴⁶⁸ Boken, skriven av Zeme Rinpoche, var ett komplement till Trijang Rinpoches kommentar till Pabongkhas bok om Shugden, och bestod av Trijang Rinpoches berättelser. Bland annat ingår en uppräknig av de lamor som misshagat Shugden på grund av att de anammat andra läror och därför gått en för tidig död till mötes. De ska alla ha blivit varnade av Shugden men inte åhört dessa varningar.⁴⁶⁹

Denna bok kom att betraktas både som en attack på Dalai Lamas roll som religiös ledare och på hans kamp för att befria Tibet. Trijang Rinpoche lär inte ha dementerat de uttalande som tillskrivs honom i denna bok. Och som Dreyfus uttrycker det: "What could the Dalai Lama say against his own teacher?"⁴⁷⁰

Dreyfus, som under denna tid levde i ett tibetanskt kloster i Schweiz, beskriver hur munkarna där reagerade på Dalai Lamas vägran att förnya bandet mellan det tibetanska folket och honom själv samt hans påpekande att han i drömmar blivit manad att återvända till "the pure realms", dvs. lämna detta liv.⁴⁷¹

Some were devastated, crying openly. I also remember the many hours that the Tibetan community in Switzerland spent reciting the number of required mantras. I was puzzled by the fact that not all Ge-luk monks seemed equally affected. Some seemed to be distinctly cool, despite their participation in the public rituals intended to protect the life of the Dalai Lama. [...] They saw his [Dalai Lamas] reaction as a rejection and a betrayal of the teachings of his tutor, Tri-jang, whom they considered to be the main teacher of the Ge-luk tradition and the guardian of its orthodoxy.⁴⁷²

1977 fördömde Dalai Lama *The Oral Transmissions* offentligt. Han tillät inte heller Zeme Rinpoche (författaren) att närvara vid hans offentliga undervisning i anknytning till det tibetanska nyåret. Han ansåg dessutom att all offentlig praktik som inbegrep Shugden skulle avbrytas, om människor önskade praktisera på egen hand var det deras eget beslut.

Orsaken till att den 14:e Dalai Lama själv slutade sin Shugdenpraktik var att han, i den 5:e Dalai Lamas efterföljd, valde att skapa ett rituellt fundament för Tibet av mer eklektisk

⁴⁶⁷ Dreyfus 1999: 21. Jmf. Nowak (1984: 65), som påpekar att religiösa konflikter blivit starkare i exil, eftersom olika grupperingar tvingas leva närmare varandra, och dessutom konkurrera om makt och medel.

⁴⁶⁸ Dreyfus skriver att det förekom en del missnöje mellan Dalai Lama och delar av Gelug, som ansåg att de tre lärosätena (Sera, Drepung och Ganden) skulle styra Tibet och därigenom inte uppskattade Dalai Lamas inställning som ger de fyra skolorna av tibetansk buddhism lika värde inom styret av den tibetanska administrationen. Detta missnöje var enligt Dreyfus dock inte orsak till konflikten som uppstod. Han skriver att "...elements of resentment, suspicion and discontent provided the background for the present crisis, but they did not create it. The present crisis is a new phenomenon, largely a product of contingent circumstances and even coincidence" (1999: 22).

⁴⁶⁹ Dreyfus 1999: 23.

⁴⁷⁰ Dreyfus 1999: 28. Det kan vara värt att påminna om den roll läraren har generellt sett inom det tibetanska samhället (även om en del ungdomar beklagade sig över att de yngre lärarna i dagens skola inte hade något intresse av dem, utan enbart fyllde en professionell roll), såväl som inom den tibetanska buddhismen.

⁴⁷¹ Margaret Nowak beskriver situationen under början av 1976 och de förebud som förekom om att Dalai Lama skulle bli den sista av Dalai Lamor. Hon berör även att han under 10 mars talet 1976 hade talat om den fraktionism han ansåg tibetanerna hängav sig åt. Då hon tar upp att han inte förnyade bandet till det tibetanska folket och därefter begav sig på en tre månaders retreat skriver hon att efter att han återvänt förklarades detta av Dalai Lama med att "the danger which existed now seems to be over" (Dalai Lama citerad i Nowak 1984: 30), och fortsätter med att skriva: "but the actual basis of this 'danger' has never been clarified" (Nowak 1984: 29f). Det verkar således som de flesta tibetaner inte insåg vad som låg bakom denna händelseutveckling vid tillfället i fråga.

⁴⁷² Dreyfus 1999: 24.

karaktär. Detta inbegriper att gudomligheterna Nechung och Palden Lhamo är de främsta beskyddarna för institutionen av Dalai Lamor och det tibetanska riket. Nechung är i detta sammanhang intressant då han tillhör de gudomligheter som kopplas till Guru Padmasambhava, genom att vara en av de fem manifestationerna av Pehar. Pehar är den gud som fick i uppdrag av Padmasambhava att skydda buddhismen i Tibet. Den 5:e Dalai Lama hade även han Nechung som beskyddare av Dalai Lama-institutionen, men sedan den 7:e hade den rituella bas som härskat varit tillhörande Gelug. Att den 14:e Dalai Lama återgav Nechung hans position – och dessutom offentligt påpekar vilken nära relation han har till denna gudom, och därigenom till Guru Padmasambhava, grundaren av Nyingma – i den rituella basen för den tibetanska staten, är i sig en utmaning mot de som ivrar för en ren Gelugpraktik.⁴⁷³ I samband med detta införde även Dalai Lama i sitt eget kloster – Namgyal – praktik från Nyingma.⁴⁷⁴

Exilregeringen betonar i sin skrift *The Worship of Shugden: Documents Related to a Tibetan Controversy* redan inledningsvis att Shugden inte tillhör de utomvärldsliga gudomligheterna, utan de världsliga. De förra tillhör samma kategori som Buddhor och man kan således ta sin tillflykt till dem. De världsliga å sin sida är, skriver man, "like our servants. In return for certain shortterm services, we pay them by making ritual offerings to them". Dorje Shugden tillhör därutöver inte dharmabeskyddarna, dvs. de andar och gudomligheter som skyddar buddhas lära. De understryker att Shugden inte existerade förrän på 1600-talet.

Dorje Shugden was unheard of during the time of the historical Buddha. It was not even among those spirits whom Padmasambhava, the founder of the Nyingma school of Tibetan Buddhism, subdued and bound to the oath of protecting the dharma. It was neither among the protector-deities appointed by Marpa Lotsava, Milarepa and Dhagpo Lhaje, the founders of the Kagyud order, nor was Shugden among the deities appointed by the five founders of the Sakya order, nor among those appointed by Tsongkhapa, the founder of the Gelug order.⁴⁷⁵

En varelse "maskerad" till inkarnationen av Drakpa Gyaltzen orsakade problem i landet, och man försökte begränsa hans verkningar genom ritualer. Sedan dess, skriver de, har den 5:e Dalai Lama, den 13:e Dalai Lama samt ett antal av Gelugs överhuvud, gett restriktioner vad gäller "blikkandet" av Shugden. Flertalet av dem har även förbjudit Shugdenpraktiken, då han är en "very vicious and evil spirit".⁴⁷⁶ De tar även upp de nutida företrädarna för skolorna och deras uttalande är entydigt mot Shugden, som bara anses vara av ondo: "It is thus clear that spiritual masters of all the four schools of Tibetan Buddhism disapprove of the Shugden practice".

Så vänder man sig till den stora frågan:

The question is why His Holiness discourages the propitiation of Shugden. There are two principal reasons: First, although His Holiness works for harmony amongst his people and encourages a non-sectarian view of religious tradition, Shugden is notoriously sectarian and disruptive of communal harmony. Secondly, such practice leads to the degeneration of the vast and profound teachings of Buddhist tradition. The Buddha's teachings are based on his explanation of the Two Truths and the Four Noble Truths. He advised his followers to take refuge only in the Buddha (the Fully Awakened Being), the Dharma (his doctrine) and the

⁴⁷³ Dreyfus 1999: 25ff.

⁴⁷⁴ Ett tema som ligger implicit i Dreyfus artikel är att det generellt sett anses vara olämpligt att vara öppen mot Nyingmapraktik bland munkar i Gelugkloster.

⁴⁷⁵ *The Worship of Shugden* u.å.: 4.

⁴⁷⁶ Citat av tronhållaren (Ganden Tripa) Trichen Ngawang Chokden. *The Worship of Shugden* u.å.: 5.

Sangha (the spiritual community). Propitiation of Shugden, as it has recently developed, results in Buddhist practice degenerating into little more than spirit worship.⁴⁷⁷

Den andra frågan som besvaras är hur blikkandet av Shugden kan hota Dalai Lama.

It is not that His Holiness is at risk of attack from an evil spirit. The hazard arises when the bond of spiritual trust between the Tibetan people and His Holiness is broken. Similarly, there is a danger when a disciple enters a spiritual relationship with a lama, but fails to heed, or defies, his advice. His Holiness has been particularly critical of the hypocrisy of paying him respect to his face, and even praying for his long life, but behaving contrary to his advice behind his back.⁴⁷⁸

I syfte att öka Shugdens betydelse har hans anhängare, enligt *The Worship of Shugden*, försökt porträttera honom som den främsta beskyddaren av Gelug. Författarna betonar istället att de beskyddare som Tsongkhapa erkände var Mahakala, Vaishravana och Kalarupa.

Despite this, proponents of Shugden have resorted to intimidation and deception to support their case. They warned that swift though the spirit was in bringing material enrichment, he was equally quick to punish so-called apostasy. Great misfortunes, they warned, would be visited upon any practitioner who supplemented or replaced his or her "pure Gelugpa practice" with practices from other traditions of Tibetan Buddhism. Shugden advocates have ascribed the deaths and misfortunes of many lamas and political figures to Shugden's vengeance on just these grounds. Stories from many parts of Tibet are replete with accounts of the religious intolerance of powerful Shugden practitioners. Propitiation of Shugden has taken on the characteristics of a fanatical cult, in which there is no place for the views or practices of other schools of Tibetan Buddhism, particularly those of the ancient Nyingma tradition founded by Padmasambhava. Naturally, such divisiveness does not sit well with Tibetans' need to unite and withstand external threats to their very identity. Consequently, the Dalai Lamas who are responsible for the welfare of Tibet and all its people have spoken against it. Of late, proponents of the Shugden cult have elevated their spirit to such heights that the worship of Shugden is equated with, mixed up or even given more importance than, taking refuge in the Buddha, Dharma and Sangha, the practice which defines a Buddhist. In other words, a worldly spirit is equated or has become more important than the doctrine it is supposed to protect. It is as if a mere bodyguard to a head of state were to be paid more respect than the head of state he is hired to protect.⁴⁷⁹

Man betonar att den 5:e och den 13:e Dalai Lamorna var främst bland de som avrådde från praktiken och därigenom har den 14:e Dalai Lamas försök att minska dess inflytande historisk precedens. Att de tidigare Dalai Lamorna motsatte sig denna praktik beror på att den motverkar det tibetanska folkets enhet. Det är symptomatiskt att det är just de två "stora" som nämns då dessa främst anses ha varit de som enade sitt folk. Det är dessutom, som jag skrivit tidigare, inte Dalai Lama som är överhuvud för Gelug, även om han tillhör denna skola, utan Ganden Tripa, abboten över Ganden. Dalai Lamas uppgift är att representera det tibetanska folket i sin helhet och respektera alla tibetanska skolor.

Angående Zeme Rinpoches bok *Oral Transmissions of the Competent Father* tar CTAs skrift upp Zemes påpekande att Shugden kommer att straffa alla, hög som låg, inom Gelug som besudlar den rena läran med andra skolors praktik. Man listar också de 23 namn på människor som påstås ha dött på grund av att de praktiserat läror från Nyingma (däribland den 5:e Reting Rinpoche, Thupten Jampel Yeshe Gyaltsen), och påpekar att utöver denna skrämselpropaganda, som i sig är olycklig, hade Palden Lhamo och Nechung (Tibets

⁴⁷⁷ *The Worship of Shugden* u.å.: 6.

⁴⁷⁸ *The Worship of Shugden* u.å.: 6.

⁴⁷⁹ *The Worship of Shugden* u.å.: 7.

skyddsgudomligheter, vilka tillfrågas genom medium) uttryckt missnöje med denna praktik och på en direkt fråga hade Palden Lhamo ansett att det var dags att avsluta den.⁴⁸⁰

I sin skrift påpekar de att Dalai Lama rådfrågat Trijang Rinpoche, Dalai Lamas lärare och tillika en av de främsta Shugdenanhängarna. Han ansåg att Dalai Lama skulle lyssna på Palden Lhamo, och ska dessutom explicit, i klostret Drepung, ha uttryckt att deras situation var avhängig av att de följde sin ledare, Dalai Lama, i denna och andra frågor.

I februari 1997 mördades en lama, Lobsang Gyatso,⁴⁸¹ och hans två studenter i Dharamsala. Den indiska polisen misstänkte tibetanska Shugdenanhängare, vilka förmodades ha flytt till Tibet. Det poängteras ofta att de tibetaner som blivit ”Shugdenanhängare” samarbetar med den kinesiska regimen i Tibet i deras kampanj mot Dalai Lama och exilregeringen.⁴⁸²

Att vara Shugdenanhängare har blivit synonymt med att man är i opposition till Dalai Lama och därigenom till den exiltibetanska policyn. Exilregeringen uppmanar anhängarna att tänka på Tibets framtid i första hand:

The Tibetan administration calls on all Shugden activists to consider first and foremost the greater good of the Tibetan cause and to desist from their campaign of misinformation and violence, which will benefit nobody but China.⁴⁸³

Att anklaga Shugdenaktivister för att vara politiskt motiverade är emellertid inte bara exilregeringens strategi. I ett av de brev som ingår i *The Worship of Shugden*⁴⁸⁴ som skickades efter mordet på Lobsang Gyatso och hans två studenter, kallar brevskrivaren Dalai Lama och Samdhong Rinpoche för ”Divisionist Da and Sam”, och förklarar att de inte är sanna buddhister utan snarare islamister, fokuserade på den politiska makten:

You have accumulated everlasting bad karma by creating rifts in the monastic community and, thus, setting in motion a cycle of blood-shed. You pretend to be followers of the Buddha. But, look at your brand of non-violent, peaceful path. In the *Great Arya Liberation Sutra*, it is stated, ‘Creating breach among the monks is akin to killing all the human beings and other sentient beings in the Three Realms. And it brings as much bad karmic results.’ Therefore, you two, Da and Sam, are not the followers of the Buddha. The Lord Buddha forsook his kingdom, although he was born a king. You two are Islamists [sic]. Islamic spiritual teachers would go for political power”.

Gareth Sparham, vars artikel finns som bilaga i *The Worship of Shugden*, konstaterar att det definitivt är en politisk fråga som enbart till det yttre handlar om en religiös debatt. Sparham hävdar att Shugdenkontroversen uteslutande handlar om ett politiskt ställningstagande, där Dalai Lama, för att garantera lika rättigheter åt alla tibetaner oavsett religiös tillhörighet, måste försöka begränsa den religiösa/politiska inriktning som verkar för en uteslutande Gelugstyrd administration.⁴⁸⁵

Jag tycker själv att det är frestande att se detta som huvudsakligen en politisk fråga. Samtidigt kan vördandet av Shugden upplevas som en fråga om liv eller död för enskilda tibetaner. Det är således snarast fråga om vilken nivå man diskuterar.

⁴⁸⁰ *The Worship of Shugden* u.å.: 9f.

⁴⁸¹ Lobsang Gyatso var föreståndare för *Institute of Buddhist Dialectics* i Dharamsala.

⁴⁸² Det anses vara mycket enkelt för exiltibetanska munkar att få inresevisum till Tibet om de anger att de är Shugdenanhängare. I intervjun med Lobsang Yeshe Jampel Gyatso jag refererar till ovan, är också hans uttalande mer positivt till Kinas närvaro i Tibet än vad som är brukligt (*Of the Dalai Lama and a witch-hunt 2000/2001*).

⁴⁸³ *The Worship of Shugden* u.å.: 15.

⁴⁸⁴ *The Worship of Shugden* u.å.: 27.

⁴⁸⁵ *The Worship of Shugden* u.å.: 68ff.

Flertalet forskare nämner denna konflikt men utan att gå in på detaljer. Oftast uppmärksammas även att motståndet offentligen främst kommer från en rörelse i Storbritannien. Dowman nämner exempelvis konflikten i sitt kapitel över tibetansk diaspora och buddhism i följande ordalag:

The recent political polemics between a schismatic Buddhist fellowship in England and the Dalai Lama himself concerning the moral integrity of worship of a particularly virulent guardian protector, a god imported from the old Tibetan shamanic milieu, also gained international media coverage.⁴⁸⁶

Den rörelse i England som åsyftas är Nya Kadampa och deras osedvanliga offentliga motstånd mot Dalai Lama och Dharamsala-politiken.

Nya Kadampa och den rena buddhismen

The NKT [New Kadampa Tradition] is pure Buddhadharmā; it isn't invented in any way, it's just like as if Buddha Sakyamuni revealed it (...) So I guess you could say from that point of view that there is nothing better to be found. And that is the defining characteristic of the NKT: it's pure Dharma, everything else is a distraction. That's the core of it, the important thing about it. Everything else is just like icing on the cake.

You may have one pure tradition and another pure tradition. If you mix them what you get is a mish-mash without any purity and you have destroyed two traditions. So we're very strict on keeping the purity of the tradition. There is nothing invented and nothing taken away. It's completely pure so we can rely on it.⁴⁸⁷

Nya Kadampa är en rörelse som formellt grundades 1991 i Storbritannien av Geshe Kelsang (f. 1931). Denna rörelse har gått i spetsen för motståndet mot den nuvarande Dalai Lama och hans mer eklektiska inställning till den tibetanska buddhismen. Även om Geshe Kelsang redan tidigare tillhörde en mer konservativ del av Gelug, har denna konservatism och betoning av lärans renhet blivit alltmer uttalad under hans tid i väst.

Geshe Kelsang är utbildad i Tibet där han tillhörde klostret Sera. Han har tidigt och i enlighet med många inom Gelug visat stor respekt för Pabongkha och Trijang Rinpoche och hans praktik har även inbegripit vördandet av Shugden. Rörelsen Nya Kadampa växte fram ur *Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition* (FPMT), över vars Manjusri Center han 1977 blev andlig ledare. Redan tidigt kom han emellertid i konflikt med grundarna av FPMT och han och hans studenter kom tämligen snart att utgöra en sammansluten grupp i opposition mot rörelsens ledare. Nya Kadampa var således i viss mening i vardande långt innan dess formella grundande 1991.⁴⁸⁸

Det är svårt att avgöra vad Geshe Kelsangs vistelse i Storbritannien och hans huvudsakligen västerländska följe haft för påverkan, men det är av mindre vikt här. Debatten om Dorje Shugden bland exiltibetaner kom emellertid att löpa parallellt med en maktkamp mellan FPMT och Geshe Kelsang, och påverkade säkerligen hans hårda ställningstagande. Även om Kay tar upp det faktum att många anser buddhismens

⁴⁸⁶ Dowman 1998: 309.

⁴⁸⁷ Båda citaten är uttalanden av lärjungar till Geshe Kelsang (Kay 2004: 86).

⁴⁸⁸ Kay 2004: 37; 56ff.

överlevnad i väst som beroende av de olika grupperingarnas ”flexibilitet”, anser han själv att Nya Kadampa – som varit mycket framgångsrika⁴⁸⁹ – talar emot detta, då rörelsens främsta kännetecken är just deras brist på flexibilitet.⁴⁹⁰

Om Geshe Kelsangs undervisning till en början inkluderade litteratur från olika buddhistiska skolor, är idag den litteratur som kommer studenter inom Nya Kadampa till del enbart hans egna kommentarer till den ”rena” läran. Alltsedan 1980-talet har hans ”linje” uteslutit både Dalai Lama och Ling Rinpoche, den förre Ganden Tripa, dvs. Gelugs överhuvud. Nu går linjen direkt från Geshe Kelsang till Trijang Rinpoche, till Pabongkha, och så vidare till Buddha Sakyamuni själv. Om Tsongkhapa betraktas som en andra Buddha för Gelug, betraktas Geshe Kelsang som en tredje, som under dharmans degenerering återinför den rätta läran. De främsta problemen identifieras inte utanför Gelug, utan inom traditionen, mot dem som förstör läran genom anammandet av andra skolors praktik. Dorje Shugden har inom NKT erhållit en status som den främsta beskyddaren av den rena Gelugtraditionen och från att ha inkluderats i en privat praktik blev Shugdenpraktiken mer och mer öppen för de studenter som studerade under Geshe Kelsang. Detta kan ses som en direkt utmaning eller ett explicit motstånd mot Dalai Lamas regim i Dharamsala. Efterhand har även porträtt av Dalai Lama tagits bort från deras centra. Denna förändring har sammanfallit med Dalai Lamas utlåtande mot praktiken.⁴⁹¹ För Geshe Kelsang och hans studenter inom Nya Kadampa har Shugdenpraktiken kommit att utgöra en av de mer centrala praktikerna och anses vara en förutsättning för att nå upplysningen.

The first [practice] is a special Guru yoga in which we visualize our Spiritual Guide as Je Tsongkhapa, who himself is a manifestation of Manjushri. By relying upon this practice, we can purify negativity, accumulate merit, and receive blessings.

[...]

The second practice is a method for relying upon the Dharma protector Dorje Shugden. Through this we can overcome obstacles to our practice and create favourable conditions so that we can nurture and increase our Dharma realizations.

If we rely upon the Dharma protector Dorje Shugden sincerely, our faith in Je Tsongkhapa will naturally increase and we shall easily gain experience of the pure Buddhadharma transmitted directly to Je Tsongkhapa by the Wisdom Buddha Manjushri.

These two practices are the very essence of Kadampa Buddhism. If we practice them regularly and sincerely, we shall reap a rich harvest of pure Dharma realizations, and eventually come to experience the supreme joy of full enlightenment.⁴⁹²

Motståndet mot Dalai Lama och hans politik måste ses i samband med att Gelugs mer konservativa inriktning fick allt större inflytande både i Tibet efter den 13:e Dalai Lamas död, och i exil genom Dalai Lamas lärare Trijang Rinpoche. Dalai Lamas uttalande och anammande av Nyingmapraktik ses inte enbart som en besudling av den rena läran, utan även som en kritik mot hans egen lärare, och som ett underminerande av det politiska inflytande Gelug haft under lång tid. Detta gäller såväl de tre klostren i Tibet som de rekonstruerade i exil. Geshe Kelsang är själv från en av de mer Shugdeninriktade klosteravdelningarna tillhörande klostret Sera. Det var som Samuel påpekade den mer konservativa riktningen inom Gelug som var förhärskande fram till 1970- och 80 talen. Geshe Kelsangs explicita Shugdenpraktik kan således betraktas som en reaktion inte bara

⁴⁸⁹ Nya Kadampa tillhör en av de större buddhistiska organisationerna i England, med ett antal av 2-3 000 aktiva medlemmar (Kay 2004: 25).

⁴⁹⁰ Kay 2004: 16. Denna brist på flexibilitet gäller deras lära, inte deras organisation.

⁴⁹¹ Kay 2004: 70; se även 57f.

⁴⁹² Nya Kadampa 2005.

