



Mellom einskap og ulikskap

Eit studium av unge politisk aktive eksiltibetanarar i India

Mari-Louise Uldbæk Stephan
Mastergradsavhandling
Institutt for sosialantropologi
Universitetet i Bergen
Juni 2009



Forsidefotoet er tatt i McLeod Ganj 10. mars 2008 under demonstrasjonen som markerte starten på marsjen til Tibet.

Takk til

Henning, mamma, pappa, Steffen,
mormor, farmor, farfar, Ester, Frank, Holger, Heidi, Robert,
Sylvia, Anna, Eivind, Anne, Olav, Hilde Marte, Akshat, Ingrid,
Studvestgjengen, Aase, Marianne, Lise, Anja, Anette, Line,
Ola, Karstein, Ane, Nordic Institute of Asian Studies, Kathinka Frøystad,
Marianne Lien, Mary Bente Bringslid, Ørnulf Gulbrandsen,
Lha, Tibetan Women's Association, Tibetan Youth Congress,
Carpe Diem, Moonpeak Café, First Cup
Cristina, Inger, Jez, Jenna, Sophie, Wen
og informantane mine.

Innhald

Forkortingar og ordliste	6
1. Introduksjon	8
Tema og problemstilling	9
Kvifor studere unge eksiltibetanarar i India?	10
Etnisitetsteori	11
Diasporateori	12
Tibetansk politisk buddhisme?	14
Religiøs nasjonalisme	15
Hindunasjonalisme	16
Politisk islam	17
Eksisterande litteratur om eksiltibetanarar og Tibet	18
Historisk bakgrunn	20
I Tibet	20
1949-1959	21
I India	24
Migrasjonsbølger	25
Sjølvstende eller autonomi?	26
Kapitteloversikt	27
2. Felt og metode	28
McLeod Ganj	28
Feltarbeidet	32
Språk	34
Bustad og innpass	35
Andre metodiske vurderingar og utfordringar	36
Informantane	38
NGOane	40
3. Det som samlar	42
His Holiness the Dalai Lama	43
Nøkkelsymbol i den tibetanske diasporaen	46
Tsuglakhang	48
Buddhismen	50
Dei kollektive erfaringane ved å vere i eksil	51
Einskapsdiskursen	53
Doxa, heterodoksi og ortodoksi	55
Konkluderande merknader	57

4.	India-tibetanarar og Tibet-tibetanarar - fødestad som skiljelinje	58
	Intra-etniske relasjonar	59
	Språkskilnader	64
	Kroppsliggjort erfaring og ”mythico-history”	65
	Indisk populærkultur og McLeod Ganj som heime	68
	Etnisitet som viktigaste sosiale identitet	70
	Kinafisering og vektlegging av skilnader	72
	Konkluderande merknader	73
5.	Ulike uttrykksformer i den tibetanske diasporaen	75
	Startpunktet: Tibetan Uprising Day	77
	Lysmarsjen	78
	Politisk bruk av buddhistiske symbol	80
	Det tibetanske flagget	80
	Talane og songen i tempelet	82
	Om å vere samla under rettleiing av Dalai Lama	83
	Marsjen til Tibet	84
	Demonstrasjonar	87
	Slagord som heidrar og kritiserer	88
	Eksilregjeringa sin motstand mot demonstrasjonar	89
	Uttrykksformer som samlar og splittar	92
	Frå medkjensle til rettar?	92
	Konkluderande merknader	95
6.	Vald og ikkje-vald	97
	Autonomi eller sjølvstende	98
	Valdsomgrepet	99
	Valdelege og militante tibetanarar?	100
	Tibetansk buddhisme og vald	102
	Gandhi og Dalai Lama	104
	Ulike syn på sveltestreik og marsjen til Tibet	105
	Buddhistisk moral i dagleglivet	107
	Shangri-La	108
	TYC, ein terroristorganisasjon?	111
	Einigheit og usemje	113
	Konkluderande merknader	113
7.	Mellom einskap og ulikskap	115
	Bibliografi	119

Forkortingar

BJP:	Bhaharatiya Janata Party
Gu-Chu-Sum:	Organisasjon for tidlegare politiske fangar
ICT:	International Campaign for Tibet
NDPT:	National Democratic Party of Tibet
NGO:	Non-governmental organisation (Ikkje-statleg organisasjon)
PLA:	People's Liberation Army (den kinesiske frigjeringshæren)
RSS:	Rashtriya Swayamsevak Sangh
SFT:	Students for a Free Tibet
TAR:	Tibetan Autonomous Region
TCV:	Tibetan Children's Village
TIPA:	Tibetan Institute of Performing Arts
TWA:	Tibetan Women's Association
TYC:	Tibetan Youth Congress
VHP:	Vishwa Hindu Parishad