URL: www.kadampa.org/english/practice/protector_practices.php

mot förbudet mot en offentlig praktik utan även mot den kritik som därigenom riktades mot de lärare som han ansåg betydelsefulla för Gelug.

* * *

Jane Ardley, som skrivit om den tibetanska självständighets-kampen, anser att Shugdendebatten är ett exempel på hur viktigt det är att man separerar det politiska från det religiösa.⁴⁹³ Det är inte exilregeringens uppgift att yttra sig i religiösa frågor skriver hon, och anser att de borde ha tagit större intryck av den separation av religiösa medel för en frihetskamp, illustrerad genom Gandhis kamp, och den sekulära politik som innebar att ingen enstaka religion skulle påverka det politiska styret i Indien. Vad Ardley emellertid bortser från i Shugdenaffären är att, oavsett vad som är lämpligt eller ej, den politik som förs är beroende av att det tibetanska folket är enat, samt att denna enhet betraktas som huvudsakligen bestående av en religiös grundval.

Kay önskar i sin översikt av den tibetanska buddhismen i Storbritannien⁴⁹⁴ även påpeka att det är en mycket idealiserad bild av den tibetanska buddhismen som de flesta västerlänningar omfattar. I denna bild ryms inte de konflikter som i realiteten existerar, inte bara mellan olika skolor utan även inom dessa. Dalai Lama har under sin tid i exil förespråkade en mer ekumenisk buddhism.⁴⁹⁵ I hans böcker om tibetansk buddhism diskuteras inte skolorna och deras eventuella skillnader i någon större utsträckning,⁴⁹⁶ utan snarast en allmän tibetansk buddhism. Det är möjligen så att han upplever dess likheter som viktigare än de skilda uttrycken, men det avgörande i deras situation är att de är i stort behov av en enad front. Inte sällan beskrivs den tibetanska buddhismen som den enande faktorn. Om denna enande faktor leder till konflikter och schismer, till våld och övergrepp, vad talar då för att tibetanerna utgör ett enat folk?

Nu är det i sig inget märkligt med diskussioner och konflikter mellan religiösa skolor, och man kan tycka att detta inte borde spela någon avgörande roll för ett eventuellt stöd till den tibetanska diasporan eller strävan efter ett självständigt Tibet. Så är dock inte fallet eftersom det stöd som ges är beroende av föreställningarna om det tibetanska folket och dess religiösa natur, inbegripande dess icke-våldliga karaktär. Det som går emot dessa föreställningar blir följaktligen något farligt och potentiellt hotande för kampen om ett fritt Tibet.

Frågan om Dorje Shugden verkar för tillfället ha avmattats men med största sannolikhet kommer liknande situationer att uppkomma med tiden. Debatten visar hur konsekvenserna av en allt kraftfullare likriktning inte accepteras av stora delar av det exiltibetanska samhället. Den visar också på de implicita problem som finns för ett samhälle vars proklamerade fundament tycks vara en högst ostadig grund att stå på. Det finns inte *en* tibetansk buddhism, hur mycket man än strävar efter det. Även om dessa olika buddhism hade kunnat leva sida vid sida, har möjligen strävan efter enhetlighet inneburit att de vars praktik betraktas som motverkande Dalai Lamas eklektiska buddhism, blir tvungna att antingen anpassa sig (eller till det yttre göra så och förfölja sin praktik privat),

⁴⁹³ Ardley 2002: 175f.

⁴⁹⁴ Kay 2004: 39.

⁴⁹⁵ Även om man kan skönja en viss betoning i Dalai Lamas skrifter av att vägen till upplysning är lång och svår och inte möjlig att realisera genom några genvägar (som anses användas inom exempelvis Nyingma). Detta är ett grundläggande drag inom Gelug. Se exempelvis Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1995: 13.

⁴⁹⁶ Se Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1987; 1995. I exempelvis *The Buddhism of Tibet* betonar Dalai Lama (1987/1975: 18) att det är viktigt att öppna sig för andra läror, dvs. att inte vara partisk.

eller att öppet visa motstånd, och därigenom riskera att bli betraktade som i opposition inte enbart till Dalai Lama, utan även till strävan efter ett autonomt Tibet.

6

DET FRAMTIDA TIBET

Frågan om framtiden är kanske den viktigaste för det tibetanska folket att ta ställning till. Det finns inte enbart skilda metoder och mål företrädda i det exiltibetanska samhället, utan även ett problem i att den framtid som utstakas upprättats av representanter för ett fåtal av den tibetanska befolkningen. Majoriteten tibetaner lever i Tibet utan möjlighet att delta i den demokratiska process som inletts i exil. Ytterligare ett problem, som tangerar det föregående, är de sociokulturella skillnader som finns mellan dessa befolkningar, något som blir uppenbart i den vardagliga interaktionen mellan nyanlända och exilfödda tibetaner. Frågan om hur Tibet kommer att styras är i detta perspektiv möjligen av underordnad betydelse. Den stora frågan – ”sen” – blir hur det tibetanska folket ska kunna finna ett sätt att leva tillsammans.

DALAI LAMA OCH FRAMTIDEN

TENZIN GYATSO

Oh! The great victorious one!
The protector of the snow land.
You are the owner of happiness
And peace of the universe.
The limitless blessing of your
Profound teachings and good deeds
Spreads throughout the world,
like the strike of lightning.
The compassion, wisdom and power
Of your sword cuts off the root
Of human ignorance and shows
A charming future path.
Because all of this
World people respect you in their
Hearts like their ancestors
You are the happiness
You are the peace
Everything is you⁴⁹⁷

Dalai Lamas betydelse för det tibetanska folket kan svårligen överskattas. Han är, som en tibetansk pojke uttryckte det ”vår far, vår mor, vår Gud, vår Kung, vårt allt”. I samtal om honom uttrycks en kärlek och respekt som nästan undantagslöst tycks vara uppriktigt

⁴⁹⁷ Rinchen 1999: 5.

menad. En tibetansk vän berättade en dag att han nyligen varit och handlat med Dalai Lamas privata kock. Eftersom Dalai Lama äter cornflakes till frukost var det bl.a. det som skulle inhandlas. Min vän, som vanligen inte äter cornflakes, köpte då även han ett paket som han sedan bytte mot det ämnat åt Dalai Lama. Han skrattade lite förläget då han berättade, men stod fast vid att detta paket cornflakes nu var av en annan kvalitet. Även om Dalai Lama överhuvudtaget inte rört vid paketet eller dess innehåll var själva intentionen att han skulle äta dessa cornflakes nog för att ändra flingornas karaktär.⁴⁹⁸ Det sägs också att varje gång man ser Dalai Lama, lever man ett år längre. Det är en lycklig omständighet bara att få se honom eller att, som de i Dharamsala, vistas i samma stad. Om Dalai Lama dessutom vidrör en person anses detta mycket lyckobringande.

Att identifiera nationen Tibet med Dalai Lama är inte heller ovanligt bland dagens exiltibetaner. Denna sammankoppling mellan Dalai Lama och Tibet har spridit sig till väst, men oftast utan en politisk dimension. Det är snarast Dalai Lama som ett slags källa till allmängiltig visdom som drar stora åskådarskaror då han reser världen runt. Utanför en tibetansk kontext är de folkvalda representanterna för det (exil-) tibetanska folket vare sig kända eller tillerkända som representanter för Tibet. Trots att politik och religion traditionellt sett är kombinerat i Tibet, verkar det inte klart för västvärlden att Dalai Lama förkroppsligar även den politiska funktionen. Istället fungerar Dalai Lama som en företrädare för en föreställning om en unik kultur, snarare än som ledare för ett folk med varierande åsikter, krav och förväntningar på framtiden.⁴⁹⁹

Betydelsen av Dalai Lama och den uppenbara vördnad det tibetanska folket vanligtvis känner inför sin ledare, har inneburit att vi i väst ofta sammanblandar denna med det tibetanska folkets samtycke att följa hans politiska mål. Att det är Dalai Lama som kommit att symbolisera det nationella Tibet i omvärlden har därigenom fått ganska omfattande politiska konsekvenser. Generellt sett är de tibetanska ungdomarna jag mött emellertid inte överens med sin ledare att den så kallade medelvägen är den rätta. De är framförallt inte överens med Dalai Lama om att det tibetanska folket kommer att få det bättre under moderlandet Kina. Det finns en strävan från exilregeringen och Dalai Lama att följa en väg som i praktiken innebär att man ger upp kraven på ett självständigt Tibet, och i stället försöker få till stånd en form av faktisk autonomi. Även om "medelvägen" varit den offentliga policyn under de senaste 10-15 åren, har många upplevt det beklämmande med de formuleringar som gjordes av Dalai Lama i talet den 10 mars, 2005.

"Som solen och månen i skyn"

Eftersom det är Dalai Lamas personliga representanter som för en dialog med Kina, är det också Dalai Lamas åsikter om Tibets relation till Kina i framtiden som blivit de offentliga. Dalai Lama kräver inte längre ett fullständigt fritt Tibet, utan är beredd att diskutera ett Tibet under Kinas överhöghet, dock med reservationen att regionen (inklusive Kham och Amdo) ska ha en autonom position. Man har tidigare sänt en förfrågan till Kina om att Tibet, i likhet med Hong Kong och Macao, skulle omfattas av undantagsregler på grund av sin separata kulturella identitet och att Tibet formellt sett inte tillhört Kina. Responsen från Kina kom i form av ett s.k. "White Paper", den 23 maj 2004 – *Regional Ethnic Autonomy*

⁴⁹⁸ Däremot var han inte fullt lika beredvillig att exempelvis dricka Dalai Lamas urin, något han hävdade att hans föräldrar utan tvekan skulle ha gjort. Allmänt anses allt som varit i beröring med, eller passerat, Dalai Lamas kropp, ha fått en sakral kvalitet.

⁴⁹⁹ Barnett 2001: 299f.

*in Tibet*⁵⁰⁰ – med innebörden att den autonomi Dalai Lama önskat för Tibet i linje med Hong Kong och Macao – som båda varit kolonier under brittiskt respektive portugisiskt styre till och med 1997 – inte var möjlig då Tibet alltid varit en del av Kina. ”Ett land, två system” skulle således inte vara en möjlighet för Tibet. De kinesiska myndigheterna avfärdade förfrågan med att konstatera:

Since ancient times Tibet has been an inseparable part of Chinese territory, where the Central Government has always exercised effective sovereign jurisdiction over the region. So the issue of resuming exercise of sovereignty does not exist.⁵⁰¹

I två för övrigt nästan identiska tal, hållna med 11 års mellanrum: *Five Point Peace Plan for Tibet*⁵⁰² som Dalai Lama höll i Washington 1987 (FPPPT), och *Strasbourg Proposal* (SP),⁵⁰³ som han höll inför EU:s medlemsstater 1998, kan man se hur samarbetet mellan Tibet och Kina betonas allt starkare. Medan talet 1987 lämnar frågan om ett framtida samarbete mellan Kina och Tibet tämligen öppen, betonar talet 1998 att Tibet kan komma att ingå som en del av Kina. Punkt 5 i fredsplanen “Commencement of earnest negotiations on the future status of Tibet and of relations between the Tibetan and Chinese peoples” från 1987, förklaras i följande ordalag:

We wish to approach this subject in a reasonable and realistic way, in a spirit of frankness and conciliation and with a view to finding a solution that is in the long term interest of all: the Tibetans, the Chinese, and all other peoples concerned. Tibetans and Chinese are distinct peoples, each with their own country, history, culture, language and way of life. Differences among peoples must be recognized and respected. They need not, however, form obstacles to genuine cooperation where this is in the mutual benefit of both peoples. It is my sincere belief that if the concerned parties were to meet and discuss their future with an open mind and a sincere desire to find a satisfactory and just solution, a breakthrough could be achieved. We must all exert ourselves to be reasonable and wise, and to meet in a spirit of frankness and understanding.⁵⁰⁴

1998 har samarbetet fått tydliga ramar och Dalai Lama lägger fram sitt förslag om ett autonomt Tibet under Kinas politiska styre:

⁵⁰⁰ "Regional ethnic autonomy means, under the unified leadership of the state, regional autonomy is exercised and organs of self-government are established in areas where various ethnic minorities live in compact communities, so that the people of ethnic minorities are their own masters exercising the right of self-government to administer local affairs and the internal affairs of their own ethnic groups". Utdrag ur "Regional Ethnic Autonomy in Tibet", citerat i *China tells Dalai Lama self-ruled Tibet not an option* 2004.

⁵⁰¹ "Regional Ethnic Autonomy in Tibet", citerat i *China tells Dalai Lama self-ruled Tibet not an option* 2004. Jmf. van Walt (1987: 199) som redan på 1980-talet skriver att detta förslag anses oacceptabelt av Kina.

⁵⁰² De fem punkterna är:

- (1) Transformation of the whole of Tibet into a zone of peace;
- (2) Abandonment of China's population transfer policy which threatens the very existence of the Tibetan's as a people;
- (3) Respect for the Tibetan people's fundamental human rights and democratic freedoms;
- (4) Restoration and protection of Tibet's natural environment and the abandonment of China's use of Tibet for the production of nuclear weapons and dumping of nuclear waste;
- (5) Commencement of earnest negotiations on the future status of Tibet and of relations between the Tibetan and Chinese peoples.

Five Point Peace Plan for Tibet: His Holiness the Dalai Lama's Address to Members of the United States Congress, Washington, D.C., September 21, 1987.

⁵⁰³ *Strasbourg Proposal: His Holiness the Dalai Lama's Address to the Members of European Parliament at Strasbourg, June 15, 1998.*

⁵⁰⁴ *Five Point Peace Plan for Tibet* (1987).

The whole of Tibet known as Cholka-Sum (U-Tsang, Kham and Amdo) should become a self-governing democratic political entity founded on law by agreement of the people for the common good and the protection of themselves and their environment, in association with the People's Republic of China. The Government of the People's Republic of China could remain responsible for Tibet's foreign policy. The Government of Tibet should, however, develop and maintain relations, through its own Foreign Affairs Bureau, in the fields of religion, commerce, education, culture, tourism, science, sports and other non-political activities. Tibet should join international organizations concerned with such activities. [...] As individual freedom is the real source and potential of any society's development, the Government of Tibet would seek to ensure this freedom by full adherence to the Universal Declaration of Human Rights, including the rights to speech, assembly, and religion. *Because religion constitutes the source of Tibet's national identity, and spiritual values lie at the very heart of Tibet's rich culture*, it would be the special duty of the Government of Tibet to safeguard and develop its practice. [...] The Government of Tibet would pass strict laws to protect wildlife and plant life. The exploitation of natural resources would be carefully regulated. [...] It would be the Government of Tibet's goal to transform Tibet into our planet's largest natural preserve.

A regional peace conference should be called to ensure that Tibet becomes a genuine sanctuary of peace through demilitarization. Until such a peace conference can be convened and demilitarization and neutralization achieved, China could have the right to maintain a restricted number of military installations in Tibet. These must be solely for defense purposes.⁵⁰⁵

Dalai Lama betonar i samma tal att han inser att många tibetaner kommer att bli besvikna över att han inte längre kräver självständighet, utan snarare autonomi under Kinas styre, men säger att han anser denna lösning på konflikten vara den enda realistiska. Han lämnar dock den avgörande makten till tibetanerna själva, och understryker att beslutet i sista hand måste tas av det tibetanska folket som har den slutgiltiga demokratiska makten.

I talet den 10 mars 2005⁵⁰⁶ har emellertid detta sista påpekande ersatts av ett betydligt mer auktoritärt uttalande. Han säger, riktad till tibetaner likväl som de kinesiska myndigheterna:

... as long as I am responsible for the affairs of Tibet we will be fully committed to the Middle Way approach of not seeking independence for Tibet and are willing to remain within the People's Republic of China.

Detta uttalande är i sig inte särskilt anmärkningsvärt med tanke på att denna politiska linje varit mer eller mindre uttalad de senaste 15 åren. Vad som upprört den tibetanska befolkningen är fortsättningen, där han konstaterar att detta är till gagn för det tibetanska folket.

I am convinced that in the long run such an approach is of benefit to the Tibetan people for their material progress. It is encouraging that there is support from various parts of the world for this approach as being reasonable, realistic and of mutual benefit to the Chinese and Tibetans.

Om man ser närmare på de uttalanden Dalai Lama gör, finner man en parallell till det system, *mchod-yon*, som tidigare anses ha utmärkt relationen mellan Tibet och Kina. Detta system som trädde i kraft under 1200-talet var en form av kompromiss, där Tibet inför mongolerna gav upp sitt territorium för att undkomma det öde andra nationer drabbats av.

Shakabpa beskriver systemet under den tidiga perioden i positiva ordalag:

⁵⁰⁵ *Strasbourg Proposal* (1998). Min emfas.

⁵⁰⁶ *The Statement of His Holiness the Dalai Lama on the 46th Anniversary of the Tibetan National Uprising Day*. Se Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 2005.

It is said that the lama-patron relationship between the Mongol Khan and the Tibetan lama [Phagspa] was like the 'sun and moon in the sky'.⁵⁰⁷

Shakabpa skiljer mellan relationen mellan en herre och hans undersåte och betonar att relationen benämnd *mchod-yon* är:

an example of the unique Central Asian concept of the patron-lama relationship, in which the temporal support of the lay power is given in return for the spiritual support of the religious power.⁵⁰⁸

Denna relation ansågs avslutad i samband med att Ch'ingdynastin störtades 1911.

På engelska översätter man vanligtvis begreppet *mchod-yon* med "patron-priest", vilket i viss mån kan sägas sammanfatta innebörden i detta begrepp. Prästen eller laman erbjuder sina religiösa tjänster i utbyte mot ett världsligt beskydd. *Patron* skulle i detta fall kunna översättas med beskyddare eller gynnare. För enkelhets skull och för att det inte finns några givna översättningar till svenska, kommer jag att använda mig av den tibetanska termen, dvs. *mchod-yon*.⁵⁰⁹

Detta system beskriver Warren Smith på följande vis:

The *Cho-Yon*, as elaborated by Phagspa, was a theory of universal empire of both secular and spiritual realms. The secular and the spiritual were regarded as equal in importance; the secular ruler was required to guarantee peace to his subjects so that they might be able to devote themselves to religion. As the secular and spiritual realms were equal, so were the rulers of each. The head of state and the head of religion were equally necessary for the ultimate salvation of humanity. Without peace provided by the secular ruler, humanity would not have the opportunity to seek religion; without the leader of religion, there would be no path to salvation.⁵¹⁰

Som synes är dessa beskrivningar av idealiserad karaktär, och frågan är om detta system överhuvudtaget existerat i denna form. Men oavsett detta blir det belysande att betrakta Dalai Lamas uttalande utifrån föreställningen om *mchod-yon*. Han betonar att det materiellt sett är bäst för det tibetanska folket att tillhöra moderlandet Kina. Han betonar likaså att hans uppgift främst är att prioritera religionens överlevnad och den andliga utvecklingen. Implicit inte enbart för det tibetanska folket, utan för världen som helhet.

My primary concern is the survival and preservation of Tibet's unique spiritual heritage, which is based on compassion and non-violence. And I believe it is worthwhile and beneficial to preserve this heritage since it continues to remain relevant in our present-day world.⁵¹¹

⁵⁰⁷ Shakabpa 1967: 67. Se även 1967: 94. Uttrycket "som solen och månen i skyn" är ett citat från den 5:e Dalai Lama. Se även van Walt 1987: 5.

⁵⁰⁸ Shakabpa 1967: 71.

⁵⁰⁹ *mChod* uttalas chö, men även om roten och uttalet är detsamma som i *chos*, religion, är det inte samma innebörd i termerna. Smith (1997: 88) använder sig bara av chö, som han översätter med religion, men utan en transkription vilket innebär att konnotationerna kan bli missvisande. För att undvika detta använder jag mig således av *mchod*.

Yon översätts vanligen med gåva given i utbyte mot religiösa tjänster, med innebörden återbetalning. Det kan även betyda betalning generellt sett, eller lön, belöning. *mChod* kan översättas med exempelvis tillbedjan, religiös service, ceremoni eller puja. *Yon-mchod* kan även betyda lärare och lärjunge eller välgörare/donator och mottagare. Se www.nitartha.org för varierande översättningar av termen, samt Das (2000/1902: 1147f) som översätter *yon* med gåva given till en präst i utbyte mot religiösa tjänster. Enligt Nitartha verkan ordföljden, dvs. *mchod-yon* eller *yon-mchod* inte innebära någon skillnad i innebörd vad det gäller betydelsen av relationen mellan "präst och beskyddare". I det material jag har utgått ifrån varierar ordföljden.

⁵¹⁰ Smith 1997: 95. Se även van Walt 1987: 120; 123.

⁵¹¹ *Statement of His Holiness the Dalai Lama on the 40th Anniversary of Tibetan National Uprising Day, March 10, 1999*. s. 4. Se Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1999.

Juristen van Walt konstaterade 1987 att den tibetanska exilregeringen hade tre alternativ för det framtida styret av Tibet. Dessa alternativ var (1) krav på självständighet; (2) "Free Association"; (3) "ett land, två system". Av dessa tre alternativ skriver han är naturligtvis det första det mest önskvärda, det andra möjligt medan det tredje skulle förkastas av de flesta tibetaner då det innebär ett accepterande av Tibet som en del av Kina. Under 1980-talet, liksom i *Strasbourg Proposal* från 1998, lades det fram ett förslag som innebar att de skulle ha en status av "free association" till Kina. Detta innebär emellertid ett frivilligt avtal som kan brytas genom folkets demokratiska mandat, och följaktligen inget Kina accepterade. Detta förslag anser van Walt ligger i linje med den relation som benämns *mchod-yon*, i dess mer positiva eller kanske idealiserade framtoning, dvs. som en relation mellan två likar.⁵¹² Inledningsvis tog jag upp det förslag som 2004 avslogs av Kina, dvs. "ett land, två system", som är det minst fördelaktiga för det tibetanska folket. Även detta alternativ är således provat och förkastat.

I perioder har *mchod-yon* relationen varit av en mer ojämlig karaktär. Under slutet av 1700-talet exempelvis, innebar det att Kejsarens representanter hade ett stort inflytande över Tibet's styrelseskick, och även att Tibets relationer med omvärlden kontrollerades av dessa.⁵¹³ I de perioder Tibet varit under starka ledare har relationen varit av mer formell karaktär. Det förslag som Dalai Lama nu presenterat innebär emellertid en återgång till *mchod-yon* relationen då den var som mest påtaglig och ofördelaktig för Tibet. Det finns en viktig aspekt i detta sammanhang som berör Tibets internationella status. Så länge det finns en tibetansk exilregering motsätter de sig Kinas ockupation av landet, och bibehåller sin status som den rättmätiga regeringen. Även om exilregeringen inte är accepterad av det internationella samfundet, finns det juridiska möjligheter att hävda deras rätt. Den dag de ger upp denna rätt, förlorar de även sin legitimitet, och Kinas position blir berättigad. I praktiken innebär det att så länge de vidmakthåller sin kamp för *rangzen* (självständighet), äger de rätten att kräva den.⁵¹⁴

Denna form av återupprättande av *mchod-yon*-relationen hade inte varit så anmärkningsvärd i sig om det inte varit så att konsekvenserna blir att den demokratiska reform och kamp för en nationalstat som i exil vuxit sig stark därigenom underordnas den tibetanska religionens överlevnad. Det må så vara att Dalai Lama och CTA talar om den tibetanska kulturen, men det är i praktiken den tibetanska buddhismen som kommit att avgöra vilka kulturella drag som anses vara värda att bevara. Denna buddhism är vidare en direkt avspeglning av de allt mer "globala" värderingar som omhuldas i det internationella samfundet och som betonar exempelvis miljömedvetenhet, jämställdhet mellan könen och icke-våld.

Latent finns en motsättning mellan den föreställda religiösa gemenskapen och den föreställda nationella gemenskapen. Som jag tidigare har betonat fanns och finns det andra religiösa tillhörigheter än den buddhistiska inom Tibets forna gränser. Den tibetanska buddhismen har dock kommit att bli själva den etablerade kärnan i nationens unika

I den kopia av talet på engelska som jag fick av en bokhandlare i McLeod Ganj hade han strukit under följande meningar: "I do not seek independence for Tibet; I sincerely believe that my "Middle Way Approach will contribute to stability and unity of the People's Republic of China and secure the right for the Tibetan people to live in freedom, peace, and dignity. A just and fair solution to the issue of Tibet will enable me to give full assurance that I will use my moral authority to persuade the Tibetans not to seek separation".

⁵¹² van Walt 1987: 198ff.

⁵¹³ van Walt 1987: 125f. van Walt skriver att "Manchu-Tibetan relations in the eighteenth century, while formally and solely based on the Chö-Yön relationship, included features primarily characteristic of protectorate arrangements – though they were often conceived in terms of tributary relations by the Qing court" (van Walt 1987: 127).

⁵¹⁴ Se van Walt 1987, kapitel 10.

karaktär. Samtidigt innebär det, i det tibetanska exemplet, att den religiösa gemenskapen alltid betraktas som mer betydelsefull än den nationella – det buddhistiska budskapet är således också till gagn för världen i stort, inte enbart till gagn för det tibetanska folket. Om man väljer, som tibetan, att sätta den nationella gemenskapen över den religiösa, bortser man från det primära i den religiösa tillhörigheten. Den religiösa gemenskapen är således större än och i viss mån mer angelägen än den nationella, vilket medför att ett anammande av en nationalistisk agenda innebär, direkt eller indirekt, ett förkastande av den gemenskap som proklamerats i exil. Likaså tycks den samtida offentliga religiösa diskursen nästan med nödvändighet utesluta nationalstatens betydelse.

De diskussioner som förs bland den yngre generationen om självständighetens vara eller inte vara, visar som regel att ungdomarna är negativt inställda till den betoning som ges de religiösa grundvalarna på bekostnad av en delvis sekulariserad nationalism. Nu menar jag inte att ungdomarnas nationalistiska strävanden inte skulle innefatta buddhistiska värderingar, utan enbart att nationalismen präglas av internationella juridiska överväganden och etniska rättigheter, snarare än behovet av att bevara ett religiöst kulturarv.

Tenzin Tsundue, en ung skribent och aktivist för ett fritt Tibet, sammanfattar vad som kan betecknas som den yngre generationens dilemma:

As a kid growing up in school, the Elders gave us the most wonderful dream – a dream called ‘Free Tibet’, a country of our own, the country our elders lost to the Chinese and we have to quickly grow up and reclaim. There was so much patriotism in our education, whether it was about the national flag, our leader His Holiness, or study of Tibetan history and politics. Today we are grown up and ready to fight for that dream, but the rules have changed. There is no longer that freedom to fight for. The goal post has moved, and we are left with no role to play. Now we can’t even do a protest rally; elders charge us of disloyalty with the Exile Government’s request to keep calm.⁵¹⁵

Oavsett Dalai Lamas betydelse som ”gud och kung” är hans förslag – oberoende av om dessa föranletts av ett mer ”upplyst” sinne – inte aktuella för den yngre generationen. Oftast väljer de emellertid att inte öppet motarbeta honom. Denna diskrepans kommer till uttryck under *Uprising Day* då åhörarna under respektfull tystnad lyssnar på sin ledare och hans förklaring till varför de inte kan begära självständighet, för att därefter – gammal som ung, munkar såväl som lekmän – manifesterar sin önskan och sitt krav på självständighet, *rangzen*.⁵¹⁶

Uprising Day

Den 10 mars varje år firas *Uprising Day* av tibetaner världen över i åminnelse av det tibetanska folkets uppror mot den kinesiska ockupationsmakten i Tibet. Manifestationen äger rum på varierande vis i olika delar av världen på grund av politiska omständigheter, demografiska förhållanden eller beroende av allmänhetens intresse.⁵¹⁷

⁵¹⁵ Tsundue 2004.

⁵¹⁶ Bokstavligen ”self power”, konventionellt översatt som självständighet i politisk mening (se Nowak 1984: 4).

⁵¹⁷ Även i Tibet firas *Uprising Day* om än med betydligt högre insatser. Händelserna den 10 mars 1959 hade sitt centrum utanför Dalai Lamas sommarresidens Norbulinka (beläget ca 3 kilometer utanför Lhasa). Detta residens har dock inte samma symboliska och religiösa betydelse, som Potala och templet Jokhang i centrala Lhasa. Jokhang är en stark symbol för den tibetanska buddhismen, och det är där man väljer att uppmärksamma dagen. Det kan av förståeliga skäl inte genomföras någon större och organiserad manifestation i Lhasa. Däremot samlas huvudsakligen munkar och nunnor och sjunger traditionella tibetanska sånger eller ropar slagord (vilket inte sällan resulterar i

I McLeod Ganj inleds dagen med att man beger sig till templet, *Tsuglag Khang* (den exiltibetanska motsvarigheten till *Jokhang* i Lhasa) som ligger i anknytning till Dalai Lamas bostad. På vägen dit kan man införskaffa sig pannband med texten "Free Tibet", *Rangzen*, eller "Tibet 1949-99"⁵¹⁸ (eller vilket år det nu än är) samt köpa allt från tibetanska flaggor till vykort med vyer över Tibet. Väl inne på tempelgården (efter en ganska omfattande säkerhetskontroll) blir spänningen allt mer påtaglig ju närmare man kommer tiden för Dalai Lamas tal. Glädjen är stor då deras ledare visar sig och man lyssnar under relativ tystnad på hans tal. Som avslutning sjunger man den tibetanska nationalsången och *Mimang lang lu* – "anthem of the uprising". *Mimang lang lu* betyder ungefär "folket reser sig upp", dvs. gör uppror. *Mimang*, folket, är för övrigt även namnet på den nationalistiska motståndsrörelse som verkade i Lhasa vid tiden för upproret 1959.⁵¹⁹ Därefter inleds demonstrationståget som sakta beger sig mot lägre Dharamsala. Även om munkarna inledde demonstrationståget då jag var där, blandades snart munkar, nunnor, lekmän och västerlänningar i en salig röra. Banderoller vajar med alla möjliga slagord och uppmaningar. 1999 var ett av budskapen till Indien "Remember 1962", en hänvisning till Kinas brott mot ett avtal länderna emellan och landets svekfullhet. Ett annat budskap riktade sig till den övriga världen: "Freedom for Tibet is Peace for [the] World". Allteftersom massorna (1999 var det ca 5000 som deltog) når nedre Dharamsala samlas man i grupper och fortsätter att ropa slagord, hålla tal m.m. Kvällen fortsätter med att man umgås ute på gatorna, äter och dricker.⁵²⁰ Många tibetaner klär sig även i *chu pa*, den traditionella tibetanska klädedräkten. Det mest talande vid denna åminnelse är att det varken är Dalai Lamas eller exilregeringens åsikter om framtiden som kommer till uttryck.

Regeringens representanter är i sitt tal från 10 mars, 2005 måna om att framhålla att de genom det demokratiska mandatet talar för det tibetanska folket, både i och utanför Tibet.⁵²¹ De framhåller att orsaken till att de inte lyckats i tidigare försök till förhandling med Kina, har varit deras egen ovilja till eftergifter. De betonar att de inte tänker upprepa detta misstag. Likaledes betonas att Dalai Lamas uttalande går i linje med den politik som förts de senaste 20 åren och således inte utgör något "nytt". Det är uppenbart att de genom detta senare uttalande försöker mildra eventuell kritik genom att påpeka att det är en politik som varit gällande under tämligen lång tid, och följaktligen inget att bli upprörd över nu. De riktar sig även till de organisationer, exempelvis *Tibetan Youth Congress*, som inte anser att "medelvägen" utgör den väg det tibetanska folket bör vandra.

fängelsestraff), eller bara går runt Jokhang i en symbolisk uppvisning av sin religiösa och kulturella tillhörighet. Innebörden i denna uppvisning är klar för de kinesiska soldaterna som själva tvingas använda symbolspråk – då de patrullerar runt Jokhang får de inte gå medsols, utan enbart motsols (Barnett 1994: 248. Kerr 1997: 26). Kineserna har intressant nog valt att förlägga sin jubileumsdag för införandet av vad de kallar sina "demokratiska reformer" 1959, just till den 10 mars. Detta trots att Lhasa var i uppror och reformerna som sådana inte tog sin början förrän under hösten samma år, dvs. nästan 6 månader senare. De har likaså valt att förlägga sitt firande den 10 mars till Norbulinka där man håller tal som prisar år av "lyckade reformer" (Barnett 1994).

⁵¹⁸ 1949 var det år då kineserna påbörjade sin ockupation av Tibet, så även om den 10 mars syftar till 1959, så är det ockupationen som sådan man demonstrerar mot.

⁵¹⁹ Se Norbu J. 1994: 187.

⁵²⁰ *Uprising Day* som den firas idag i Dharamsala, skiljer sig mycket från hur den firades 1977, då det verkar ha varit en mer stillsam manifestation utan åskådare. Det finns inte samma behov i Dharamsala, skrev Nowak på 80-talet, "for spontaneous outpourings of enthusiasm, nationalistic fervor, and strongly proclaimed ethnic self-definition. The physical presence of the Dalai Lama makes this location, like Lhasa in the past, a 'holy city,' which of and by itself implies charismatic leadership. Finally, the permanent residents... are almost exclusively Tibetans.... [and] there is no sufficient foil or ethnic "other" to call forth a deliberately staged affirmation of Tibetan 'self'" (Nowak 1984: 154).

⁵²¹ "The Statement of the Kashag on the 46th Anniversary of the Tibetan National Uprising Day" 2005.

Regeringsrepresentanterna hävdar i ett uttalande både vikten av den demokrati de försöker bygga upp *och* att alla borde följa den väg de, exilregeringen och Dalai Lama, valt.

In a democratic society, there can be, and should be, many different ideologies and approaches. Moreover, the freedom to vigorously promote one's ideological leanings and approaches among the general public by the means of the dissemination of information, appealing and advising them, etc. is the fundamental benefit of a democracy. Therefore the Tibetan administration would like to once again appeal to all of you to support the Middle Way policy and work towards creating an atmosphere conducive for dialogue. We will very soon make a similar appeal to the Tibetan NGOs and the Tibet Support Groups, both verbally and in writing. In short, you are well aware that since we are at the moment committed to the Middle Way policy for resolving the Tibetan issue through non-violence as the only means to achieve that, the Kashag strongly appeals to all concerned that when we initiate any activity for the cause of Tibet, it is very important that our actions do not go against the very policy and approach we are committed to.⁵²²

Det är den enade fronten som betonas än en gång, och man uppskattar inte att det finns grupperingar inom det exiltibetanska samhället som strävar åt ett annat håll, eller vill använda sig av andra metoder. De exiltibetanska ungdomarna verkar emellertid generellt sett sympatisera mer med organisationen *Tibetan Youth Congress* än sin regering.

RANGZEN

Young Tibetans in Tibet will never wish to return to the old forms of society. Although their notions and ideals of a future Tibetan nation are certainly more strongly influenced by a society drawn up along socialist lines, there is agreement on the need to work together in democratic competition seeking the best solution for the society of a future, independent Tibet. An important task will be the secularization of political life.⁵²³

Statsvetaren Rebecca French anser att en drivande kraft bakom förändringarna i synen på auktoritet i exil, och utvecklingen av ett demokratiskt system, har varit *Tibetan Youth Congress* (TYC) och dess ständiga ifrågasättande av den exiltibetanska administrationen.⁵²⁴ En av de faktorer som utmärker TYC är dess insisterande på att sekularisera politiken. Därmed inte sagt att TYC inte betonar buddhistiska värderingar i uppbyggandet av en modern nationalstat, utan enbart att man i ett slags modernitetens anda önskar separera de två sfärerna. Det är inte ovanligt att ett av modernitetens främsta kännetecken just betraktas som separationen mellan religiösa och sekulära institutioner, där exempelvis acceptans av politiskt auktoritet inte baseras på religiös status.⁵²⁵ Även om man kan ifrågasätta denna till synes självklara och givna uppdelning i religiösa och sekulära auktoriteter, är det ofta så att de som strävar efter en modern demokratisk utveckling betonar just denna separation som en förutsättning. Folkets vilja är emellertid ofta beroende av den auktoritet vissa religiösa ledare besitter. Det finns ett tämligen stort antal exiltibetaner som definitivt inte är beredda att förkasta denna religiösa auktoritet, och fortsätter att betrakta religiösa företrädare som

⁵²² "The Statement of the Kashag on the 46th Anniversary of the Tibetan National Uprising Day" 2005.

⁵²³ Tenley 1989: 45.

⁵²⁴ French 1991: 194f.

⁵²⁵ Tanabe och Keyes 2002: 7f.

exempelvis Samdhong Rinpoche som de mest lämpade att avgöra Tibets framtid. Även om det finns starka krafter som motsätter sig den medelväg som Dalai Lama förespråkar, är de flesta beredda att följa hans råd så länge han finns bland dem, då han anses ”veta bättre” än ”vanliga” människor; genom sin religiösa auktoritet är han av många betrodde att bättre kunna hantera en osäker framtid. Hos den mer politiskt perifera gruppen av ungdomar jag mött i Dharamsala fanns det en benägenhet att betrakta sin situation utifrån egna tillkortakommanden. De direktiv som kom uppifrån, från CTA, togs på ganska stort allvar och det fanns en önskan att så länge Dalai Lama finns bland dem, leva efter hans önskemål. Detta gäller emellertid inte TYC som öppet motsätter sig hans medelväg. Deras medlemsantal har också ökat dramatiskt under de senaste åren, vilket kan tala för att deras policy vinner allt starkare gehör.

TYC grundades 1970 och är den största och mest aktiva NGO:n i exil med ett medlemsantal på cirka 30 000. Organisationen har som sitt främsta mål att verka för ett självständigt Tibet. Antropologen Margaret Nowak kallar deras tidning *Rangzen*, som utkommer kvartalsvis både på tibetanska och engelska, för ”militant”,⁵²⁶ vilket med största sannolikhet är beroende av att TYC förespråkar fullständig självständighet, *rangzen*, för hela Tibet, oavsett metoder och i strid med Dalai Lamas medelväg. Även om man som medlem förbinder sig att tjäna sitt land och dess folk under Dalai Lamas vägledning ingår det även att man förbinder sig att kämpa för Tibets fullständiga självständighet ”even at the cost of one’s life”. Det finns bland ungdomarna en betydligt mer öppen attityd gentemot våld som en politisk utväg, även om denna inte kommit att användas i exil. När Tsering talade om det som den sista, men nu nästintill nödvändiga utvägen, kan det jämföras med andra aktivisters åsikter. Dicky Y. Tenley, tillhörande TYC, uttrycker samma åsikt – med samma politiska motivering som Tsering – i en artikel från 1991, där hon påpekar att det är tragiskt att uppmärksamheten alltid riktas mot våld snarare än handlingar som utförs i det tysta och genom fredliga medel. Därför är det inte förvånande, fortsätter Tenley, att allt fler tibetaner önskar ta till kraftfullare medel i sin kamp. Hon avslutar med att konstatera:

For us, the struggle against the Chinese presence has long since become a struggle for survival. For too long have we indulged in the illusion that the suffering and injustice that have befallen our people would suffice to awaken genuine concern and international solidarity. Time presses, and we are no longer willing to wait; we will make use of all methods at our disposal.⁵²⁷

Just upplevelsen av att deras tid håller på att rinna ut är beroende av att de inte anser att de kan överleva som ett folk i exil. Även om man anser att den judiska diasporan kan fungera som ett föredöme, så anses exiltibetanernas relativa fåtal omöjliggöra en längre tids diaspora. Frågan om den tibetanska kulturens överlevnad överskuggas här av frågan om det tibetanska folkets faktiska överlevnad. Om ytterligare generationer växer upp i exil kommer de att förlora sin tillhörighet, de är ju så få, både i Tibet och i exil. Förr eller senare kommer exilregeringens försök att hålla dem samman i bosättningar att misslyckas, varpå framtida generationer kommer att göra andra länder till sina hem och därmed förlora sitt språk och sin kulturella tillhörighet. De kan därför inte längre vända andra kinden till. Deras oro beror i hög utsträckning på att många av de ungdomar som inte har familj i exil, faktiskt söker sig till utlandet.⁵²⁸

⁵²⁶ Nowak 1984: 32.

⁵²⁷ Tenley 1989: 46.

⁵²⁸ Ett exempel på hur en del unga tibetaners brokiga bakgrund ser ut: Dawa (numera knappt 30) är född i Bhutan av tibetanska föräldrar som flydde Tibet i samband med upproret. Han var bosatt i Dharamsala efter att under ett par år verkat inom den indiska armén. Numera är han gift med en västerländsk kvinna och bosatt i hennes hemland. Han har idag ingen direkt kontakt med andra tibetaner.

Sedan 10 mars 2005 har även TYC blivit tydligare i sin protest mot Dalai Lama. I samband med de protester som genomfördes vid Kinas premiärminister Wen Jiabaos besök i Indien april 2005, säger TYCs vice-president att syftet med protesten var "to send a clear message to the Dalai Lama and his government-in-exile that the younger generation is not pleased with the Tibet policy being pursued by him". Han fortsätter med att säga att "Tibetan youth living in exile will continue to struggle for independence of Tibet, instead of accepting the more diluted middle way approach of the Dalai Lama".⁵²⁹

TYC anordnar ofta demonstrationer och olika protestaktiviteter. Vid en av dessa kom en man genom att offra sitt liv att skapa en viktig förebild för den unga generationen.

Frihetens Flamma: Thupten Ngodup

Mr. Thupten Ngodup la, You became the great soul of Snow Land when you left this world. You dedicated and offered your precious life for us and our future generations resolutely! Your devotion is deeper than the Indian Ocean and your courage is higher than the Mount Everest. Your autobiography becomes the everlasting tablet throughout our future generations and it is inscribed in our history until end of cyclic existence. Your great reputation spreads throughout this world victoriously! Your huge flame made my cold heart warm, I am so proud of you. There are about 100,000 refugees in exile, but [I] don't know anyone except you! I would like to salute and pay my homage and hono[u]r to you for sacrifice your precious life for the cause of snow Land. When I recall the voice of "Long Live His Holiness and Free Tibet" through the huge flame, my eyes fill with tears!!!⁵³⁰

Natten mellan den 28:e och 29:e april 1998 avled Thupten Ngodup – Frihetens flamma⁵³¹ – av de omfattande brännskador han ådrog sig genom att tända eld på sin egen kropp. Hans död har idag kommit att bli en stark symbol för tibetanernas beredskap att osjälviskt offra sig själva i en kamp som inte längre självklart kan föras genom icke-våld.

Thupten Ngodup föddes 1938 i Tibet⁵³² och levde som munk (klostret Tashilunpo) då han växte upp i landet. 1959 flydde han till Indien och arbetade som så många andra tibetanska flyktingar inledningsvis med vägarbete. 1963 tog han värvning i den tibetanska avdelningen av den indiska armén⁵³³ där han stannade till 1986. Han flyttade till Dharamsala 1988 där han till en början arbetade för ett kloster som herde och kock. I april 1996 började han arbeta för den tibetanska exilregeringens säkerhetsavdelning men sa upp sig redan i december 1996 för att kunna delta i en fredsmarch till Tibet (som fick avbrytas). *Tibetan Bulletin* skriver att han brukat säga att "We have His Holiness the Dalai Lama. What more do we need?" De beskriver honom som en tystlåten man, "a hard worker and a great patriot", och i det stora hela är redogörelsen för hans liv en beskrivning av det

⁵²⁹ *Youth signal to Dalai Lama* 2005.

⁵³⁰ Lhaksam 1999: 4.

⁵³¹ Thupten Ngodup nämns i TYCs 10 mars-tal 2000 som en av de sista som offrat sitt liv i exil och hans offer betraktas som "Flames of Freedom". Norbu, Tsetan (2000).

⁵³² Thupten var 60 år då han dog enligt *Tibetan Bulletin*, medan han enligt övrig nyhetsbevakning var 50 år. *Tibetan Bulletin* Vol. 2(2), mars-april 1998: 12.

⁵³³ Denna tibetanska avdelning av den indiska armén sägs vara relativt stor och används främst vid gränsbevakningar/strider i de norra delarna av Indien, det vill säga i områden som kräver att man vistas på höga höjder eller i besvärliga trakter. Det är inte ovanligt att tibetanska ungdomar ansluter sig till armén då den tillhör ett av de få alternativen till försörjning för dem utan utbildning. Tydligt ska det ha dött en del tibetaner de senaste åren under striderna i Kashmir, men dessa uppgifter har jag inte kunnat få bekräftade. Jmf. WTN News 20010805.

ordinära och undanskymda, av det som går obemärkt förbi. Genom händelserna i Delhi våren 1998 har emellertid hans död fått stor betydelse.

Den 10 mars 1998 startade en hungerstrejk i New Delhi i regi av TYC. Hungerstrejken var ämnad att fortgå tills dess deltagarnas krav blev hörda – vilket de egentligen inte förväntade sig – eller tills dess deltagarna dog, då en ny grupp skulle ta vid. Dagarna innan hade Thupten Ngodup bett en vän i Dharamsala (där han befann sig för Dalai Lamas undervisning) att möta honom på TYC:s kontor. Han berättade att han beslutat sig för att anmäla sig till hungerstrejken och motiverade sitt beslut med att han inte såg några alternativ; han ansåg att han slösade bort sitt liv. Innan han åkte till Delhi lämnade Ngodup nycklarna till sitt hus, med anvisningen att huset skulle doneras till klostret medan allt övrigt av värde skulle lämnas till TYC.

Thupten Ngodup tillhörde den andra gruppen av strejkande som skulle ta vid efter de första sex. I en intervju i Delhi säger Thupten följande angående sitt beslut att delta i strejken:

”Q: Why are you participating in this hunger strike?”

A: I decided to participate in this hunger strike because being a Tibetan we all have a responsibility towards our country’s freedom struggle. This is the least I can do for my country and its people to whom I owe a lot.

Q: Aren’t you afraid to die?

A: Not at all, instead I feel happy. It is for the Tibetan cause. Our religion and culture have been wiped out totally. Countless of our people have been killed. We have been forced into an exile life. Now, it is nearing forty years since Tibet was occupied by China and since our people back home have been suffering worst kinds of repression. During all this time, H.H. the Dalai Lama through his non-violent middle-way approach has tried his best to negotiate with the Chinese but with no result. During all this time, we Tibetans have been carrying out various activities to urge the international community to urge China to negotiate with us, but to no avail. So, it is becoming urgent that we manifest our frustration in real action.