Ordliste

Språk: tibetansk (tib), sanskrit (san), hindi (hin)

Ahimsa:	(san) Ikkje-vald
Avalokitesvara:	(san) Buddhaen for medkjensle
Boddhicitta:	(san) Ynskje om å oppnå opplysning for å kunne hjelpe andre til å oppnå det same
Bod Gyalo:	(tib) Siger for Tibet
Bod Rangzen:	(tib) Uavhengig Tibet
Chenrezig:	(tib) Buddhaen for medkjensle
Chuba:	(tib) Tibetansk drakt
Chörten:	(tib) Konstruksjon for buddhistisk religionsdyrking
Damyan:	(tib) Tibetansk strengeinstrumentet
Kale phe:	(tib) Hadet (seiast av den som vert verande)
Kale sho:	(tib) Hadet (seiast av den som går)
Khampa:	(tib) Person frå Kham
Khata:	(tib) Kvitt silkesjal som symboliserer respekt
Kora:	(tib) Heilag sti eller veg, ofte rundt eit tempel eller kloster
Los	(tib) Absolutt
Mala:	(tib) Buddhistisk bønesmykke
Manistein:	(tib) Steinar med buddhistiske bønner hogd inn i seg
Momo:	(tib) Tibetansk matrett
Paneer:	(hin) Ferskost mykje brukt i indisk matlaging
Satya:	(san) Sanning
Satyagraha:	(san) Å halde fast ved sanninga
Stupa:	(san) Det same som chörten
Tapas:	(san) Sjølvlidning
Zhe dang:	(tib) Sinne, hat

1

Introduksjon

Juni 2008. McLeod Ganj. India

Den vesle stien er sleip etter ei natt med regn. Eg ruslar forbi dei tibetanske bøneflagga som heng i trea og går langs stien ned til tempelet. Ved sveltestreikområdet, rett utanfor inngangen til det buddhistiske tempelet Tsuglakhang møter eg Tashi. Han sit inne under presenningen saman med dei sveltestreikande. Det er få som sveltestreikar i dag, så han får lov til å sitte der saman med dei. Tashi malar svarte bokstavar på ein raud plakat. Langs gjerdet på sveltestreikområdet heng det plakatar med tekstar som "Justice has been raped in Tibet. Stop killing in Tibet" og "Our brothers and sisters inside Tibet, we are with you. Don't let your courage die." Langs gjerdet heng det store tibetanske flagg. Eg går inn under presenningen. "Vi skal ha demonstrasjon på tysdag, så då må vi lage nye plakatar", fortel Tashi. Tibetanarar, indarar og vestlege turistar går forbi oss og inn i tempelet. Eg set meg ned for å sjå på plakatane som nettopp har blitt laga. På nokre av dei er det limt på foto av tibetantarane som vart skotne av kinesisk politi i mars. Eg spør Tashi: "Då det var demonstrasjonar i mars gjekk eksilregjeringa ut og sa at folk burde slutte med demonstrasjonane. Trur du at det kjem til å vere problem med demonstrasjonen på tysdag?" Tashi tek ein liten pause frå plakatskrivinga og seier: "Nei, eg trur det er ok, men McLeod Ganj er ein veldig sensitiv plass. Eksilregjeringa prøvar å hjernevaske folk. Dei prøvar å få oss til å ikkje protestere. Eg synest at eksilregjeringa overreagerer på situasjonen."

Tema og problemstilling

Utdraget frå møtet med Tashi gjev ein liten peikepinn på kva tema og problemstillingar denne avhandlinga skal ta for seg. Unge politisk aktive eksiltibetanarar som Tashi vil vere fokus for avhandlinga. Avhandlinga vil spesielt ta for seg dei spenningane som oppstår mellom forventningane i det tibetanske lokalsamfunnet om å vere tibetanarar på ein viss måte, og dei unge politisk aktive eksiltibetanarane sine eigne forståingar av korleis dei ynskjer å leve liva sine. For å fange denne spenninga vil eg ta i bruk omgrepsparet *sentripetale* og *sentrifugale* krefter. Eg ynskjer ikkje å bruke sentripetale og sentrifugale krefter som analytiske omgrep, men heller bruke dei som eit overordna rammeverk for heile avhandlinga. Den overordna problemstillinga for avhandlinga er korleis dei unge tibetanarane handterer spenninga mellom sentripetale og sentrifugale krefter i den tibetanske diasporaen. Avhandlinga vil med utgangspunkt i dette ta for seg korleis dei unge tibetanarane handterer den sterke vektlegginga av einskap i eksil og korleis meiningane deira om kampen for Tibet skil seg frå den tibetanske eksilregjeringa, Dalai Lama og resten av det tibetanske eksilsamfunnet.