Q: Any message for the Tibetan people?

A: I appreciate the Tibetan Youth Congress for organizing this hunger-strike unto death. I admire the six hunger-strikers and all those Tibetans back in Tibet. I am happy and at the same time proud in getting the opportunity to be one of the hunger-strikers in the second batch and I have no regrets. In future, I hope that the Tibetans will continue to take part in activities like this. I have full faith in the Middle-Way Approach of His Holiness the Dalai Lama and it is very important for all Tibetans to think this way”⁵³⁴

I likhet med vad jag tog upp i beskrivningen av 10 mars, *Uprising Day*, finns det en intressant och uppenbar motsägelse i Thupten Ngodups acceptans å ena sidan av Dalai Lamas så kallade medelväg, som inte leder till fullständig frihet för den tibetanska nationen, och å andra sidan, i detta fall, ett mycket kraftigt uttryck för det motsatta.

Då hungerstrejken varat i ca sju veckor väntades en kinesisk general till Delhi.⁵³⁵ Timmarna innan General Fu, PLAs (People’s Liberation Army) överbefälhavare, anlände

⁵³⁴ Utdrag från intervju med Voice of Tibet, publicerad i *Tibetan Bulletin* Vol. 2 (2) mars-april 1998.

⁵³⁵ Även om en del skribenter tydligt sammankopplar de följande händelserna med detta besök, finns det naturligtvis de som lite försiktigare säger att det inte finns något som klart och tydligt som säger att de orsakades av general Fus visit. Se Tsering 1998; Bapa Rao 1998; Raj 1998. Denna händelse kan jämföras med vad som inträffade i januari 2001, då tre tibetaner blev skadade, varav två skjutna,

förde den indiska polisen med våld bort tre av de hungerstrejkande tibetanerna. Tidigt dagen därpå, måndagen den 27 april, återvände polisen för att hämta de andra tre. I samband med det bråk som uppstod mellan de närvarande tibetanerna och den indiska polisen lär Ngodup ha skrikit ”Free Tibet”, hållt bensin över sig och tänt på. Natten mellan tisdagen och onsdagen, 28:e och 29:e april 1998, avled han av sina skador, enligt uppgifter reciterande mantrat *Om Mani Padme Hum*.

Bilden av den brinnande mannen – en videoupptagning visar händelsen med plågsam tydlighet – var under åren 2000-2001 en av de mest förekommande i exilsamhället, och verkade både fungera som en uppmaning och som en bekräftelse inför tibetanerna själva att de ännu inte hade gett upp. Även om Thupten Ngodups biografi är nästintill intetsägande har hans död gjort honom till en hjälte, och gett nytt liv åt den debatt som förekommer internt angående för och emot våldsamt motstånd. Respekten för hans offer är stor bland ungdomarna som betraktar Thupten Ngodup som en realistisk förebild, en möjlighet.

Freedom
Freedom, is what I wanted to sing around the world,
Freedom, is what everyone needed;
Now get up on your own feet;
And stamped ahead for freedom.
Freedom, is what the six Tibetans profile is showing⁵³⁶,
Freedom, is what they appear to the world.
Showing the way of freedom;
Spreading the message of love;
let each voice be heard on U.N.O. door⁵³⁷
Sing for freedom in the world,
Cause no one is gonna give you freedom.
Once the RASTA MAN (Bob Marley) said,
“When I am dreaming
this is what I see
A world where people can be free
They can’t tell me how should I live,
Cause No one got that right
I had choosen the way of freedom,
which starts with peace &
End with freedom”⁵³⁸

Nyimas val

Nu vill jag inte ge intryck av att den yngre generationen exiltibetaner alla och envar på något vis strävar efter ett fritt Tibet; att samtliga valt en väg mot nationell frihet, mot *rangzen*. Nyima är ett gott exempel på en ung man vars strävan mer står i samklang med exilregeringens linje.

av den indiska polisen i Delhi då ”slaktaren från Tien an man”, Li Peng, besökte staden. WTN News 20010115.

⁵³⁶ De sex tibetanerna är de som deltog i samma hungerstrejk som Thupten Ngodup.

⁵³⁷ United Nation Organisations.

⁵³⁸ Denna text fick jag kopiera av Lobsang Tsering, 16 år gammal, under våren 1999. Som synes i texten är Bob Marley en stor källa till inspiration för den yngre generationen tibetaner uppvuxna i exil. Ett budskap om frihet och revolution, att stå upp för sin rätt till frihet har, inte förvånande, stor genomslagskraft.

Nyima hade i sena tonåren (han var 24 år då jag mötte honom) under flera år levt i Dharamsala, i långa perioder sysslolös. Liksom många andra ungdomar i Dharamsala bestod hans tillvaro av att röka och dricka öl, umgås med sina vänner och västerländska flickor.⁵³⁹ Nyima berättade hur han två år tidigare börjat ägna sig åt religiösa studier. ”Jag blev plötsligt rädd för att dö”, förklarade han, men fortsatte med att klargöra att den egentliga orsaken var dels karmiska influenser (som exempelvis då Dalai Lama kom fram till just honom när han gick i skola i Mussourie), och dels att han hade det tillräckligt bra för att kunna studera eftersom hans familj var förmögen. Till skillnad från många av sina tidigare vänner hade han således både möjlighet och stöd i sitt val, inte minst med tanke på att det fanns lamor i hans familj. Intresset för religion hade alltid funnits där även om det tagit honom lång tid att ”hitta tillbaka” till sin egen. Genom att arbeta som assistent till sin farbror, en lama, hade han kommit att inse att ett fritt Tibet inte var av vikt. Han ansåg numera att Tibet enbart var ett geografiskt territorium utan innebörd: ”Bara ett stycke land. Ytterligare något att hålla sig fast vid, något materiellt. Det är bara ett begär, när man fått det, vill man bara ha andra saker”.

Vad som blivit viktigt för honom var att följa Buddha dharma, att arbeta med sig själv och att hjälpa andra att nå insikt. Detta kunde han göra oberoende av geografisk uppehållsort. Att sträva efter *rangzen* blev i hans perspektiv bara ett bedrägeri, och inget av egentlig betydelse. I mötet med en del av sina gamla vänner blev diskussionerna upprörda då han uttryckte sitt ointresse både för Tibet som land och för sin identitet som tibetan. Hans identitet var snarast religiös, utan att för den skull vara knuten till hans etniska tillhörighet.

Han ansåg även att den anpassning som skett av den tibetanska buddhismen för att kunna nå ut till väst var positiv. Religionen till och med vann på detta möte: ”man blir tvungen att nå fram till kärnan”, oberoende av kultur. I diskussionerna om den tibetanska buddhismen gav han uttryck för åsikter som idag är tämligen vanliga inom den diskurs som råder inom den ”globala” buddhismen, där man söker nå ett slags ”egentlig” innebörd i läran. Man kan säga att man önskar rena buddhismen från dess kulturella präglning.

Nyima skulle kunna sägas tillhöra de som förespråkar ett slags *buddhadesa*, dvs. en nation vars gränser är religiösa. De som tillhör denna nation definieras utifrån religiös tillhörighet och strävan snarare än etniskt ursprung och geografisk hemort.

* * *

Dalai Lamas och CTAs strävan att skapa en fredens zon i Tibet – en form av reservat där det tibetanska folket kan leva enligt Buddhas lära – tycks överskugga det samtida predikamentet det tibetanska folket befinner sig i. Det är inte bara en fråga om en skiljelinje i diskussionen om ett självständigt Tibets vara eller icke-vara.

I kommande kapitel skildrar jag en del av de motsättningar som finns inom det exiltibetanska samhället, både i förhållande till de indier vars land de lever i, och mellan nyanlända och i exil födda och/eller uppvuxna tibetanska ungdomar.

⁵³⁹ Arbetslöshet och droger är ett vanligt fenomen bland den yngre generationen. Många är även föräldralösa eller så bor deras familj i andra delar av Indien eller Nepal. De utan familj är i praktiken lämnade åt att hanka sig fram bäst de kan.

VI TIBETANER

Det är under hungerstrejkens sista timme. I högtalarna hörs en mansröst recitera på tibetanska. Människor är trötta, antagligen både hungriga och törstiga, snart är det dock över. En del av de yngre männen vankar av och an, sätter sig, reser sig igen. Rastlösa. Jag sitter med Dorje och några av hans vänner på en avsats en bit utanför folksamlingen. Vi pratar om Tibet och hans släkt där. ”Om jag skulle komma till Tibet (Lhasa)” säger han med ett leende, ”skulle jag leta upp mina släktingar och...” han visar med kroppen hur de skulle omfamna varandra, skratta och gråta. Så blir han plötsligt stilla, allvarlig, ser ner i sitt knä och säger efter en stund ”men, jag skulle inte kunna se ut så här [beige shorts och blårutig skjorta], jag skulle få bära en *chu pa* [traditionell tibetansk klädedräkt]... du vet”, och fortsätter ”vi talar inte ens samma form av språk längre, vi som är uppvuxna och lever i exil”.

* * *

Det exiltibetanska samhället kan beskrivas som ett tämligen typiskt diasporasamhälle. Tibetanernas närvaro i Indien präglas även av en stark känsla av vad James Clifford benämner ”not-here to stay”.⁵⁴⁰ Det finns ett relativt starkt motstånd mot assimilering i värdlandet och en stark kollektiv och etnisk identitet, där språk, religion och andra tillkännagivna karakteristika kommit att definiera vad som utmärker det tibetanska folket i förhållande till sin omgivning. Där finns även en medvetenhet om förlust och en kollektiv historia av fysiska och psykiska umbäranden.

Thomas Hylland Eriksen ställer i *Rötter och fötter* frågan om hur det ”uppstår ett starkt ’vi’?”, och han besvarar den med följande:

Det hjälper att ha gemensamma erfarenheter, gemensamt språk och gemensam religion, men det räcker inte.

Det hjälper att ha samma anatomi, antingen vi talar om kön eller hudfärg, men det räcker inte heller.

Det hjälper att bo på samma ställe, men åter – det krävs mer.

Om man dessutom har ett gemensamt projekt, ett mål i framtiden där de andra gruppledarnas insats är väsentlig för att jag ska lyckas, hjälper det åtskilligt.

Och om man dessutom kan åberopa en gemensam fiende, en Annan som hotar med att omintetgöra planerna, då är allt tillrättalagt för en stark och solidarisk vi-känsla som varar så länge det är möjligt att frammana fienden, och så länge det är möjligt att hålla hoppets låga brinnande.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Clifford 1997: 255. Det finns en intressant dubbelydighet i ”inte-här för att stanna”. Dels kan det tolkas som att man ”inte är här för att stanna”, men även att man är ”inte-här, (men) för att stanna”.

⁵⁴¹ Eriksen 2004: 51.

För att ytterligare problematisera Eriksens fråga kan man påpeka att gemenskapen i sin tur är beroende av kontext. Det tibetanska folket har en stark "vi-känsla", men enbart då denna aktualiseras. I vardagslivet i Dharamsala sker detta vid yttre manifestationer av önskan om en gemensam framtid, exempelvis på *Uprising Day*. Den aktualiseras även vid mötet med människor som inte tillhör den tibetanska kulturen. Jag skulle emellertid vilja betona att denna gemenskap även kan vara av en formell karaktär, där man är mån om att inte låta omvärlden få alltför mycket kunskaper om de problem exilsamhället lider av. De flesta exiltibetanska ungdomar är politiskt medvetna även om deras politiska kunskaper eller formella utbildning ibland är ringa. Deras situation innebär till syvende och sist att de är uppvuxna i ett klimat av politisk medvetenhet. Även om ungdomarna oftast uttrycker att anledningen till att det är viktigt att dölja de problem som finns – däribland missbruk av alkohol och droger, hög arbetslöshet⁵⁴² och schismer inom samhället – är att de måste sköta sig för Dalai Lamas skull, finns även en allmän uppfattning om att det är av vikt att de bibehåller dessa "hemligheter" likaledes av politiska och ekonomiska skäl.

Det finns bland ungdomarna ett starkt motstånd mot integration i värdlandet. De flesta tibetaner är måna om att vidmakthålla sin flyktingstatus och sin etniska identitet. Även om det finns goda exempel på samarbete och vänskap mellan indier och tibetaner är relationerna mellan tibetanska och indiska ungdomar generellt sett inte vänskapliga, och det är få som umgås över de etniska gränserna. Inte heller förekommer i någon större omfattning giftermål mellan tibetaner och indier. De tibetaner jag diskuterat detta med förklarar det med att de kulturella skillnaderna är så stora. Förutom synen på kvinnan – där de anser att indiska kvinnor är "för hårt hållna" – inbegriper dessa skillnader att tibetaner inte anser att religionstillhörighet är av avgörande betydelse, medan det för indier anses kräva att brudparet tillhör samma religion. En ytterligare aspekt som berör de tibetanska männen och de indiska kvinnorna är att de inte möts. Indiska kvinnors kontakt med män utanför familjen varken uppmuntras eller accepteras. Det uppmuntras heller inte från tibetanskt håll att man gifter sig med andra än tibetaner (även om giftermål mellan västerlänningar och tibetaner verkar vara fullt accepterat).⁵⁴³ Giftermål mellan indier och tibetaner förekommer, men det är med tanke på att de under ett flertal årtionden levt i samma samhälle, relativt sällsynt.

Det förefaller osannolikt att en egentlig integration mellan de tibetanska flyktingarna och de indier vars samhälle de delar kommer att ske. Även om man bortser från aspekten att tibetanerna generellt sett inte önskar bli integrerade, utan strävar efter att en gång få återvända till Tibet, verkar de inte ha något större intresse för den indiska kulturen, utan anser sig stå närmare den västerländska. Att exempelvis arbeta bland enbart indier ansåg en ung tibetan vara fullständigt omöjligt, och sa upp sig från ett välbehövt arbete av denna anledning. Även indier har uttryckt sin frustration och ilska över den tibetanska befolkningen; bland annat ryktas det att de inte behöver betala vare sig för el eller vatten.

Det finns ett tämligen utbredd missnöje mellan dessa etniska grupperingar som inte sällan yttrar sig i grova slagsmål mellan ungdomar. Vid ett par tillfällen har dessa spänningar mellan tibetaner och indier även inneburit regelrätta upplöpp. Ett mord på en indier i Dharamsala 1994 ledde till plundring och förstörelse av tibetanska affärer, och indierna gav sig även på Gangchen Kyishong, området där den exiltibetanska administrationen huserar.⁵⁴⁴ Efter denna händelse påpekade Dalai Lama i ett uttalande att han ansåg det lämpligt att hans residens samt vissa exiltibetanska organisationer skulle

⁵⁴² Enbart 26 % av exiltibetanerna hade arbete 1998. Även om man räknar bort de som studerar, sköter hemmet eller lever i kloster är det en väldigt hög arbetslöshet bland exiltibetaner generellt sett. Se exilregeringens hemsida. URL: www.tibet.net/flash/2004/1004/121004.html

⁵⁴³ Jmf. Nowak 1984: 94f, som skriver att betoningen av endogami motiveras av att det tibetanska folket riskerar att försvinna med tanke på Kinas policy i Tibet.

⁵⁴⁴ WTN News 19940425; 19940430.

flyttas till en större ort, för att därigenom undvika de spänningar som uppkommer av att så många tibetaner och indier är bosatta på samma plats. Responsen kom snabbt och innebar att en delegation av både inhemska politiska ledare och de berörda indiska grupperingarna, samt handelsmän och andra aktiva inom turistnäringen bad Dalai Lama att inte lämna området.⁵⁴⁵ Motiven kan nog med största sannolikhet sägas vara ekonomiska; innan Dalai Lama bosatte sig i övre Dharamsala var den f.d. brittiska semesterorten på väg att bli ett minne blott. Idag är det en sprudlande liten stad där hotell och restauranger skjuter upp som svampar ur jorden. Ägarna till dessa nybyggen verkar i huvudsak vara indier.

I Manali, norra Indien, inträffade i juli 1999 en liknande händelse. En indisk pojkes död i en skärmytsling med en tibetansk pojke, ledde till omfattande skadegörelse i det tibetanska samhället. Enligt nyheterna blev 140 affärer som tillhörde tibetanska flyktingar förstörda och den tibetanska marknaden brändes ned till grunden. Till skillnad från i Dharamsala, där det verkar ha varit ett hundratal indier inblandade, var det här tal om en ”mobbb” bestående av tusentals lokala indier.⁵⁴⁶

Det är oundvikligt att det uppstår konflikter i ett samhälle som Dharamsala. De kanske allvarligaste upplevelserna av bristande kulturell samhörighet uppstår emellertid mellan de ”infödda” exiltibetanerna och de nyanlända från Tibet. Även i detta fall kan man märka att umgänget försiggår i mer homogena grupperingar; de som är uppvuxna i exempelvis Amdo och levtt en kortare tid i exil, söker sig till varandra. De nyanländas språk eller dialekt kan skilja sig åt från de exilföddas, deras engelska är ofta bristfällig och deras kunskaper i hindi är obefintliga. De har dessutom en annan kulturell bakgrund, varför deras förutsättningar i exil inte alltid är de bästa.

I crossed the Himalayan Mountains with 40 kilos of tsampa on my back. Before, I was a nomad in Amdo near Labrang and spent my days in the grasslands with my yaks and sheep. There are no westerns in Amdo and when I first arrived in Dharamsala I was happy to see so many here helping the Tibetan people. I was also happy because I got to meet H.H. the Dalai Lama and the Tibetan government paid for a bus to bring me here from Nepal. But now the days are like tears and the years a dark cave under the ocean. I have not seen my family in four years. My grandmother died last year and I just found out this last week. After I met H.H. the Dalai Lama I went to the Tibetan Transit School, near Norbulinka Institute. I only stayed for three months because one of my friends got sick from the water and died. There are no bathrooms there and the water we drink and wash our clothes and bodies in comes from a stream, or rather, whatever trickles down from the sewers of the Tibetan children's Village in the mountains high above. I learned from my teacher at Yong Ling School about Europe a long time ago and how the kings lived high above the people in castles and the poor were left in straw huts to starve. I think Dharamsala is like this now. The homes are made of tin at the Transit School and they get very cold in the winter. In my English class there were seventy-five students and when it rained I couldn't hear the teacher talking. Now I have been in McLeod Ganj for three years and I am very bored. I smoke so many cigarettes that sometimes it is the only memory of my day. I make western friends but they always leave. Some come back with stories of Thailand or places in India I have never heard of [...] I only go to Yong Ling School once a week because now we have no classroom or chalkboard. Even before we only had three classrooms and my class had to sit outside because there was no room. When it would get dark we would have to stop class and when it would rain we would sit under a tarp close to the wall. I get angry when I go to T.C.V.

⁵⁴⁵ *Tibetan Bulletin* maj-juni 1994: 11.

⁵⁴⁶ I ett öppet brev till WTN News (19990708) beskriver en ung tibetan händelserna såsom han uppfattat dem. Han poängterar att den pojke som var ursprunget till bekymren enbart var till hälften tibetan, och att hans vistelse vid en indisk skola inneburit att han hade indiska vänner. Dessa indiska vänner ska ha hjälpt honom att ge en annan tibetansk pojke – Tashi – stryk vid ett antal gånger. Det var Tashi som i beväpnat försvar mot sina plågoandar orsakade pojken död. Den mobbb som dagen efter samlade sig bestod enligt brevförfattaren mestadels av studenter, lokalbefolkning och några politiker.

[Tibetan Children's Village] and see the basketball courts and the track and buildings that my teacher says look like summer homes in aspen or Vail in Colorado, U.S.A. but i don't know where that is. Why can't their buildings be less nice and then the Tibetan Transit School could have bathrooms with good water and concrete houses. Then maybe my friend wouldn't have died. I got a job at a restaurant washing dishes last week so now I can help to pay for my home. I stay with my friend in his room. He had a sponsor from germany [sic] that was his girlfriend but now they are finished. She stopped sending him money but now he has another girlfriend from Belgium who is his sponsor. My life is very sad in McLeod ganj. I have no sponsor because I am ugly and shy. I am thankful to H.H. the Dalai Lama and the Tibetan Government for helping me but I don't understand why there is no place for me in the community or government just because when I came to India I was 19.⁵⁴⁷

Denna unga man på 22 år uttrycker en vanlig upplevelse bland de nyanlända. De drömmer om att få komma i exil och därigenom få leva fritt i närheten av Dalai Lama. De önskar delta i kampen för ett fritt Tibet, få uttrycka sin identitet som tibetaner och att få ta del av sin egen och sitt lands historia. Verkligheten de möter är inte sällan annorlunda. Efter att ha lämnat sina hem i Tibet anländer de många gånger fysiskt och psykiskt medtagna. Då de tagit sig till Indien blir de skickade till Dharamsala, där en audiens med Dalai Lama väntar. Detta beskrivs som en oerhörd upplevelse och många upplever detta möte som värt allt de behövt gå igenom; nu ska "allt bli bra". I stället står de utan pengar, utan utbildning och kanske även möjligheter till det. De i arbetsför ålder hamnar ofta på Transit School utanför Dharamsala, där de ska ges grundläggande utbildning i bland annat engelska. Men livet på Transit School är svårt, förhållandena de lever under är långt ifrån ideala, vilket kan bero på svårigheter att få sponsorer till ungdomar och vuxna. Tibetan Children's Village (TCV), en skola uppförd av Dalai Lamas syster, tillhör SOS barnbyar och har idag ett tämligen väl fungerande sponsorsystem. De har på TCV allt från grundundervisning för barn till mer praktisk utbildning inom exempelvis thangkamalning. Man måste dock vara barn för att få komma till TCV. Som en ung man (han var 18 då han kom från Kham i Tibet) sa lite syrligt till mig när vi diskuterade hans brist på utbildning: "but my reincarnation will be young enough... he will go to TCV".

Den underliggande konflikt som existerar mellan exilfödda och nyanlända förstärks av att de två grupperingarna inte umgås med varandra. De nyanlända är ofta kritiska till hur de blir behandlade och anser även i vissa fall att de indiefödda tibetanerna är mindre "tibetanska" och inte borde uttala sig om Tibet då de aldrig varit där. I extrema fall anses indiefödda tibetaner inte som värdiga sin tibetanska tillhörighet då de är alltför influerade av sin tillvaro i exil. Dessa interna konflikter är av tämligen stor betydelse och för den yngre generationen exiltibetaner har det inneburit både en bristande tillhörighetskänsla med det Tibet deras föräldrar flydde, representerat genom de tibetaner som levte i landet, och en känsla av bristande tillhörighet med det traditionella och religiösa samhälle som hävdas i exil.

De nyanlända jag mött har även varit inriktade på att så snart möjligt kunna återvända till Tibet, oavsett kinesisk närvaro. Förklaringen är att de varken känner sig hemma eller accepterade i det exiltibetanska samhället i Dharamsala; de anser i en del fall att de betraktas som underlägsna av de exilfödda tibetanerna i lika hög utsträckning som av kineserna i Tibet.⁵⁴⁸ Kiela Diehl beskriver hur hon likaså uppfattade den marginalisering

⁵⁴⁷ Norbu 1999: 9.

⁵⁴⁸ Man kan jämföra denna situation med den som beskrivs från Israel efter andra världskriget. De judar som anlände efter att ha upplevt krigets fasor fick inte sällan ett obehagligt bemötande från de "nya israelerna" som levde i Israel; de betraktades som mänskliga spillror och påminde israelerna om vad de inte önskade vara, samtidigt som de nyanlända var så annorlunda att de inte passade in. Samma öde väntade de judar som immigrerade från arabländerna, och ansågs alltför lika araber (dessa kategorier av judar skickades ofta till gränsområdena) (Golan 1997: 81).

som sker av de nyanlända tibetanerna i Dharamsala. De är helt enkelt annorlunda i negativ bemärkelse. Hon skriver:

Over the years, the religious and lay cultures of 'old Lhasa' and its surroundings have gradually been canonized in exile as every Tibetan's heritage, as a result of both the hegemony of the Tibetan capital's society and the demographic make-up of the earliest groups of Tibetans who fled into exile, with the result that refugees from eastern Tibet, for example, have had their old folk songs booed in Dharamsala for sounding 'too Chinese' (that is, not Lhasan). Pilgrims from Tibet who, in one of the most emotional moments of their lives, sang praise songs for the Dalai Lama at Dharamsala's temple during the 1995 New Year's celebrations were scoffed at or simply ignored by 'locals' for their 'Chinese' arm gestures and high vibrato voices. Often such in-group disputes concerning the relative purity or authenticity of various indigenous practices are fiercer than objections to external influences, due to the potential of unfamiliar 'traditional' performances to point to fissures in a community whose solidarity (like that of any group) is dependant upon concealing differences.⁵⁴⁹

Vad Diehl pekar på i sin text är viktigt. De utmärkande drag som blivit gällande kan de nyanlända tibetanerna inte mäta sig med, då dessa i princip är skapade utifrån en idealiserad Lhasamodell, klart påverkad av ett liv i ett globalt samhälle. De exiltibetaner som betraktar dessa nyanlända tibetaner med ett visst mått av nedlåtande, kan sägas reagera på ett "brott" mot det Tibet de skapat sig en föreställning om, och som dessa människors närvaro äventyrar. I förlängningen ifrågasätter de nyanlända tibetanerna genom sin närvaro exiltibetanernas framtid, och aktualiserar frågan om var ifrån "hotet" egentligen kommer: om de tibetaner som kommer från Tibet, ett land som tycks klart definierat i exil, är mer lika de som orsakat exilsituationen – dvs. de uppträder som kineser och inte som tibetaner – vem är det egentligen som "hotar" (deras föreställning om) Tibet? Mötet mellan exiltibetaner och nyanlända riskerar utifrån Eriksens hypotes att underminera grunden för deras gemenskap.⁵⁵⁰

Det är naturligtvis inte så att det tibetanska samhället i Dharamsala uteslutande präglas av konflikter. Konflikterna existerar emellertid och så länge man inte tar tag i de problem som finns lär de inte bli färre eller mindre. Arbetslöshet, både bland tibetaner och indier, missbruk, en klar skillnad i möjligheter för den exilfödda befolkningen och de nyanlända, och flera andra problem kommer inte att försvinna av sig själva. Dessa problem lär inte heller försvinna genom att de återvänder till Tibet, även om Dalai Lama kan sägas förringa dem:

I do not think there will be a problem. Obviously, those who live in India do have a somewhat different life, different knowledge as well, because they have access to information about the outside world. So there are obvious differences [...] But there are only 140, 000 of us, whereas there are 6 million in Tibet. ... they are the leaders, they are my boss. They are many, we are only a small element of the equation. I do not think there will be any problem in the future. Obviously it is possible that at the time of returning to Tibet some will find it hard to live there and may prefer to remain outside, but that will not be a problem.⁵⁵¹

Man kan möjligen fråga sig om det uteslutande kommer att handla om antal då det framtida Tibet kommer att ta form. Det demokratiska fundamentet innebär att den tibetanska befolkningen i Tibet skulle äga företräde. Samtidigt betraktas de i exil som

⁵⁴⁹ Diehl 1997: 127.

⁵⁵⁰ Det förekommer även en del spänningar mellan olika kategorier av exiltibetanska ungdomar, främst mellan de mer privilegierade och de mindre privilegierade. Dessa sociala skillnader och gruppbildningar tycks emellertid inte föranleda ett ifrågasättande av deras tillhörighet som tibetaner, och de håller ihop, om det behövs, gentemot exempelvis de indiska ungdomarna.

⁵⁵¹ Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1996: 105.

bevararna av det som är det tibetanska, främst naturligtvis symboliserat genom Dalai Lama och delar av CTA, men även den kulturella, politiska och religiösa elit som i hög utsträckning flytt Tibet. Där, i exil, har möjligheten funnits att bevara "det tibetanska". Och många ungdomar flyr till Indien enbart för att de önskar lära sig mer om sin kultur. Emellertid är frågan om inte den nedlåtande attityd som kan upplevas från de exilfödda gentemot de från Tibet som levt under kinesiskt styre, förr eller senare kommer att kräva sin tribut.

Det bör i detta sammanhang nämnas att Lhasa av idag har få likheter med den stad Dalai Lama lämnade 1959. Som en av deltagarna i Miss Tibet-tävlingen uttryckte det präglas staden av "spanking new buildings, gleaming roads and round-the-clock electricity".⁵⁵² Oavsett hur man värderar dessa förändringar får uttryck för "moderna" utvecklingar, exempelvis inom konsten, ibland ett hårt bemötande i Dharamsala. Clare Harris⁵⁵³ beskriver exempelvis hur en konstnär från Tibet fick stora svårigheter i Dharamsala då hans konst var mer "modern" och icke-religiös. Den kom därigenom att klassas som icke-tibetansk och han fann sig mer eller mindre tvingad att anpassa sig till vad som betraktas som acceptabel tibetansk konst, dvs. att måla *thangkas*, religiösa bilder. Det kan jämföras med den diskussion som Lobsang Wangyal för i samband med kvinnornas rätt att delta på lika villkor i den samtida världen med alla dess möjligheter, snarare än låsas i ett förmodat traditionellt beteende.

Tenzin Jamyang, en ung musiker i Dharamsala,⁵⁵⁴ anser att vissa karaktärsdrag i den tibetanska nationen är självklara trots, eller kanske tack vare, att han aldrig levt i Tibet. I de följande två sångtexterna,⁵⁵⁵ skrivna då han var 20-21 år gammal, sammanfattas bilden många ungdomar har av Tibet:

Låt oss gå till Tibet.

Allihopa, vi går till Tibet. När vi kommer dit, äter vi tsampa och dricker svart te. Vår egen plats. Röda kineserna har tagit allt, hela Tibet. Vi får aldrig ge upp, vi måste ta det tillbaka. Alla tibetaner, gå till Tibet. När vi kommer till Tibet ska vi äta yakkött och torkad ost. Alla farfädrar,⁵⁵⁶ låt oss gå till Tibet! När vi kommer till Tibet ska vi spela sho.⁵⁵⁷ Alla farmödrar, låt oss gå till Tibet! När vi kommer till Tibet kommer vår kultur att synas, unga pojkar kommer att ha roligt, unga flickor kommer att dansa. Låt oss gå till Tibet!

Vi är i exil.

⁵⁵² WTN News 20041017.

⁵⁵³ Harris 1997.

⁵⁵⁴ Jamyang har tillsammans med sina bröder ett i Dharamsala populärt band kallat *JJI – Exile Brothers*, efter namnen på bröderna: Jamyang, Jigme och Inseln.

Diehl (1997: 130) beskriver hur musiker vanligtvis betraktas nedlåtande i det tibetanska exilsamhället. (Jämför Corlin 1975: 27; Nowak 1984: 116). Jag upplevde inte själv att det bland den yngre generationen fanns en nedlåtande attityd gentemot tibetanska musiker. Tvärtom kunde jag uppleva att man med viss stolthet ansåg att Tenzin Jamyang, som numera även gett ut en CD tillsammans med sina bröder, var "Tibetanernas Jim" (dvs. Jim Morrison). Det ansågs också att de – bröderna – hade musiken i blodet, vilket i mitt intryck sades i positiva ordalag. Jamyang, som tidigare varit munk under 6-7 år, var under min tid i Dharamsala inriktad på att försöka leva på sin musik. Bandets texter bestod då mest av sånger om Tibet och flyktingsituationen, samt en och annan kärlekssång. Nu är detta ungdomar uppvuxna i exil och eftersom jag vid min vistelse i Dharamsala inte visste att musiker traditionellt sett betraktats som "oberörbara", i samma kategori som slaktare, var det inte ett ämne jag tog upp med nyanlända tibetaner eller tibetaner tillhörande de äldre generationerna.

⁵⁵⁵ Jag har valt att översätta dem till svenska. De är ursprungligen på tibetanska, och då han översatte dem till engelska åt mig försökte han förklara innebörden då han inte behärskar det engelska språket särskilt väl. Jag tror dock att den grundläggande innebörden kommer fram av texterna oavsett detta band av översättningar, och texternas färglöshet i förhållande till de tibetanska.

⁵⁵⁶ Äldre män kallas som regel farfar/morfar, äldre kvinnor farmor/mormor.

⁵⁵⁷ Traditionellt tibetanskt spel som man kan se framförallt de äldre männen spela på gatorna.

Vi har inget land. Vi har inga snöklädda berg. Landet och bergen är tagna av kineserna, och de röda kineserna åter upp det. Potala, våra hus, Ganden, Drepung och Sera, munkar och nunnor – allt i Tibet förstörs av kineserna. Alla kineser, åk till era egna hem, om ni behöver plats kan ni få låna av oss, vårt land är väldigt stort. Så vi är i exil. F.N. snälla hjälp oss! Vi är i exil.

De snöklädda bergen, Potala, klostren Ganden, Sera och Drepung, munkar och nunnor, ses som symboler för det Tibet de förlorat. Dessa symboler är vad man allmänt betraktar som det utmärkande för deras kultur, i kombination med mat som yakkött, torkad ost och tsampa.

* * *

I det inledande stycket uttrycker Dorje en oro över exiltibetaners skilda språk, klädstil etc. i förhållande till de som lever i Tibet. Vad som är uppenbart är att han, trots möte med tibetaner från Tibet, anser deras kultur mer traditionell än den som existerar i exil; kulturen i exil har enligt Dorje förändrats, inte kulturen i Tibet. Som jag ser det kan det Tibet som vuxit fram tyckas utgöra en ahistorisk kultur – existerande utanför tid och rum⁵⁵⁸ – och även om exiltibetaner kan se ned på de tibetaner som kommer från Tibet tycks deras uppenbara avvikelser från föreställningarna om den tibetanska kulturen ändå inte bryta den bild som finns om det land de förlorat.

Studier som berör folk i exilsituation, eller som invandrare, människor som antingen frivilligt eller ofrivilligt inte längre lever på den plats där de är födda och eventuellt uppvuxna, blir allt vanligare. Däremot fokuserar forskare sällan på återvändandets fenomen – på vad som händer då människor återvänder till sina ursprungsländer. Liisa Malkki skriver utifrån Hutuflyktingarna i Tanzania, och den problematik hemkomsten kan innebära:

Perhaps we tend to assume that since people repatriating are returning to their own, 'native' country, they know what to expect and how to manage. They are returning home. [...]But, 'home' is not necessarily a familiar place, or a safe place, and it is not always wise to assume that those returning after a long absence know what awaits them. And, finally, when the collective return of a very large group of people is in question, it is possible that their very presence in that 'homeland' will set in motion processes over which they have little control.⁵⁵⁹

Även om det i exiltibetanernas fall sannolikt inte handlar om att de i den närmaste framtiden kommer att återvända till sitt hemland, är den underliggande problematiken att de som lever innanför Tibets gränser och de som lever i diaspora må dela etniskt ursprung, men i övrigt har vuxit upp under skilda sociokulturella omständigheter.⁵⁶⁰ Dessa skillnader blir aktuella i mötet mellan de uppvuxna i exil och de nyanlända från Tibet. I exil har en föreställning om Tibet skapats som av naturliga skäl inte går att uppfylla om de en dag skulle kunna återvända. Och de tibetaner som levt i Tibet, en klar majoritet av det tibetanska folket, låter sig knappast definieras utefter de ramar som upprättats i exil,

⁵⁵⁸ Denna uppfattning om en kultur existerande i ett slags limbo, utanför tid och rum, kan i dag kanske sägas sammanfalla med vad exempelvis Bishop (2000) tar upp som utmärkande för västerländska föreställningar om Tibet.

⁵⁵⁹ Malkki 1995: 260.

⁵⁶⁰ Ström (1997) har i en artikel påvisat de problem som även existerar inom klosterväsendet i exil mellan exiltibetaner och nyanlända.

samtidigt som exiltibetaner anser sin egen kultur mer tibetansk än den som befolkningen som levt i Tibet *ger uttryck för*.

AVSLUTNING

Tibet is seen as the antithesis of the West not so much in the sense of a 'darker' civilization, but rather in the matter of corporeality. The West, whatever its failings, is real; Tibet, however wonderful, is a dream; whether of a long-lost golden age or millenarian fantasy, it is still merely a dream. It is this dreamlike, 'Shangri-la' quality of Tibet, most observed in the medieval flavour of its society and culture and in its strange, esoteric religion, that Westerners find most attractive. From tourists to academics, this is the feature of Tibet that is focused on, to the exclusion of other aspects of Tibetan life or culture, no matter how important they may be to the Tibetans themselves.⁵⁶¹

Att leva i Dharamsala är, som en tibetansk bekant uttryckte det, som att leva i ett zoo. Oavsett konnotationerna kan man konstatera att Dharamsala i hög grad är exponerat för omvärlden, och att människor besöker platsen för att se "lilla Lhasa", en tibetansk oas i vår moderna värld. Ungdomarna är inte omedvetna om detta, och det gör att de ibland kan känna sig tvungna att ljuga⁵⁶² för att få fördelar av den bild som finns av det tibetanska folket, eller upplever sig mer tvingade att leva efter ideal de inte alltid omfattar. Som ett exempel kan nämnas att unga kvinnor i Dharamsala verkar mer måna om sitt beteende då de vistas där än då de exempelvis är i Delhi. En förklaring är att Dharamsala som pilgrimsort förkroppsligar de religiösa och kulturella ideal som härskar; att platsen utgör ett slags koncentrat eller, essens, av kulturella och religiösa ideal. Att leva enligt dessa blir således inte enbart en ekonomisk eller politisk fråga, utan även en religiös. De tibetanska ungdomarna säger att de måste sköta sig med tanke på Dalai Lamas närvaro i staden.

Det faktum att jag utgått ifrån Dharamsala, både livssituationen för exiltibetanska ungdomar och CTAs politik, har således präglat mitt material. Jag har exempelvis inte besökt de södra bosättningarna – de största i exil – eller kommuniteter i väst,⁵⁶³ och kan inte avgöra hur deras situation ser ut. Men oavsett om den tibetanska befolkningen i Dharamsala har något andra förutsättningar än de i andra bosättningar, är CTA och dess direktiv något som når ut och påverkar stora delar av den tibetanska diasporan. Detta kan ses exempelvis i diskussionerna om Dorje Shugden som försiggick i Indien och som även kom att påverka utvecklingen av Nya Kadampa i Storbritannien.

Dalai Lama har ofta refererat till den judiska diasporan som ett föredöme för hur man ska lyckas bevara sin religion och kultur även under ett längre tidsperspektiv. Det judiska folkets överlevnad ses som i huvudsak beroende av att de skapat ett starkt kollektivt minne; att de i diasporan skapat en åminnelsekultur. Påsken fungerar inom judendomen som en viktig åminnelse av flykten från slaveriet i Egypten, och betraktas som födelsen av det

⁵⁶¹ Norbu, J. 2001: 375.

⁵⁶² En ung tibetan sa uttryckligen att "för att få något ['to get good']", i Dharamsala, måste man ljuga".

⁵⁶³ Det skulle vara intressant att se hur exempelvis de amerikanska tibetanerna ser på sin tibetanska tillhörighet. Som ett exempel på att det kan finnas skilda uppfattningar kan jag nämna att då en konsert hölls i Bylakuppe i södra Indien i samband med det tibetanska nyåret i februari 2005, spelade de indiska tibetanska banden "tibetansk pop" medan bandet från USA spelade traditionell tibetansk musik.

URL: www.musictibet.com/news/20050210-bylakuppe_concert.html

enade judiska folket och dess sökande efter frihet. En motsvarighet till denna åminnelse utgör uppmärksammandet av 10 mars (*Uprising Day*) i det exiltibetanska samhället som idag tycks fungera som en form av bekräftelse på det uppror som inleddes den 10 mars 1959 och som, i viss mån, också skulle kunna betraktas som det enade tibetanska folkets födelse. Att den exiltibetanska diasporan faktiskt kan fungera som en väg till en tibetansk nationell identitet beror på en medveten strävan från CTA, som i det judiska folkets efterföljd kan bidra till den tibetanska kulturens överlevnad, i form av en religiös nation (-alism).

Den tibetanska föreställningen om nationen är sedan den kinesiska ockupationen 1949 under utveckling. Även om själva skapandet av en modern nationalstat initierades redan under början av 1900-talet – möjligen påverkat av de britter som vistades i Tibet och med största sannolikhet avhängigt det politiska hot som Kina utgjorde – var det först i och med ockupationen och den påföljande exiltillvaron som själva föreställningen om en enhetlig nation och en tillhörande nationalism växte fram.

Benedict Anderson tar i *Den föreställda gemenskapen* upp vad han benämner som ”den officiella nationalismens politiska vapen”; ”obligatorisk, statskontrollerad grundutbildning, statligt organiserad propaganda, officiell omskrivning av historien, militarism... och ändlösa bekräftelser av dynastins och nationens identitet”.⁵⁶⁴ Den tibetanska exilregeringen har följt detta, förutom vad det gäller militarismen, vilken skulle motsäga rådande historieskrivning. Vad gäller den obligatoriska skolutbildningen, betraktas den som av största vikt, vilket motiveras av att det framtida Tibet förutsätts vara ett demokratiskt land grundat på den buddhistiska filosofin.⁵⁶⁵

Utbildningen utgör även en viktig förutsättning för att den rådande historieskrivningen ska kunna etableras. På grundutbildningsnivå är det framförallt inom de skolor som lyder direkt under CTA som man fokuserat på att lära den yngre generationen en känsla för och kunskap om sin kultur. ”Ändlösa bekräftelser” av den tibetanska nationens identitet och betydelsen av Tibet som ett ”fredens rike” genomsyrar likaledes CTAs politik.

Det kan i detta sammanhang nämnas att de utbildningscentra som skapats av CTA, däribland *Institute of Buddhist Dialectics*, är mer centraliserade och anpassade efter ett modernt utbildningssystem, med skillnaden att studenterna huvudsakligen är munkar, och att deras ämnen delvis följer de traditionella inom Gelugs klosterväsende. *Institute of Buddhist Dialectics* är därtill ett av de utbildningscentra som utgör rekryteringsgrunden för CTA. De tre stora klostren i södra Indien, de återupprättade klostren Ganden, Sera och Drepung, har däremot bevarat den traditionella uppbyggnaden av utbildning inom klosterväsendet såsom det fungerade i Tibet. Dessa kloster är i hög utsträckning ickecentraliserade och står huvudsakligen utanför CTAs kontroll. Deras undervisning är dessutom traditionell i så mening att studenterna (idealt sett) väljer sin lärare. I dessa kloster kan man enligt antropologen Axel Ström urskilja tre huvudsakliga grupperingar baserade på geografiskt och sociokulturellt ursprung; före 1959 Tibet; i exil födda eller uppvuxna; och nyanlända från Tibet. Det är vidare så att de lamor och munkar som kommit till Indien runt 1959 och de nyanlända har betydligt lättare att förstå varandra än de som är uppvuxna i exil, vilka riskerar att bli marginaliserade i klostren. Konflikterna har inneburit att de i exil uppvuxna inte sällan söker sig från dessa kloster.⁵⁶⁶ Lojaliteten inom klostren och framförallt gentemot deras avdelningar och ”hus”, har även inneburit att CTA haft svårt att

⁵⁶⁴ Anderson 1993: 103.

⁵⁶⁵ “Since future Tibet will be a democratic country, education of its people is most essential. Also in order to develop future Tibet into a modern nation based on Buddhist philosophy, education is quite essential” (Rehab 3A.5.).

⁵⁶⁶ Axel Ströms föreläsning vid religionsantropologiska avdelningen (CTR) Lunds Universitet 20050609. Se även Ström 2001.

kontrollera deras religiösa uttryck, vilket kan ses i diskussionen om Dorje Shugden vars praktik framförallt förekom inom en av Seras avdelningar. I diskussionen blev det också uppenbart att den lojalitet man har gentemot sin lärare (och som Dalai Lama borde ha haft gentemot Trijang Rinpoche) föregår den lojalitet man eventuellt känner gentemot sin nation. Detta kan betraktas som en av orsakerna till att statsmakten aldrig i någon större omfattning lyckats ena sitt land, som jag visade i kapitel 3.

För att återgå till den nation som skapas i exil, kan två trender i materialet från CTA urskiljas. Dels en strävan efter att skapa ett fundament för en modern demokratisk stat, och dels en strävan efter att skapa en buddhistisk nation vars nationalstatliga status underordnats religionens och kulturens överlevnad. Inledningsvis, i exil, följde exilregeringen judendomens recept för överlevnad som ett folk. Genom att knyta religionen till nationen och skapa en åminnelsereligion och kultur centrerad till en återkomst till ett hemland, kunde religionen överleva och fortsättningsvis vara stark. Man betonade ett starkt samband mellan den kulturella och religiösa tillhörigheten och landet som en given geografisk tillhörighet. För ett folk i exil är nationalismen ofta starkt utvecklad och folket strävar och längtar som regel efter att en gång återvända till sitt hemland. Det tibetanska folket lever i en situation där en utveckling liknande judarnas framstår som möjlig. CTA har emellertid under de senaste decennierna valt att särskilja nationalismen från den kollektiva och religiösa identiteten. Indirekt har man därigenom upprättat en skillnad mellan nationen och religionen, och prioriterat religionen på nationens bekostnad. Detta kan tyckas vara en anpassning till rådande internationell syn på Tibets nationella status.

Tibets nationella självständighet har således idag fått en underordnad betydelse i exilregeringens visioner av framtiden. Ett konkret uttryck av detta utgör Dalai Lamas 10 mars-tal 2005, där han betonar att han strävar efter att Tibet fortsättningsvis skall utgöra en region i Kina. Kina ska enligt Dalai Lamas förslag inneha den politiska makten och sköta dessa aspekter av landets/regionens styre, medan Tibets religiösa och kulturella frågor däremot skulle handhas av demokratiskt valda representanter. Det fria Tibet, det självständiga land som en gång var en så viktig komponent i nationalismen, är inte längre målet för en accepterad kamp från exilregeringens håll. Den nation som nu proklamerats kan beskrivas som en variant av *buddhadesa*, med skillnaden att dess gränser skulle sammanfalla med Tibet som en "fredens zon", som Dalai Lama uttrycker det. De utrikespolitiska aspekterna av denna "zon" skulle som sagt överlåtas åt Kina – den från CTAs sida önskade relationen mellan Kina och Tibet påminner om den *mchod-yon* relation som under långa perioder präglade Tibets relation till sina militärt mäktigare grannar i öst.