Omgrepa sentripetale og sentrifugale krefter har tidlegare blitt brukt i mange ulike kontekstar. Eg vil spesielt hente inspirasjon frå korleis Ulf Hannerz og Michail Bakhtin brukar omgrepa. Sosialantropologen Ulf Hannerz brukar omgrepa for å seie noko om to ulike måtar å framstille subkulturar på. Den eine måten fokuserer på sentrifugalitet og legg vekt på fragmentering og isolasjon av subkulturar. Den andre fokuserer på sentripetalitet og legg vekt på korleis massekulturen verkar homogeniserande på dei (Hannerz 1992:98,99). Eit sentralt fokus for Hannerz er at dei einskaplege forståingsrammene vert tolka i lys av den subkulturelle konteksten (Hannerz 1992:95).

Den russiske filosofen Michail Bakhtin brukar omgrepa i ein språkleg kontekst. Her er sentripetale og sentrifugale krefter knytt til dei sentraliserande og desentraliserande kreftene i eit språk. For Bakhtin utfaldar det seg ei dynamisk spenning mellom desse to kreftene. Bakhtin skriv: "Alongside verbal-ideological centralization and unification, the uninterrupted processes of decentralization and disunification go forward" (Bakhtin 2006:272). Eit døme Bakhtin brukar, er prosessen der dei styrande i ein nasjon etablerer eit standardspråk eller ei litterær kanon. Denne standardiseringa er ifylgje Bakhtin eit uttrykk for sentripetale krefter. Mot desse sentripetale kreftene vil det alltid vere sentrifugale krefter der språket vert brukt av ulike klasser og ulike aldersgrupper. Måten språket blir brukt på vil også endre seg i ulike kontekstar og over tid (Maybin 2001:66). Både måten Hannerz og Bakhtin brukar desse

omgrepa på, handlar om spenninga og samspelet mellom heterogeniserande og homogeniserande krefter. Det er denne forståinga av sentripetale og sentrifugale krefter eg vil bruke som rammeverk for avhandlinga.

I kapittel tre vil eg gå inn på kva som dannar dei sentripetale kreftene i det tibetanske eksilsamfunnet. Her vil eg ta for meg det som samlar, dei homogeniserande tendensane som framstiller eksiltibetanarane som ei einskapleg gruppe. I resten av avhandlinga vil eg hovudsakleg fokusere på dei sentrifugale kreftene. Eg vil då gå inn på det som splittar, dei heterogene tendensane som viser at eksiltibetanarane *er* ulike og at dei *vektlegg* ulikskap. Eg vil i avhandlinga vise korleis denne heterogeniteten kjem til uttrykk i dei intra-etniske relasjonane og spesielt mellom tibetanarar fødde i Tibet og tibetanarar fødde i India. Vidare vil eg gå inn på korleis dei sentrifugale kreftene utspelar seg på den politiske arenaen. Her vil eg argumentere for at dei unge politiske aktive eksiltibetanarane har andre syn på demonstrasjonar, lysmarsjar og marsjen til Tibet. I siste delen av avhandlinga tek eg for meg ulike forståingar av omgrepet vald. Eg argumenterer for at valdsomgrepet alltid må problematiserast om ein skal kunne forstå kva slags aktivitetar dei unge politisk aktive tibetanarane er tilhengarar av.

Å forstå spenninga mellom sentrifugale og sentripetale krefter blant eksiltibetanarar akkurat no, er viktig både for å få fram at det tibetanske lokalsamfunnet verken er homogent eller at det er snakk om ei djup splitting mellom eksilregjeringa, Dalai Lama og dei unge tibetanarane. Eg vil i denne avhandlinga argumentere for at relasjonane i det tibetanske lokalsamfunnet er komplekse og at denne kompleksiteten kan verte fanga opp gjennom eit fokus på spenninga mellom sentripetale og sentrifugale krefter.

Kvifor studere unge eksiltibetanarar i India?

Bakgrunnen for at eg valde å utføre feltarbeidet mitt blant unge politisk aktive eksiltibetanarar i McLeod Ganj skuldast hovudsakleg ei reise til Tibet og India (deriblant til den tibetanske eksilhovudstaden McLeod Ganj) i 2006. I McLeod Ganj deltok eg på eit introduksjonskurs i buddhisme, i tillegg til at eg fekk eit inntrykk av livet i byen. I Tibet vitja eg Lhasa og var på fjellturar og utflukter til avsidesliggande landsbyar og nomadebusetnader. Reisa til Tibet og til den tibetanske eksilhovudstaden vekte nysgjerrigheita mi for tibetanarar og deira situasjon. Det utslagsgjevande for at eg valde dette feltarbeidet var at Kina skulle arrangere OL i august 2008. Etter det eg las, forstod eg at tibetanarane i eksil kom til å nytte denne moglegheita til å

få internasjonal merksemd om saka si. Konsekvensane av dette var at eg utførte feltarbeidet mitt i ei tid der den politiske aktiviteten blant eksiltibetanarar var særst høg, og der usemje mellom ulike menneske kom tydelegare fram.