Det uttryck för en nation som initierats bland annat genom ett införande av demokratins embryo, är modernt med undantag av att den baseras på ett buddhistiskt fundament. Det är således inte en modern sekulär nation som skapats genom CTA, utan snarast en modern buddhistisk nation; sekulariseringsprocessen beskrivs inte som en sekularisering *per se* utan som en återgång till *chös*, (dharma, Buddhas lära) egentliga innebörd. Den tibetanske antropologen Rinzin Thargyal konstaterar i en artikel att den politiska process som inletts i exil i praktiken är en återgång till den i grunden demokratiska *chö*; ett efterlevande av Buddhas lära, oavsett om denna tidigare ofta nyttjats för mer världsliga mål.⁵⁶⁷ Oavsett vilken nivå man pratar om, skriver Thargyal:

chos is considered as the only source of Tibetan identity, culture and otherness. It is also considered to be the source of Tibetan political and historical legitimacy and greatness. In other words, *chos* is considered as the source of Tibetan cultural heritage and sustenance for Tibetan posterity. Its legitimacy and efficacy as the bridge between the past and the future are considered

⁵⁶⁷ Föga förvånande anser Dalai Lama att "Mahayana Buddhism is the religion of democracy" (Tenzin Gyatso, den 14:e Dalai Lama, 1996: 16).

salient for creating Tibetan cultural incommensurability. It also constitutes an indispensable factor for Tibetan nationalism. The viability of Tibetan nationalism hinges on three variables that are interdependent: historical-cum-cultural legitimacy, the perpetuation of Tibetan otherness and the survival of Tibetan posterity, all of which are given *chos* validation. So how can one even begin to think that a process of secularization is taking place among the Tibetans in exile?⁵⁶⁸

För organisationer som *Tibetan Youth Congress* (TYC) finns det emellertid en önskan om att politiken ska sekulariseras, men så länge den religiösa auktoriteten bibehåller sin status ser deras önskan inte ut att få något starkare gehör. Vad som händer vid den nuvarande Dalai Lamas bortgång är emellertid en öppen fråga. Även TYC har som sin första punkt i vad man förbinder sig att göra som medlem "To dedicate oneself to the task of serving one's country and people under the guidance of His Holiness the Dalai Lama, the spiritual and temporal Ruler of Tibet". De politiska strävandena *mot* Dalai Lamas och CTAs politik kan inte förstås utan att man samtidigt inser att dessa begränsas av den faktiska vördnad och respekt som det stora flertalet, även de politiska aktivisterna, känner för sin ledare. Han tycks vara deras referenspunkt och hans uttalanden betraktas som avgörande. Även de vars kritik mot CTA indirekt drabbar Dalai Lama, använder hans eventuella offentliga acceptans av deras yttrande eller beteende som den yttersta legitimiteten för sina aktiviteter. Lobsang Wangyals oro över Dalai Lamas eventuella missnöje med Miss Tibet-tävlingen är ett exempel på det.

Angående den politik av särskillnad som Thargyal berör i citatet ovan, kan man tillägga antropologen Eriksens ord att: "Etnicitet och all annan identitetspolitik består i att göra skillnader jämförbara. För att de skall kunna utgöra skillnader på ett praktiskt hanterbart sätt, måste de först bli lika på flera väsentliga sätt".⁵⁶⁹ Som jag har visat har den exiltibetanska regeringen aktivt verkat för att påvisa att deras kultur kan jämföras med andra kulturer. Man talar i termer av exempelvis miljömedvetenhet och jämställdhet mellan könen. Efter att denna "likhetens terminologi" upprättats görs en jämförelse som visar att den tibetanska kulturen redan innehåller dessa grundläggande honnörsbegrepps verkliga motsvarigheter. Den traditionella tibetanska kulturen *var* miljömedveten, kvinnor och män *var* jämställda, alla människor, djur och natur betraktades med respekt, etc.⁵⁷⁰ Att skapa en "fredens zon" i Tibet, som utgör en viktig punkt i Dalai Lamas fempunktsprogram, ligger i linje med att Tibet traditionellt varit ett "fredens rike".⁵⁷¹ Att tibetanernas religion, buddhismen, utgör fundamentet för denna traditionella kultur hävdas uttryckligen.

Detta kan också sägas vara anledningen till att de från CTA är måna om att de kulturella uttrycken fortsättningsvis ska vara positivt jämförbara med den övriga världens. En direkt konsekvens av detta är de förbättrade möjligheterna för de tibetanska nunnorna, som idag har fått en ökad betydelse på offentlig nivå inom den religiösa sfären. Kvinnans, och nunnans position har aldrig varit så stark som man stundtals hävdar i exil, men förändringar i framförallt nunnans position uppmuntras numera för att göra henne mer jämlik sin manliga motsvarighet. Det innebär emellertid även att mer "moderna" fenomen som Miss Tibet-tävlingen anses utgöra ett hot mot den tibetanska "saken".⁵⁷² Även vissa

⁵⁶⁸ Thargyal 1997: 26.

⁵⁶⁹ Eriksen 2004: 82. Jmf. Klieger 1997 om särskillnadens politik.

⁵⁷⁰ Detta gäller emellertid inte det tibetanska styret och vad man brukar beteckna som både en stat av teokratisk och feodal karaktär; dessa aspekter har Dalai Lama själv kritiserat och strävat efter att förändra.

⁵⁷¹ Diskussionen kommer nära en föreställning om en kultur bortom tid och rum, där ett förmodat traditionellt beteende ska befästas och där eventuella förändringar sker i samklang med "universella" betraktanden av vad som utgör den rätta läran eller ej.

⁵⁷² Man skulle kunna hävda att den tibetanska nation som skapas är ovanligt extrem i sin karaktär såtillvida att den ska omfatta alla individer. Även det vanliga folket måste leva upp till begränsningar som normalt hör de religiösa företrädarna till. Reaktionerna på Miss Tibet och de hårda regler som

religiösa uttryck, som vördandet av Dorje Shugden får mer uppmärksamhet än vad som kan tyckas rimligt.

Utmärkande drag i den tibetanska kulturen har idag gett den religiösa nationen en snävare definition, då den blivit påverkad av vad omvärlden anser vara faktiska utmärkande drag för det religiösa respektive det sekulära. Således är exempelvis nationaldrycken framför andra, den tibetanska hembryggda motsvarigheten till öl, *chang*, inte längre tillåten att säljas på lokal i Delhi. Likaså har exilregeringen sett sig tvungen att sluta bedriva vinstinbringande affärer då dessa inte anses i överensstämmelse med vad ett religiöst styre ska sysselsätta sig med. Idag har helt enkelt det religiösa fått den primära platsen, på bekostnad av andra kulturella aspekter.

Att tibetanerna lyckats med att framhäva den andliga aspekten av sin kultur på bekostnad av övriga aspekter hänger troligtvis samman med att det redan då de kom i exil fanns en väl etablerad bild av den tibetanska kulturen som en buddhistisk, god kultur. Som jag visade i kapitel 2 kom bilden av den tibetanska buddhismen och dess roll i Tibet att undergå en förändring under början av 1900-talet. Förändringen innebar att det tibetanska styrelseskicket och tibetanernas mer mänskliga sidor alltmer överskuggades av skildringar som betonade ett slags inneboende godhet.⁵⁷³ Landet kom tidigt att betraktas som en ursprungsort eller källa till religiös (sann) kunskap. En av anledningarna kan ha varit Tibets otillgänglighet, dess självpåtagna isolering från den västerländska omvärlden. Med allt fler västerländska besökare kom landet att definieras utifrån buddhismen (inte sällan kontrasterad mot bönreligionen), och Dalai Lama kom att beskrivas både som en påvlig despot och en välvillig gudomlighet. Tidigt kom landet att representera kunskapens källa även för teosofier och senare New Age-representanter. Inte enbart skrivbordsresande utan även de faktiskt resande ansåg sig här finna ett folk vars livsstil representerade det lyckliga och medmänskliga, påverkade av djupa buddhistiska insikter i verklighetens beskaffenhet. Naturen ansågs bidra till ett liv där fenomen som telepati och intuitiv kunskap möjliggjordes. Trots tibetanernas inträde på "verklighetens arena" genom flykten 1959, tycks dessa föreställningar om landet och dess invånare bibehålla sin kraft. Dalai Lamas besök världen över och hans böckers popularitet talar för att man lyckats tämligen väl i att upprätthålla en bild av det tibetanska folket som det religiösa och insiktsfulla folket. Tibetanernas överlevnad som folk, och därigenom överlevandet av deras kultur, anses inte enbart bringa lycka åt tibetanerna utan åt världen som helhet. Att rädda den tibetanska kulturen är således ett fredsprojekt med globala implikationer.

Den religiösa nation som CTA för ut i samklang med en mer generell bild av den tibetanska kulturen som en religiös och pacifistisk kultur, ett slags Shangri-la, har fått klara politiska konsekvenser.⁵⁷⁴ Framförallt innebär de en begränsning av möjligheterna till att sträva efter ett självständigt Tibet, en strävan den yngre generationen av exiltibetaner omfattar i hög utsträckning. Den nationalistiska kampen har i denna diskurs fått ge vika för den unika kultur som skapats. Kampen passar helt enkelt inte in i bilden. CTAs retorik kan måhända möjliggöra ett överlevande av den tibetanska kulturen i exil, men verkar inte leda det tibetanska folket närmare ett återvändande till ett fritt Tibet. Som jag tidigare poängterat har kopplingen mellan den tibetanska kulturen och den tibetanska buddhismen – gränsande till en identifikation – inneburit att frågan om den tibetanska kulturens överlevnad bedöms

finns för ungdomarna i samhället är tydliga tecken på detta.

⁵⁷³ Det kan ju vara intressant att påpeka att denna form av skildringar ges ut än idag. I en recension av boken "A Beginner's Guide to Changing the World: A True Life Adventure Story" citerar recensenten ett stycke ur boken som jag tycker är belysande. Bokens författarinna Isabel Losada skriver om Dharamsala: "the only time I'd heard a raised voice all the time I was in the Tibetan community, it was raised in song." WTN News 20050530.

⁵⁷⁴ Vilka även uppmärksammats av andra forskare, se exempelvis Ardley 2002, Barnett 2001, samt Jamyang Norbu publikationer.

utifrån den tibetanska buddhismens framgång. Eftersom religionen i detta fall är oberoende av ett nationellt territorium, blir den politiska strävan och nationalismen inte av avgörande betydelse. Genom att likställa den tibetanska kulturen med dess religion undviker man således problemet med den tibetanska situationen – denna tradition, och dess ”juvel” buddhismen, kan överleva utanför det geografiska territoriet. Själva föreställningen att buddhismen är minst lika viktig som mat och tak över huvudet innebär att tibetanernas situationen, både under kinesisk ockupation och som flyktingar i exil, blir tämligen irrelevant.

Det Tibet som betonas av exilregeringen för att få stöd från omvärlden är ett traditionellt och i enlighet med buddhismen styrt land. Huruvida detta verkligen existerat såsom man försöker att få det att framstå kan ifrågasättas, men det viktiga är att det är den bild man valt att använda som metod för att få världen att ekonomiskt stödja det tibetanska folket i exil, och är samtidigt en förhoppning om att den ska generera ett stöd för ett autonomt Tibet.⁵⁷⁵ Relationen mellan myten om Shangri-la och beroendet av omvärldens välvilja har varit en starkt bidragande faktor i skapandet av en tibetansk kollektiv identitet. Religionen som essensen i den tibetanska identiteten har även inneburit att religiösa uttryck kan fungera som ett kraftfullt politiskt medel – som ett sätt att hävda en unik etnisk tillhörighet värd att bevara och uttrycka opposition mot den kinesiska ockupationen.

En allvarlig följd av detta är att gemenskapen mellan diasporabefolkningen och befolkningen i Tibet riskerar att undergrävas. Bilden av Shangri-la har måhända inte så stort inflytande på den elit i exil som hyser en medvetenhet om att det är en bild som kan användas för vissa ändamål, men har införlivats i många vanliga flyktingars vardag och självuppfattning. Detta har även lett till en stark frustration på flera plan för många av de ungdomar som av olika skäl inte önskar leva ett definierat religiöst liv. Och i mötet med tibetaner från Tibet ifrågasätts inte enbart de nyanlända tibetanernas egentliga tillhörighet utan även ungdomarnas egen. Den exiltibetanska kollektiva identiteten som borde ha lett till en stark gemenskap skapar således snarast konflikter på vardagsnivå, framförallt i mötet med tibetaner uppvuxna i Tibet. Det Tibet deras föräldrar eller de själva en gång lämnat existerar inte längre, och det Tibet de längtar efter och betraktar som sin förlust kan aldrig återfås. Det kan vara värt att betona att den tibetanska historieskrivningen sakta men säkert har lyckats skapa ett Tibet vars unika karaktär närmar sig en mytologisk status, samt att det framförallt är den yngre generationen utan högre utbildning, som varken har sett eller vistats i landet, som hyser dessa föreställningar. De tibetanska ungdomarna från Tibet motsäger i viss mån denna mytbild. Det kan tyckas att det borde vara uppenbart att Tibet som land förändrats, men det finns likväl en föreställning om att detta förlorade land på något vis existerar; ett simultant existerande Tibet, som fortsättningsvis existerat bortom det Tibet Kina ockuperade 1949.

Även om jag inte enbart önskat föra fram de problem som existerar i Dharamsala belyser konflikterna inom det exiltibetanska samhället de faktiska problem som uppstår då den tibetanska kulturen definieras i exil, medan majoriteten av tibetaner fortfarande lever i Tibet. De exiltibetanska ungdomarnas känsla av bristande samhörighet med de födda och uppvuxna i Tibet (men nu bosatta i exil) liksom de skilda uppfattningarna om vad det innebär att vara tibetan, utgör exempel på detta. Ett bakomliggande problem är att medan den tibetanska befolkningens lidande under kinesiskt styre mycket väl kan och blir uppmärksammat, skulle ett liknande erkännande av den exiltibetanska befolkningens svårigheter innebära att man indirekt kritiserade både Dalai Lama och den indiska

⁵⁷⁵ Eftersom det inte anses att TAR, *Tibetan Autonomous Region*, är en faktiskt autonom region, och framförallt att stora delar av Kham och Amdo enligt Kina definitivt tillhör ”Moderlandet”, strävar CTA efter en s.k. genuin autonomi för hela den tibetanska regionen (dvs. inte enbart TAR).

värdsnationen; två instanser vars insatser för det tibetanska folket har omöjliggjort en kritik inom det tibetanska samhället.

Statsvetaren Rebecca French konstaterar att CTA löper en risk att bli bestående som exilregering. Detta beroende av att den lyckas tämligen väl i att bibehålla en känsla av nationell tillhörighet i exil, samtidigt som varken Beijing eller omvärlden i övrigt verkar intressera sig för tibetanernas möjligheter att återvända till sitt hemland.⁵⁷⁶ Kanske är detta en av anledningarna till att CTA övergett självständigheten som en möjlig framtid. Men även om exilregeringen alltmer betonar ett Framtida Tibet under Kinas politiska överhöghet är den unga generationens mål ett fritt och självständigt Tibet, utan kinesiskt inflytande. Ungdomarna är dessutom beredda att använda våld om så skulle behövas, liksom många i Tibet sedan ockupationen använt sig av våld i sin motståndskamp, även om detta sällan uppmärksammas. Exilregeringens politik i detta sammanhang i kombination med dess relativa liknöjdhet för tibetaner i väst som bevarare av en tibetansk kultur såväl som för de problem som existerar i exilsamhället – eller för all del för den diskrepans mellan deras idealbild och verkligheten oavsett om detta gäller tibetaner i exil eller i Tibet – kan innebära allvarliga problem den dag då den nu mest enande faktorn, Dalai Lama, inte längre finns kvar.

* * *

Under arbetets gång har jag allt oftare reflekterat över Dalai Lamas roll för ungdomarna i exil. Även hos de ungdomar som politiskt opponerar sig mot hans medelväg tycks det finnas en kärlek och respekt som hos många andra innebär att man inte öppet tar (politiskt) avstånd från honom inför omvärlden. Hans närvaro i Dharamsala upplevs som både berikande och förpliktigande. Hans ord tycks utgöra den absoluta auktoriteten, även om dessa ord kanske inte alltid är de önskade. I de fall man talar om problemen i samhället gör man inte Dalai Lama ansvarig, utan hans ministrar som inte låter honom veta vad som sker. Dalai Lama är den främsta enande gestalten för det tibetanska folket, och han representerar både det Tibet de förlorat och det Tibet de önskar återvända till. Dalai Lamas ”personifiering” av Tibet har inneburit att man talat om honom som ett etnicitetens kitt, som en symbol för Tibet och det tibetanska folket, eller som en länk mellan dåtid, nutid och framtid.

Jag har vid ett par tillfällen talat om Dharamsala som en pilgrimsort. Staden hyser en samlad expertis över Tibets kulturella och religiösa traditioner, och många av de viktiga institutionerna har sitt högkvarter i vad som kan benämnas som det exiltibetanska ”hjärtat”. Platsen kan anses som specifik såtillvida att den utgör ett slags koncentrat av den tibetanska kulturen. I viss mån kan de exiltibetanska samhällena sägas utgöra enklaver av en ursprunglig kultur, men genom att Dalai Lama lever i Dharamsala har dess status blivit än mer förstärkt, liksom restriktionerna för de som lever i staden. Vad som är tämligen uppenbart är att Dalai Lama, hans residens och tempels närvaro, utgör den främsta dragningskraften. Vid hans årliga undervisning efter nyårsfirandet anländer tusentals besökare. Av dessa är ett stort antal tibetaner från andra delar av Indien.

I diskussioner om pilgrims mål betonas det att pilgrimsobjektet/platsen anses innehålla spår av det heliga. Människorna som besöker platsen förvärvat i sin tur del av denna

⁵⁷⁶ Dessutom, som French påpekar, är betonandet av en etnicitet, särskild från den kinesiska, inte tilltalande för de länder som hyser ett antal olika etniska grupperingar – accepterar man tibetanernas krav på en egen stat utifrån detta argument, löper man risk att drabbas av egna problem (French 1991: 200f.n6).

helighet.⁵⁷⁷ Även om Dalai Lama själv antagligen utgör det främsta målet för dem som besöker Dharamsala, har staden i sig genom sin status förvärvat en plats som ett ”spår”, både av Dalai Lama och av det Tibet som en gång var. Oavsett om Dalai Lama befinner sig på resande fot finns det således ”spår” av honom i staden, vars själva atmosfär tycks transformeras genom hans upprepade närvaro, liksom människor sägs påverkas av att vistas i hans närhet.

I en artikel talar antropologen Grant Evans om statyer som immobila minnen, ”a source of social, cultural and political memory”.⁵⁷⁸ Statyerna utgör en modern utveckling som karakteriseras av, och förkroppsligar, nationella strävanden. I denna utveckling sker en dubbel rörelse skriver han, där de dels blir förevigt deifierade, samtidigt som de blir en sekulär symbol för nationen. Statyn blir ett immobilt minne som transcenderar tiden och avståndet mellan folket och dess ledare; en viktig aspekt av nationalismens utveckling.⁵⁷⁹

Även om liknelsen mellan statyer och Dalai Lama kan tyckas långsökt finns det vissa beröringspunkter, som sammantagna med hans status som ett ”spår” av det heliga kan förklara hans status även bland mer nationalistiskt präglade ungdomar.

Dalai Lama är både ett pilgrimsmål, ett spår eller gestaltning av det heliga, och ett nationellt minne. I sin egenskap av *Chenrezig* (skr. Avalokitesvara), medkänslans Buddha, är han i konkret form ett spår av den sanna läran. Han är emellertid även ett spår av ”landet som var” som i viss mening förebådar ”landet som ska bli”. Det är främst Dalai Lama som kommit att utgöra detta minne, och som ett förkroppsligande av Tibet fortlever kontakten mellan folket och den nation de förlorat genom hans närvaro, en närvaro vilken både transcenderar tid och överbryggat historien. Han är således inte enbart drömmen om nationen: han tycks för majoriteten, trots sina politiska eftergifter, fortsättningsvis utgöra själva förkroppsligandet av de nationalistiska strävandena.

⁵⁷⁷ Preston 1992: 40f. Morinis 1992: 10; 17f.

⁵⁷⁸ Evans 2002: 154.

⁵⁷⁹ Evans 2002: 155f; 173. Det överbryggade avståndet mellan folket och dess ledare är väldigt markant i Dalai Lamas allt större tillgänglighet för sitt folk, och hans betoning av att han är enbart ”en enkel munk”. Jag vill emellertid påpeka att de som lever i Dharamsala (om de inte är iblandade i projekt där det ingår en audiens med Dalai Lama) inte har tillåtelse att besöka de ”audienser” som ges, och som i praktiken innebär, för västerlänningar, att man får hälsa genom handslag på Dalai Lama. Nyanlända tibetaner får ett möte med honom av mer traditionell audiensliknande karaktär. Att de inte är tillåtna att besöka honom anses bero på att det tar för mycket av hans tid, och att de trots allt lever i staden och har många tillfällen att se honom.

SUMMARY IN ENGLISH

Regarded as an essentially religious culture by Westerners, Tibetan culture has often been considered a living repository of a wisdom lost to the surrounding world. The Western perception of Tibet has varied considerably over the centuries, ranging from descriptions of a feudal hell ruled by a pope-like despot, to a Buddhist nation populated by a happy and content people, living according to Buddha Dharma and ruled by a benevolent Bodhisattva. Since the 1920s and even more so after the Tibetan exodus in 1959, however, Tibet has to an increasing extent become envisioned as a kind of timeless Shangri-la. This image is often invoked by Westerners, either as an instrument of cultural critique of Western culture, or as a way of expressing personal affinity with Buddhist culture. Among Tibetans, however, this image is mainly used to enforce their claim that the survival of Tibetan culture is of interest to the rest of the world – that Tibetan culture is not only unique, but also that it embodies contemporary ideals of living, thereby constituting a culture whose existence is of global importance.

This dissertation focuses on images of Tibet, among Westerners as well as among Tibetans. Based on approximately one year of fieldwork in the former British Hill station, it also deals with the politics of the *Central Tibetan Administration* (CTA) and some of its political and social implications for the exiled Tibetan youth living in Dharamsala, India.

Dharamsala, home of the Dalai Lama and the government-in-exile as well as representatives of the cultural, religious and political elite, can be called not only a transit zone, but also a pilgrimage site, being as it is “little Lhasa”, including exiled versions of the Potala and Jokhang. As such it might also be described as containing the perceived essence of Tibetan culture.

Since 1959 and more intensely since the end of the 1980s, the Dalai Lama and the government-in-exile (CTA) have proclaimed the Tibetan nation as being an essentially Buddhist nation, modified according to the ideals of the international community. The proclamation of a religious, or more specifically Buddhist, nation is no coincidence, given that Tibet in its relations with the surrounding world pre-1959 mostly defined itself in religious terms. It is worth remembering, though, that under pressure cultures usually select and emphasize certain parts of their culture and history to give validity to their claims of being a unique culture, worthy of saving. In Tibet’s case it is a message with global intentions: save the Tibetan culture and save the world. Echoing statements made by representatives of the Theosophical Movement at the end of the 19th century, exponents of the Tibetan cause portray the country and people as the cradle of contemporary wisdom. Even if the Tibetan people earlier defined itself primarily in religious terms, the features now defining the Buddhist nation are clearly influenced by its diasporic condition and the need in the world for a pristine culture, pure in its religious motivations and practices.

Since 1959, cultural and religious survival has quite naturally been considered of utmost importance for the Dalai Lama and the CTA. An example recurrently invoked by the Dalai Lama is the Jewish people’s survival in diaspora, whose collective and religious identity is considered to have remained intact due to the fact that it is intimately connected to the Nation Israel, *Eretz Israel*, the land promised Abraham by God. By creating a culture of commemoration centred on the return to their homeland, thereby establishing a firm link between nation and religion, the Jews have set an example of how to maintain a community in exile.

Initially, this was an example that the Tibetan government-in-exile invoked and strove to follow. During the last decades, however, the CTA has deliberately de-emphasized the

link between the nation Tibet and its people and religion. What has emerged is a vision of the Tibetan nation more reminiscent of a *Buddhadesa*, a Buddhist community comprising the people who believe in and follow the Buddha Dharma, regardless of national boundaries. Indeed, since the end of the 1980s the Dalai Lama and the CTA have expressed a willingness to acquiescence regarding the Tibetan nation's future status, no longer demanding a free Tibet. Most importantly, they now claim that Tibet should remain part of China, as explicitly stated in Dalai Lamas 10th of March statement 2005. According to this policy, China should take responsibility for Tibet's foreign political relations while representatives of the Tibetan people should handle cultural and religious concerns. This can be seen as a reinstatement of the *mchod-yon* relationship between Tibet and China, enduring if not in actuality so at least in theory from the 13th century until the 13th Dalai Lama declared Tibet independent in 1913. Ideally a relationship between equals, one part handling the political affairs of state while the other take care of religious issues, this system has in practice made the Tibetans subjects to the whims of their eastern neighbours throughout much of their history.

In essence, the CTA appears willing not only to give up their right to independence, but also to any kind of autonomy where the democratic reforms introduced in exile would be of any substance and meaning. According to the last 10th of March speech (2005) delivered by the Dalai Lama, he not only considers it more realistic for the Tibetans to stay within China, but also of material benefit to his people.

The main problem with this position is that if they give up their political status as a government-in-exile, they simultaneously give up their right to independence. As long as they contest China's right to be in Tibet, which they effectively do by the established government-in-exile, they also keep their legitimate status as the rightful government of Tibet. That is, only by keeping up the fight for *rangzen* (independence) can they rightfully claim it. Moreover, by acknowledging China's protectorate status over Tibet, reminiscent of the *mchod-yon* relationship when it was most effectively used by the Manchu Emperor at the end of the 18th century, they also go against what seems to be the will of a majority of the Tibetan population, in exile as well as in Tibet.

Through this policy, implying a shift in emphasis from *rangzen* to religion, the bond between the people and their perceived nation is weakened, and what is now of primary interest is merely how to preserve Tibetan Buddhism, the "jewel" of the Tibetan culture. One problem with this is, of course, that Tibetan Buddhism has managed to survive quite well outside Tibet, a fact effectively undermining the argument that the nation-state needs to be restored for Tibetan culture to survive. Hence the identification of Tibetan Buddhism with Tibetan culture makes the question of the need for a national territory of minor importance. As long as Tibetan Buddhism is strong in the rest of the world, it will not be extinguished. This is most unfortunate for the Tibetan people, of whom the majority seem to long for their lost homeland. Indeed, among young Tibetans nationalistic sentiments generally seem to be a stronger motivating force than the survival of their religion. This does not imply that their Buddhist belief is weaker than among older Tibetans. Rather, the younger generation perceives religion as of lesser importance to solve their present predicament, and is more interested in a truly free Tibet – an independent nation-state – than in the creation of a Buddhist community within China's borders, based on religion and culture, but destitute of political rights.

As Jamyang Norbu has pointed out, the creation of this modern Buddhist nation implies a rewriting of history: Tibet before 1949/50 has taken on the flavour of the Tibet that will become. This rewriting of history has had the unfortunate effect that some Tibetan youth have come to believe in the stereotyped and romanticized version of the country their parents once left. Needless to say, reality does not correspond with this notion of the Tibet-

that-was, but that only seem to leave them with an unpleasant feeling that *they* somehow do not correspond with what Tibetans should be like. It should be noted that the image of Tibet as a real world Shangri-la is most widely shared by young people in the margins of the Tibetan exile society. Those belonging to more well-to-do categories often seem to be well aware of its pros and cons, not succumbing to the contemporary image-making.

There are other consequences with the creation of this Buddhist nation. Even if historical Tibet might be said to have been a Buddhist nation, the nation being created today through a rewriting of Tibetan history is modelled on Western or international ideals concerning the separation between the religious and secular. The nation that is now proclaimed – and proclaimed to have always existed – is a community in which the people conform to these ideals: the people of Tibet is, and have always been, religious and non-violent, respecting all living beings, never fighting or mistreating other humans, animals, or the environment. This can be considered the outcome of identity politics, which involves the creation of a language of similarity, rendering the politics of difference possible. That is, by recasting history in contemporary terms of environmental care, gender equality etc., one creates the impression that these ideals were not only existing in Tibet but also that they were conformed to, constituting a natural part of the Tibetan people's life as followers of the Buddha Dharma.

As a consequence of this policy new opportunities for the Tibetan nuns have arisen. Their new role as symbols for a future Tibet, as well as keepers of the Tibetan tradition, has opened new doors for education and possibly for a more enhanced religious position in the future. Another outcome of this “positive comparison” is that the people in Dharamsala are supposed to live according to the Buddha Dharma more as members of the Sangha than as a people with divergent opinions and goals. When a beauty contest was incorporated into Lobsang Wangyals *Free Spirit Festival* it was openly criticised by the *Kalon Tripa*, Prime Minister, Samdhong Rinpoche, for being what he called “un-Tibetan”, against the values of Buddhism, and, indeed, against the Tibetan cause. Given the political importance of being the positive Other, Tibetans have to be superior in merit compared to the rest of humanity. From a political point of view, however, the Miss Tibet contest might be said, not to work against the cause of Tibet, but rather to question the stereotyped and static culture of Tibet proclaimed by the CTA.

Even a superficial overview of Tibet's political history shows a people whose sense of national identity have been marginal compared to regional and familiar loyalties, as well as religious affiliation. Only during the reign of strong leaders, as “the Great Fifth” and the 13th, has Tibet had a more national character. But after 1959 there has emerged a sense of urgency and need for national unity. Though surely manifested on some levels of society, this feeling of national belonging cannot make up for the apparent lack of shared experiences, realized in the meeting between “new arrivals” and those youth born or raised in exile.

The most problematic issue with the proclaimed Buddhist nation is the virtually mythological status of the Tibet-that-was. Some of the Tibetan youth in exile consider their lives a distortion of what should have been. Dharamsala, as a residence of refugees living in close contact with their Indian hosts, is hardly a place of “good vibes” as a young Western tourist considered it, but rather (even if not only) a place of unemployment, drugs, violence and despair. It might be considered a living enclave of traditional Tibetan culture in the midst of a modern world, but for the people living there it is, as James Clifford puts it, a place where they live in a feeling of being “not-here to stay”.⁵⁸⁰ The relations between Tibetan and Indian youth are often quite tense, and social contact is rare considering their shared residence. But also the exiled youth and the so called “new arrivals” live quite

⁵⁸⁰ Clifford 1997: 255.

separated lives, neither able to bridge the divide between expectations and reality, nor able to feel the affinity that is supposed to exist. The dilemma can be said to reside in the fact that they find themselves not in a welcoming community regarding them as kin, but among people who cannot relate to their way of life – a way of life that does not conform to the Tibet they perceive as somehow existing, regardless of Chinese occupation. The new arrivals most often find themselves marginalized and looked down upon by their own. This might lead to problem when and if the Tibetan people return to their homeland. The CTA and the Dalai Lama, together with the expertise in exile, are most likely to be considered the authorities on what constitutes “proper” Tibetan culture. Not only will this idealized culture, defined by a minority in exile, probably be difficult to disseminate among the majority of Tibetans who have remained in Tibet, CTAs vision of what Tibet and Tibetan culture is or should be doesn’t seem to correspond with the experience or wishes of the younger generation in exile either.

LITTERATURFÖRTECKNING

- Ahmed, Akbar S. och Chris N. Shore 1995. "Introduction: Is Anthropology Relevant to the Contemporary World?" (s. 12-45), Akbar. S. Ahmed och Chris. N. Shore (red.) *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*. London och Atlantic Highlands: Athlone.
- Almond, Philip C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Benedict 1993. *Den föreställda gemenskapen: Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg: Daidalos.
- Ardley, Jane 2002. *The Tibetan Independence Movement: Political, religious and Gandhian Perspectives*. London och New York: RoutledgeCurzon.
- Atkinson, Paul 1990. *The Ethnographic Imagination: Textual constructions of Reality*. London och New York: Routledge.
- Auer Falk, Nancy 1989. "The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism", (s. 155-165), Nancy Auer Falk och Rita M. Gross (red.) *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.
- Avedon, John F. 1997/1984. *In Exile from the Land of Snows: The Dalai Lama and Tibet since the Chinese Conquest*. New Delhi: Viking; Penguin Books.
- Aziz, Barbara N. 1987. "Moving Towards a Sociology of Tibet", (s.72-86), *The Tibet Journal* Vol. 12(4).
- Bapa Rao, K.V. 1998. "Two Nations, Two Martyrs", *The Rediff Special*.
URL: www.rediff.com/news/1998/may/18bapa.htm
- Barborka, Geoffrey A. 1966. *H.P. Blavatsky, Tibet and Tulku*. Adyar, India: The Theosophical Publishing House.
- Barnes, Nancy J. 1994. "Women in Buddhism", (s. 137-170), Arvind Sharma (red.) *Today's Woman in World religions*. New York: State University of New York Press.
- Barnett, Robert 1994. "Symbols and Protest: The Iconography of Demonstrations in Tibet, 1987-1990", (s.238-258), Robert Barnett och Shirin Akiner (red.), *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst & Company.
- Barnett, Robert 2001. "'Violated Specialness': Western Political Representations of Tibet" (s. 269-316), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Bauer, Ina och Manuel 2005, "De 'ger' sitt barn till Dalai lama", (s. 96-100), *Amelia* nr. 3 Jan. 2005.
- Baumann, Martin 2001. "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective" (s. 1-43), *Journal of Global Buddhism* 2 (2001).
URL: www.globalbuddhism.org/2/baumann011.pdf, (s. 1-28).
- de Beauvoir, Simone 2002/1949. *Det andra könet*. Stockholm: Norstedts.
- Bell, Sir Charles 1928. *The People of Tibet*. London: Oxford University Press.
- Bell, Sir Charles 1987/1946. *Portrait of a Dalai Lama: The Life and Times of the Great Thirteenth*. London: Wisdom Publications.
- Bishop, Peter 1993. *Dreams of Power: Tibetan Buddhism and the Western Imagination*. London: Athlone Press.
- Bishop, Peter 2000. *The Sacred Myth of Shangri-La: Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*. Delhi: Adarsh Books.

- Bishop, Peter 2001. "Not Only a Shangri-la: Images of Tibet in Western Literature" (s. 201-222), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Blavatsky, Helena P. 1888a. *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. Vol. I – Cosmogogenesis*. Andra upplagan. London: The Theosophical Publishing Company.
- Blavatsky, Helena P. 1888b. *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. Vol. II – Anthropogenesis*. Andra upplagan. London: The Theosophical Publishing Company.
- Blavatsky, Helena P. 1966a/1909. *Den hemliga läran: Sammanfattning av Vetenskap, Religion och Filosofi. Del I: Världsdaningen*. Stockholm: Teosofiska Bokförlaget.
- Blavatsky, Helena P. 1966b/1909. *Den hemliga läran: Sammanfattning av Vetenskap, Religion och Filosofi. Del II: Människans Daning*. Stockholm: Teosofiska Bokförlaget.
- Brady, Ivan 1993. "Tribal Fire and Scribal Ice", (s. 249-278), Paul Benson (red.) *Anthropology and Literature*. Urbana och Chicago: University of Illinois Press.
- Brah, Avtar 1996. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. Gender, racism, ethnicity series. London och New York: Routledge.
- Bray, John 2001. "Nineteenth- and Early Twentieth-Century Missionary Images of Tibet", (s. 21-46), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Brnic, Anita 2002. *Speaking of Nationality: On Narratives of National Belonging and the 'Immigrant'*. Göteborg: Göteborg Studies in Sociology 9.
- Bruner, Edward M. 1996. "Tourism in the Balinese Borderzon" (s. 157-180), Smadar Lavie och Ted Swedenburg (red.) *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham och London: Duke University Press.
- Burke, Peter 1992. "We, the people: popular culture and popular identity in modern Europe", (s.293-308), Scott Lash och Jonathan Friedman (red.), *Modernity and Identity*. Oxford UK och Cambridge USA: Blackwell.
- Burke, Peter 1997. *Varieties of Cultural History*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- "China tells Dalai Lama self-ruled Tibet not an option" 2004. *WTN News* 20040523. URL:<http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Clarke, Graham E. 2001. "Tradition, Modernity, and Environmental Change in Tibet", (s. 339-356), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Clifford, James 1986. "Introduction: Partial Truths", (s.1-26), James Clifford och George E. Marcus (red.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press.
- Clifford, James 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. London: Harvard University Press.
- Cohen, Paul T. 2000. "A Buddha Kingdom in the Golden Triangle: Buddhist Revivalism and the Charismatic Monk Khruba Bunchum", (s. 141-154), *The Australian Journal of Anthropology*, Vol. 11(2).
- Connerton, Paul 1992. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corlin, Claes 1975. *The Nation in Your Mind: Continuity and Change among Tibetan Refugees in Nepal*. Opublicerad avhandling i Socialantropologi, Göteborgs Universitet. University of Göteborg.

- Crapanzano, Vincent 1986. "Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description" (s. 51-76), James Clifford och George. E. Marcus (red.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press,
- "Dalai Lama Has Interfaith Meetings" 1997. *WTN News* 19970425. URL:<http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Daniel, E. Valentine och John Chr. Knudsen (red.) 1995a. *Mistrusting Refugees*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press.
- Daniel, E. Valentine och John Chr. Knudsen 1995b. "Introduction", (s. 1-12), E. Valentine Daniel och John Chr. Knudsen (red.), *Mistrusting Refugees*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press.
- Das, Sarat Chandra 2000/1902. *Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*. Delhi: Paljor Publications.
- David-Néel, Alexandra 1970/1931. *Initiations and Initiates in Tibet*. London: Ryder & Company.
- David-Néel, Alexandra 1989/1965. *Magic and Mystery in Tibet*. London: Mandala.
- David-Néel, Alexandra 1997/1927. *En parisiskas resa till Lhasa*. Alba: En bok för alla.
- Davidson, Lionel 1996/1962. *The Rose of Tibet*. New York: St. Martins Paperbacks.
- Delaney, Carol 1991. *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.
- Devine, Carol 1993. *Determination: Tibetan Women and the Struggle for an Independent Tibet*. Toronto: Vauve Press.
- Dhondup, K. 1979. "Fresh Winds", i *Lotus Fields Fresh Winds*.
- Diehl, Keila 1997. "When Tibetans Rock, Paradigms Roll: Echoes from Dharamsala's Musical Soundscape", (s. 122-159), Frank J. Korom (red.) *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press.
- Dodin, Thierry och Heinz Räther (red.) 2001a. *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Dodin, Thierry och Heinz Räther 2001b. "Imagining Tibet: Between Shangri-la and Feudal Oppression. Attempting a Synthesis" (s. 391-416), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Dowman, Keith 1998. *The Sacred Life of Tibet*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.
- Dreyfus, Georges 1999. "The Shuk-Den Affair: Origins of a Controversy", publicerad på hemsidan för *The Government of Tibet in Exile*. URL: www.tibet.com/dholgyal/shugden-origins.html. Denna artikel publicerades i en tidigare version 1998 i *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 21(2), (s. 227-270).
- Durrell, Lawrence 1997a/1957 och 1958 resp. 'Justine' & 'Balthazar' *Alexandriakvartetten del 1*. Stockholm: Norstedts Förlag, Mån-pocket.
- Durrell, Lawrence 1997b/1958 och 1960 resp. 'Mountolive' & 'Clea' *Alexandriakvartetten del 2*. Stockholm: Norstedts Förlag, Mån-pocket.
- Ekströmer, Melcher 1991. *Buskar och Fåglar: En socialantropologisk studie av górale, bergsfolket i södra Polen*. Lund: Lund University Press.
- Ekströmer, Melcher 1993. "Bronislaw Malinowski (1884-1942). En dandy i djungeln: några reflektioner kring Malinowskis dagbok", (s. 73-89), Christer Lindberg (red.) *Antropologiska porträtt*. Lund: Studentlitteratur.
- Eriksen, Thomas Hylland 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

- Eriksen, Thomas Hylland 1996. "The epistemological status of the concept of ethnicity" Konferensbidrag presenterat 1993 i Amsterdam. Publicerat i *Anthropological Notebooks*. Ljubljana, Slovenia.
- Eriksen, Thomas Hylland 2004. *Rötter och fötter: Identitet i en föränderlig tid*. Nora: Nya Doxa.
- Evans, Grant 2002. "Immobile Memories: Statues in Thailand and Laos", (s. 154-184), Shigeharu Tanabe och Charles F. Keyes (red.) *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- "Exile Administration does not Interfere with Individual Right to emigrate to West". *Office of Tibet, New York*. URL: www.tibetoffice.org
- Extract from a Statement by the Tibetan (Djwhal Khul) in August 1934*. URL: www.netnews.org/bk/statement.html
- Fisher, Michael M. J. 1995. "Starting Over: How, What, and for Whom Does One Write about Refugees? The Poetics and Politics of Refugee Film as Ethnographic Access in a Media-saturated World", (s. 126-150), E. Valentine Daniel och John Chr. Knudsen (red.) *Mistrusting Refugees*. Berkeley och London: University of California Press.
- Five Point Peace Plan for Tibet: His Holiness the Dalai Lama's Address to Members of the United States Congress, Washington, D.C., September 21, 1987*. URL: tibetoffice.org/en/index.php?url_channel_id=77&url_subchannel_id=&url_publish_channel_id=210&well_id=2
- Fjeld, Heidi 2005. *Commoners and Nobles: Hereditary Divisions in Tibet*. NIAS Monograph 96. Copenhagen: NIAS Press.
- Foster, Barbara och Michael Foster 1998. *The Secret Lives of Alexandra David-Neel: A Biography of the Explorer of Tibet and its Forbidden Practices*. New York: The Overlook Press.
- Fox, Edward 2001. *The Hungarian who walked to Heaven: Alexander Csoma de Koros 1784-1842*. London: Short Books.
- French, Patrick 1995. *Younghusband: The Last Great Imperial Adventurer*. London: Flamingo, HarperCollinsPublishers.
- French, Rebecca R. 1991. "The New Snow Lion: The Tibetan Government-in-Exile in India", (s. 188-201), Yossi Shain (red.), *Governments-in-Exile in Contemporary World Politics*. New York: Routledge.
- Friedman, Jonathan 1992. "Myth, History, and Political Identity", (s. 194-210), *Cultural Anthropology* Vol.7 (2).
- "From Tibet to Brandeis – Editorial" 1998. Boston Globe, by Globe Staff, *WTN News* 19980508. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Fronsdal, Egil 1993. "Theravada spirituality in the West", (s. 482-495), Takeuchi Yoshinori (red.) *Buddhist Spirituality*. New York: Crossroad.
- Geertz, Clifford 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press.
- Gilbert, Jeanne Marie 1990. "Lost Horizon: The Movie Behind the Myth", *Himal* Jan/Feb.
- Gilbert, Nina 1999. "Burg, Sarid meet with Dalai Lama", *WTN News* 19991126. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Golan, Daphna 1997. "Between Universalism and Particularism: The 'Border' in Israeli Discourse", (s.75-93), V.Y. Mudimbe (red.) *Nations, Identities, Cultures*. Durham och London: Duke University Press.
- Goldstein-Kyaga, Katrin 1987. *Religion som etnicitet*. SPOV: studier av den pedagogiska väven. Stockholm: Högskolan för lärarutbildningen.

- Gooch, Pernille 1998. *At the Tail of the Buffalo: Van Gujjar pastoralists between the forest and the world arena*. Lund: Lund monographs in social anthropology 6.
- “Government and Democracy: Introduction to Tibetan Administration in Exile”. 2004. *Office of Tibet, New York*. URL: www.tibetoffice.org
- Govinda, Lama Anagarika 1988/1966. *De vita molnens väg. En buddhistisk pilgrims upplevelser i Tibet*. Stockholm: Berghs Förlag.
- Graham, William A. 1993. *Beyond the Written Word: Oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grewal, Manraj 2002. “Freedom struggle takes beauty route”, *Indian Express online*, 20021006. URL: www.indianexpress.com/full_story.php?content_id=10788
- Grewal, Manraj 2004. “Miss Freedom”. *WTN News* 20041017. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Gupta, Akhil och James Ferguson 1992. “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the politics of Difference”, (s. 6-23), *Cultural Anthropology* Vol. 7(1).
- Hallengren, Anders 1997. *Öarna under vinden: färder i Swedenborgvärlden*. Stockholm: Bokförlaget Åsak.
- Hamad, Haitham 1994. “Israeli Government Leaders Snub Dalai Lama”, *WTN News* 19940321. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Hammer, Olav 2001. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Teosophy to the New Age*. Studies in the history of religions Vol. 90. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Hansen, Peter H. 2001. “Tibetan Horizon: Tibet and the Cinema in the Early Twentieth Century”, (s. 91-110), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Harrer, Heinrich 1953. *Seven Years in Tibet*. London: Rupert Hart-Davis.
- Harris, Clare 1997. “Struggling with Shangri-La: A Tibetan Artist in Exile”, (s. 160-177), Frank J. Korom (red.) *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press.
- Hastrup, Kirsten 1992. *Det antropologiske projekt – om forbløffelse*. Köpenhamn: Nordisk Forlag.
- Havnevik, Hanna 1989. *Tibetan Buddhist Nuns*. Oslo: Norwegian University Press.
- Havnevik, Hanna 1994. “The Role of Nuns in Contemporary Tibet”, (s. 259-266), Robert Barnett och Shirin Akiner (red.) *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst & Company.
- Hedin, Sven 1904. *Tibetanska Äfventyr*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- Hilton, James 1960/1933. *Lost Horizon*. New York: Pocket Books.
- Hopkins, Jeffrey P. 2001. “Tibetan Monastic Colleges: Rationality versus Demands of Allegiance” (s. 257-268), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Hornborg, Anne-Christine 2001. *A Landscape of Left-Overs: Changing conceptions of Place and Environment among Mi'kmaq Indians of Eastern Canada*. Lund Studies in History of Religions Vol. 14. Stockholm: Almqvist och Wiksell Int.
- Hosten, H. (red.) 1998. *A Missionary in Tibet: Letters and Papers of Fr. Ippolito Desideri, S. J. (1713-21)*. India: Cosmo Publications.
- Huber, Toni 2001. “Shangri-la in Exile: Representations of Tibetan Identity and Transnational Culture”, (s. 357-372), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Humphreys, Christmas 1990/1951. *Buddhism: An Introduction and guide*. London: Penguin Books.
- Håkansson, Håkan 2001. *Seeing the Word: John Dee and Renaissance Occultism*. Lund:

- Ugglan, Minervaserien.
- Jackson, Michael 1989. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington och Indianapolis: Indian University Press.
- Jayawardena, Lal 1995. "Foreword", (s. vii-ix), E. Valentine Daniel and John Chr. Knudsen (red.) *Mistrusting Refugees*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press.
- Kalon Tripa (*Chairman of the Kashag*): *Kalon Tripa Samdhong Rinpoche*. 2004, URL: www.tibet.net/kashag/eng/chairman
- Kamenetz, Rodger 1999. "Partners in Exile: Tibetans and Jews compare survival strategies in diaspora" *WTN News* 19991227. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Karmay, Samten G. 1972. *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*. London Oriental Series Vol. 26. London: Oxford University Press.
- Kaschewsky, Rudolf 2001. "The Image of Tibet in the West before the Nineteenth Century", (s. 3-20), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Kawagushi, Ekai 1995/1909. *Three Years in Tibet*. Delhi: Book Faith India.
- Kay, David N. 2004. *Tibetan and Zen Buddhism in Britain: Transplantation, development and adaptation*. London och New York: RoutledgeCurzon.
- Kerr, Blake 1997. *Sky Burial. An Eyewitness account of China's Brutal Crackdown in Tibet*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Khortsas, T.N. 2004. "Ugly row over Tibet Beauty contest" *Asia Times* (20041015), *WTN News* 20041015. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- King, Richard 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the Mystic East'*. London and New York: Routledge.
- Klieger, Christiaan P. 1997. "Shangri-la and Hyperreality: A Collision In Tibetan Refugee Experience", (s. 59-68), Frank J. Korom (red.) *Tibetan Culture in the Diaspora. Papers Presented at the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Knudsen, John Chr. 1995. "When Trust is on Trial: Negotiating Refugee Narratives", (s. 13-35), E. Valentine Daniel och John Chr. Knudsen (red.) *Mistrusting Refugees*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press.
- Korom, Frank J. (red.) 1997a. *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press.
- Korom, Frank J. (red.) 1997b. *Tibetan Culture in the Diaspora. Papers Presented at the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Korom, Frank J. 1997c. "Old Age Tibet in New Age America", (s. 73-97), Frank J. Korom (red.) *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press.
- Korom, Frank J. 2001. "The Role of Tibet in the New Age Movement" (s. 167-182), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Kværne, Per 2001. "Tibet Images among Researchers on Tibet", (s. 47-63), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Lancaster, Kalela 2000. *Tibetan-Jewish Exchange Program: Survival in Exile*. London.
- Lavie, Smadar och Ted Swedenburg 1996. "Introduction: Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity" (s.1-27), Smadar Lavie och Ted Swedenburg (red.) *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham och London: Duke University Press,

- Lhaksam 1999. "Your Great Reputation", *Contact: A Dharamsala Community Publication* 1999 (4) Dharamsala, India.
- Lhamo, D. 1999. "Busstand Boys", *Contact: A Dharamsala Community Publication* 1999 (2). Dharamsala, India.
- Lindberg Falk, Monica 2002. *Making Fields of Merit: Buddhist Nuns Challenge Gendered Orders in Thailand*. Göteborg: Göteborg University, Department of Social Anthropology.
- Long, Duncan 1992. *NightStalkers: Buddha's Crown*. New York: Harper Paperbacks.
- Lopez, Donald S. Jr. 1995a. "Introduction" (s.1-30), Donald S. Lopez (red) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago och London: University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. Jr. 1995b. "Foreigner at the Lama's Feet" (s.251-295), Donald S. Lopez (red) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago och London: University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. Jr. 1997. "'Lamaism' and the Disappearance of Tibet" (s. 19-46), Frank J. Korom (red.) *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press.
- Lopez, Donald S. Jr. 1998a. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago och London: University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. Jr. 1998b. "No Shangri-La for Tibetans – Romanticizing Tibet only obscures the real issues", (s. 3-11), *WTN News* 19980506. URL: www.tibet.ca/wtn/archive
- Lopez, Donald S. 2001. "The Image of Tibet of the Great Mystifiers" (s. 183-200), Thierry Dodin och Heinz R  ther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Malinowski, Bronislaw 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge och Kegan Paul.
- Malkki, Liisa H. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees", (s. 24-44) *Cultural Anthropology* Vol. 7(1).
- Malkki, Liisa H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Malkki, Liisa H. 1997. "Speechless emissaries: refugees, humanitarianism, and dehistoricization", (s.223-254), Karen Fog Olwig och Kirsten Hastrup (red.) *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London och New York: Routledge.
- Maraini, Fosco 1955. *Det hemliga Tibet*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- Mascia-Lees, Frances E., Patricia Sharpe and Colleen Ballerino Cohen 1993. "The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective", (s. 225-248), Paul Benson (red.) *Anthropology and Literature*. Urbana och Chicago: University of Illinois Press.
- Mathiassen, Charlotte 1996. "TIBET – The Creation of a Myth", *NIAS rapport* 2, juni 1996.
- McGovern, William Montgomery 1992/1924. *To Lhasa in Disguise: A Secret Expedition through Mysterious Tibet*. Delhi: Book Faith India.
- McGuckin, Eric 1996. "Thangkas and tourism in Dharamsala: Preservation Through Change", (s. 31-52), *The Tibet Journal* Vol. XXI (2).
- McKay, Alex 2001. "'Truth', Perception, and Politics: The British Construction of an image of Tibet", (s. 67-89), Thierry Dodin och Heinz R  ther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Miller, Beatrice D. 1988. "American Popular Perceptions of Tibet from 1858-1938", (s. 3-

- 19), *The Tibet Journal* Vol. 13 (3).
- “Miss Tibet off to controversial start” 2002. *BBC News Asia-Pacific* 20021010. URL: www.news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/2317635.stm
- Mohan, Vibhor 2004. “Tibetan Govt-in-exile opposes 'Miss Tibet' pageant”, *WTN News* 20041006.
URL: www.tibet.ca/wtn/archive
- Morinis, Alan 1992. “Introduction” (s.1-28), Alan Morinis (red.) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut; London: Greenwood Press.
- “National Anthem”. *Office of Tibet, New York*.
URL: www.tibet.net/atpd/eng/anthem.
- “The New Year Interviews with Samdhong Rinpoche. Part one: Tibet-China Negotiations.” 2004. *WTN News* 20040101. URL: www.tibet.ca/wtn/archive
- “The New Year Interviews with Samdhong Rinpoche. Part two: Clarifying Controversy within the Tibetan Diaspora” 2004. *WTN News* 20040221. URL: www.tibet.ca/wtn/archive
- “Next Year in Lhasa” 1998. *WTN News* 19980410. URL: www.tibet.ca/wtn/archive
- Norbu, Dawa 1987. *Red Star Over Tibet*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Norbu, Jamyang 1994. “Exile: Resistance and Diplomacy. The Tibetan Resistance Movement and the role of the C.I.A.”, (s.186-196), Robert Barnett och Shirin Akiner (red.) *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst & Company.
- Norbu, Jamyang 1999. *The Mandala of Sherlock Holmes: The Adventures of the Great Detective in Tibet*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.
- Norbu, Jamyang 2001. “Behind the Lost Horizon: Demystifying Tibet”, (s.373-378), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Norbu, Jamyang 2002. “After the Dalai Lama”. *WTN News* 20021022. URL: www.tibet.ca/wtn/archive Ursprungligen publicerad i Newsweek International, oktober 28, 2002.
- Norbu, Jamyang 2004. “Freedom Wind, Freedom Song: Dispelling Modern Myths about the Tibetan National Flag and Anthem”. *WTN News* 20040521. URL: www.tibet.ca/wtn/archive
- Norbu, Tsetan 2000. “TYC Message from the Central Executive Committee. March 10, 2000”.
URL: www.tibetanyouthcongress.org/message.html
- Norwick, Braham 1976. “Alexandra David-Neel’s Adventures in Tibet Fact or Fiction?”, (s. 70-74), *The Tibet Journal* Vol. 1 (3 & 4).
- Nowak, Margaret 1984. *Tibetan Refugees. Youth and the New Generation of Meaning*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- “Of the Dalai Lama and a witch-hunt: Interview with the 13th Kundeling Tagtsha Jetung Rimpoche” 2000/2001. *Frontline* nr. 17 (26), dec. 2000- jan. 2001. URL: www.flonnet.com/fl1726/17260840.htm.
- Olsson, Tord 1999. “Kulturell kontinuitet i östra Medelhavs-området”, (s. 146-153), *Dragomanen* nr. 3, 1999.
- Palakshappa, T. C. 1978. *Tibetans in India: A Case Study of Mundgod Tibetans*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Pattison, Eliot 2000. *The Skull Mantra*. New York: St. Martins Press.
- Pedersen, Poul 2001. “Tibet, Theosophy, and the Psychologization of Buddhism”, (s. 151-166), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.

- Phongsai, Arree 1984. "The Eight Chief Rules for Bhikkhunis", (s.35-37), *The Tibet Journal*, Vol. 9 (2).
- Phuntso, Tsewang 2004. "Reconstruction in Exile", *Office of Tibet, New York*.
URL: www.tibetoffice.org/en/index.php?url_channel_id=49&url_subchannel_id=75&url_publish_channel_id=243&well_id=2
- Piltz, Åse 2001. "Politisk motivation bakom religiösa uttryck: Tibetansk Buddhism som politiskt medel", (s.30-41), Vetenskaps societeten i Lund, *Årsbok 2001*.
- Powers, John 1995. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Preston, James J. 1992. "Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage", (s. 31-46), Alan Morinis (red.) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut; London: Greenwood Press.
- Rabinow, Paul 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press.
- Raj, Dev 1998. "Tibetan Hunger Striker Attempts Self-Immolation", *Inter Press Service*.
URL: www.oneworld.org/ips2/apr98/12_48_035.html.
- Rampa, Lobsang T. 1964/1956. *The Third Eye: The Autobiography of a Tibetan Lama*. New York: Ballantine Books.
- Redfield, James 2001. *Shambhalas hemlighet: På jakt efter den elfte insikten*. Nørhaven: Wahlström och Widstrand.
- Ribadeneiro, Diego 1998. "Dalai Lama finds lesson in Jews' struggle – In a speech at Brandeis, monk likens Tibetans' plight to the Jewish history", *WTN News* 19980509.
URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Rinchen, Tenpa 1999. "Tenzin Gyatso", *Contact: A Dharamsala Community Publication* 1999 (5) Dharamsala, India.
- Rushdie, Salman 2000. *The Ground Beneath Her Feet*. London: Vintage, Random House.
- Saklani, Girija 1984. *The Uprooted Tibetans in India*. New Delhi: Cosmo Publications.
- Samuel, Geoffrey 1993. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington och London: Smithsonian Institution Press.
- Samuel, Martyn 1992. "An Approach to Tibetan Buddhism", (s. 211-219), *The Middle Way. Journal of the Buddhist Society*. Vol. 66(4).
- Schell, Orville 2000. *Virtual Tibet: Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood*. New York: Metropolitan Books.
- Schwartz, Ronald D. 1994a. *Circle of Protest. Political Ritual in the Tibetan Uprising*. London: Hurst och Company.
- Schwartz, Ronald D. 1994b. "The Anti-Splittist Campaign and Tibetan Political Consciousness", (s. 207-237), Robert Barnett och Shirin Akiner (red.) *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst och Company.
- Schwartz, Ronald D. 1999. "Renewal and Resistance: Tibetan Buddhism in the Modern Era", Ian Harris (red.) *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. London och New York: Pinter.
- "Security fire at Tibetan youths near Li hotel, 3 hurt" 2001. *WTN News* 20010115. URL: www.tibet.ca/wtnarchive/
- "Settlements in Exile" 2004. *The official website of the Central Tibetan Administration*.
URL: www.tibet.net
- Shain, Yossi 1991. "Introduction: Governments-in-Exile and the Age of Democratic Transitions", (s.1-17), Yossi Shain (red.) *Governments-in-Exile in Contemporary World Politics*. New York: Routledge.

- Shakabpa, Tsepon W. 1967. *Tibet: A Political History*. New Haven och London: Yale University Press.
- Shakya, Tsering W. 1994. "Introduction: The Development of Modern Tibetan Studies", (s. 1-14), Robert Barnett och Shirin Akiner (red.) *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst och Company.
- Shakya, Tsering 2001. "Foreword" (s.ix-x), Thierry Dodin och Heinz R  ther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Shapiro, Haim 1999. "Man on a mission", *WTN News* 19990618. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Sharma, Pawan 2004. "Crowning Tibetan beauty won't be easy affair" *Hindustan Times* 20040805, i *WTN News* 20040805. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Smith, Warren W. Jr. 1997. *Tibetan Nation: A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.
- Snellgrove, David och Hugh Richardson 1995/1968. *A Cultural History of Tibet*. Boston: Shambhala.
- Sk  nby, Sten 2005. *Den mystiske indianen: Schamanism i skärningspunkten mellan populärkultur, forskning och nyandlighet*. Stockholm: Skrifter utgivna av Religionshistoriska avdelningen vid Stockholms universitet, vol 10.
- Sperling, Elliot 2001. "'Orientalism' and Aspects of Violence in the Tibetan Tradition", (s. 317-330), Thierry Dodin och Heinz Räther (red.) *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.
- Springer, Karl 1976. "Tibetan Buddhism in the West", (s. 75-80), *The Tibet Journal* Vol. 1(3 & 4).
- "Statement of the Kashag on the 46th Anniversary of the Tibetan National Uprising Day". 2005. *Tibetan Bulletin Online*, vol. 9 (2). URL: www.tibet.net/tibbul/2005/0304/documentation2.html
- "Steven Seagal Reincarnates" 1997. Penor Rinpoches uttalande angående Chungdrag Dorjes inkarnation, (s.5-6), publicerat i *Tibet Foundation Newsletter* no. 22, 1997.
- Strasbourg Proposal: His Holiness the Dalai Lama's Address to the Members of European Parliament at Strasbourg, June 15, 1998*. URL: www.tibetoffice.org/en/index.php?url_channel_id=77&url_subchannel_id=&url_publish_channel_id=211&well_id=2
- Ström, Axel Kristian 1997. "Between Tibet and the West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora", (s.33-50), Frank J. Korom (red.) *Tibetan Culture in the Diaspora. Papers Presented at the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der   sterreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Ström, Axel Kristian 2001. *Continuity, Adaptation and Innovation: Tibetan Monastic Colleges in India*. Opublicerad avhandling i Socialantropologi, Oslo Universitet.
- Tanabe, Shigeharu och Charles F. Keyes 2002. "Introduction", (s.1-39), Shigeharu Tanabe och Charles F. Keyes (red.) *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tenzin Gyatso, 14:e Dalai Lama 1962. *Mitt land och mitt folk*. Stockholm: Almquist och Wiksell/Gebbers f  rlag AB.
- Tenzin Gyatso, 14:e Dalai Lama 1987/1975. *The Buddhism of Tibet: combined volume*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tenzin Gyatso, 14:e Dalai Lama 1991. *Fri i exilen: En sj  lvbiografi av Hans Helighet Dalai Lama av Tibet*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

- Tenzin Gyatso, 14:e Dalai Lama 1995. *The World of Tibetan Buddhism. An Overview of Its Philosophy and Practice*. Boston: Wisdom Publications.
- Tenzin Gyatso, 14:e Dalai Lama 1996. *Beyond Dogma. The Challenge of the Modern World*. Indien: Rupa & Co.
- Tenzin Gyatso, 14:e Dalai Lama 1999. *Statement of His Holiness the Dalai Lama on the 40th Anniversary of Tibetan National Uprising Day, March 10, 1999*. Department of Information and International Relations (DIIR). Dharamsala, India.
- Tenzin Gyatso, 14:e Dalai Lama 2005. "Statement of His Holiness the Dalai Lama on the 40th Anniversary of Tibetan National Uprising Day, March 10, 2005". *Tibetan Bulletin Online*, mars-april 2005. Vol 9 (2).
URL: www.tibet.net/tibbul/2005/0304/documentation1.html.
- Tenley, Dicky Y. 1989. "Tibetan Youth: 'The Future Denied to Us'", (s. 42-46), Petra K. Kelly, Gert Bastian och Pat Aiello (red.) *The Anguish of Tibet*. Berkeley, California: Parallax Press.
- Thargyal, Rinzin 1997. "Is there a Process of Secularization among the Tibetans in Exile?", (s. 25-32), Frank J. Korom (red.) *Tibetan Culture in the Diaspora. Papers Presented at the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Thurman, Robert "An Overview of Tibetan Culture". *The Office of Tibet, New York*. URL: www.tibetoffice.org/en/index
- Tibetan National Flag* 1980, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala. New Delhi.
- Tibetan Nuns Project 2004. *Historic Convocation*, Nyhetsbrev från Tibetan Nuns Project hösten 2004.
- "Tibetans mark 44 years of Democracy" 2004. Office of Tibet, New York, i *WTN News* 20040309. URL: www.tibet.ca/wtnarchive/
- Tikoo, Priyanka 2001. "India: Afghan refugees trickle in; UN refugee body suggests national law". PTI. Publicerad på UNHCRs nyhetssida 20011118.
URL: UNHCR.ch/cgi-bin/texis/vtx/home
- Tingley, Katherine 1966/1909. "Förord till Point Loma-upplagan", i H.P. Blavatsky *Den hemliga läran: Sammanfattning av Vetenskap, Religion och Filosofi. Del I: Världsdaningen*. Stockholm: Teosofiska Bokförlaget.
- Tsering, Chokey 1998. "Which Way to Freedom?" *Shambhala Sun Online*. URL: www.shambhalasun.com/Archives/Features/1998/Nov98/Tsering.htm
- Tsomo, Karma Lekshe 1987. "Tibetan Nuns and Nunneries", (s. 87-99), *The Tibet Journal* Vol. 12(4).
- Tsomo, Karma Lekshe (red.) 1988a. *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*. Ithaka, New York: Snow Lion Publications.
- Tsomo, Karma Lekshe 1988b. "An Interview with His Holiness the Dalai Lama", (s.267-276), Karma Lekshe Tsomo (red.) *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*. Ithaka, New York: Snow Lion Publications.
- Tsomo, Karma Lekshe 1996. *Sisters in Solitude. Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women*. New York: State University of New York Press.
- Tsundue, Tenzin 2004. "Sontsa: Tibetan Youth Power." (Ursprungligen publicerad i *Tibetan Review* aug. 2004 under krönikan Semshook). URL: www.friendsoftibet.org/tenzin/semshook/200408-sontsa_tibetan-youth-power.
- Tyler, Stephen A. 1986. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Dokument" (s. 122-140), James Clifford och George E. Marcus (red.) *Writing*

- Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press.
- UNHCR 2000. *The State of World's Refugees: Fifty Years of Humanitarian Action*. URL: unhcr.ch/cgi-bin/texis/vtx/publ/opendoc.pdf?id=3ebf9babo&tbl=PUBL
- UNHCR 2003. *Refugees by Numbers 2003*. URL: unhcr.se/basic_facts/pdf.statistik.pdf
- Waddell, Austine L. 1972/1895. *Tibetan Buddhism: With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and in Its Relation to Indian Buddhism*. New York: Dover Publications, Inc.
- Walker, Vanessa 2004. "Split over Tibetan beauty pageant: Critics of the Miss Tibet contest see it as a cultural betrayal", *WTN News* 20041012. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- van Walt van Praag, Michael C. 1987. *The Status of Tibet: History, Rights, Prospects in International Law*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Venturino, Steven 1997. "Reading Negotiations in the Tibetan Diaspora", (s. 98-121), Frank J. Korom (red.) *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press.
- Wiktorin, Pierre 2005. *De villkorligt frigivna: relationen mellan munkar och lekfolk i ett nuida Thailand*. Lund Studies in African and Asian Religions, vol. 15. Stockholm: Almqvist & Wiksell Int.
- Williams, Paul 1989. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London and New York: Routledge.
- Willis, Janice D. 1984. "Tibetan Ani-s; The Nuns Life in Tibet", (s.14-32), *The Tibet Journal* Vol. 9 (4).
- Volf, Pavel 1994. *Seger åt gudarna: Rituell besatthet hos ladakhier*. Stockholm Studies in Comparative Religion 31. Stockholm: Almqvist och Wiksell Int.
- The Worship of Shugden: Dokuments Related to a Tibetan Controversy* u.å. Department of Religion and Culture, Central Tibetan Administration. Dharamsala, India.
- Voutira, Eftihia och Barbara E. Harrell-Bond 1995. "In Search of the Locus of Trust: The Social World of the Refugee Camp", (s. 207-224), E. Valentine Daniel och John Chr. Knudsen (red.) *Mistrusting Refugees*. Berkeley och Los Angeles: University of California Press.
- Younghusband, Francis 1998/1910. *India & Tibet: A history of the relations which must have subsisted between the two countries from the time of Warren Hastings to 1910; with a particular account of the mission to Lhasa of 1904*. Delhi: Book Faith India.
- "Youth signal to Dalai Lama" 2005. *WTN News* 20050418. URL: <http://www.tibet.ca/wtnarchive/>
- Zetterholm, Tore 1981. *Tibet: Mellan Buddha och Marx*. Stockholm: Nordstedts.

Internetadresser:

Amazon.co.uk: Customer Reviews Books: The Third Eye.

URL: www.amazon.co.uk/exec/obidos/tg/stores/detail/-/books/0345340388/customer-reviews/qid=1124876498/sr=8-1/ref=pd_ka_1/ref=cm_cr_dp_2_1/202-7804275-3547020

Blavatsky, Mme. Helena Petrovna; information och publikationer:

URL: <http://www.blavatskyarchives.com/>

Central Tibetan Relief Committee: By Tibetans for Tibetans.

URL: [www. Tibet.net/home/eng/ctrc/](http://www.Tibet.net/home/eng/ctrc/)
Free Spirit Festival
URL: www.freepiritfestival.com
INEB (International Network for Engaged Buddhism)
URL: www.sulak-sivaraksa.org/network22.php
Judaism 101.
URL: <http://www.jewfaq.org/>
The Mahatma Letters to A.P Sinnett
URL: www.theosociety.org/pasadena/mahatma/ml-hp.htm
Miss Tibet
URL: www.misstibet.com
Nitarthas översättningstjänst
URL: www.nitartha.org/dictionary.html
Nya Kadampa
URL: www.kadampa.org/
Office of Tibet, New York
URL: www.tibetoffice.org/en/
The Official Website for the Tibetan administration in exile
URL: www.tibet.net
Rehab (Rehabilitation of New Refugees 1995-2000B)
URL: <http://www.tibet.com/Govt/refugees.html>
Sakyadhita "The International Association of Buddhist Women".
URL: www.sakyadhita.org/
Svenska FN-förbundet.
URL: www.FN.se
Tibetan Bulletin Online, arkiv.
URL: www.tibet.net/tibbul/archive.html
Tibetan Nuns Project
URL: www.tnp.org/
Tibetan Women's Association
URL: www.tibetanwomen.org/
Tibetan Youth Congress
URL: www.tibetanyouthcongress.org/
UNHCR
URL: unhcr.se/
WTN News (World Tibet Network News)
<http://www.tibet.ca/wtnarchive/>