Tematikken for avhandlinga grip hovudsakleg inn i tre ulike forskingsfelt innan sosialantropologien; etnisitet, diaspora og religiøs nasjonalisme. Eg vil no kort diskutere desse tre for å synleggjere korleis eg i denne masteravhandlinga posisjonerer meg i forhold til kvar av dei.

Etnisitetsteori

Fram til 1960-talet studerte sosialantropologar etnisitet og intergruppe-relasjonar gjennom å konsentrere seg om etnisitet som kollektive sosiale fenomen. Dei orienterte seg mot identifisering og forståing av etniske grupper, førestilt som kulturberande kollektiv som er ulike frå kvarandre (Jenkins 2008:17). Sjølv om Max Weber, Everett Hughes og Edmund Leach kan sjåast på som viktige forløparar til den sosialkonstruktivistiske forståingsmodellen av etnisitet, er det Fredrik Barth sin introduksjon til boka *Ethnic Groups and Boundaries* som har fått størst innverknad på den antropologiske etnisitetsforståinga (Jenkins 2008).

Ifylgje Richard Jenkins har Barth si forståing av etnisitet vore sentral i nesten all antropologisk forskning om etnisitet sidan boka kom ut i 1969 (Jenkins 2008:13). Her skisserte Barth ein etnisitetsmodell som argumenterte mot antropologar som identifiserer etniske grupper som kulturelle einingar (Eriksen 2002:37). Barth la vekt på at ein slik definisjon av etniske grupper er feilaktig. Han skriv: "Most critically, it allows us to assume that maintenance is unproblematic and follows from the isolation which the itemized characteristics imply: racial difference, cultural difference, social separation and language barriers, spontaneous and organized enmity" (Barth 1969:11). Barth la med andre ord vekt på dei etniske grensene som definerer gruppa heller enn "the cultural stuff that it encloses" (Barth 1969:15). Med ei slik tilnærming skifta Barth fokus vekk frå tanken om avgrensa grupper til komplekse univers av relasjonar mellom grupper og medlemmene deira. Fleire har kritisert Barth for å ha ei for materialistisk, individualistisk tilnærming til etnisitet som ikkje legg nok vekt på strukturelle begrensningar. Han har også blitt kritisert for å bidra til ei ytterlegare tingleggjering av omgrepet etniske grupper ved å bruke omgrep som "gruppe", "kategori", "grense" og "vedlikehald" (Cohen 1978:386). Etter mi meining er denne kritikken til ei viss grad berettiga, men hovudargumentet til Barth om at etniske grupper ikkje bør

forståast som statiske kulturelle einingar, er ei tilnærming som eg også vil nytte i denne avhandlinga.

I tillegg til Barth si etnisitetsforståing ynskjer eg å støtte meg til Richard Jenkins sin ”grunnleggande sosialantropologiske etnisitetsmodell” (Jenkins 2008:14, *mi omsetjing*). Modellen har utgangspunkt i dei ulike sosialkonstruktivistiske bidraga om etnisitet. Det sentrale i denne modellen er at etnisitet handlar om kulturell differensiering og identifisering. I tillegg handlar etnisitet om ei felles forståing som vert produsert og reprodusert gjennom interaksjon. Til sist legg Jenkins vekt på at etnisitet både vert forstått som noko som går føre seg i sosial interaksjon og kategorisering og som noko som vert internalisert gjennom personleg sjølv-identifikasjon. Ifylgje Jenkins er denne generelle modellen akseptert av dei fleste sosialantropologar som jobbar med emnet (Jenkins 2008:14).

Denne avhandlinga kjem i hovudsak til å handle om intra-etniske relasjonar. Dette vil særleg vere fokus i kapittel fire. I kapittel fire vil eg forsøke å vise korleis mange av elementa i den sosialkonstruktivistiske tilnærminga til etnisitet også kan brukast til å forstå intra-etniske relasjonar. Eg ynskjer med andre ord å fylgje Jenkins og Barth si grunnleggande forståing av etnisitet samstundes som eg skil meg frå deira tilnærming ved at eg har hovudfokus på intra-etniske relasjonar.

Diasporateori

I resten av avhandlinga kjem eg vekselvis til å kalle informantane mine for eksiltibetanarar og medlemmer av den tibetanske diasporaen. Tibetantarane brukte sjølv begge desse omgrepa når dei snakka om seg sjølv. Sidan eg har valt å bruke omgrepet diaspora, er det naudsynt å forankre omgrepsbruken min i diasporateorien.

Fram til midten av 1980-talet vart diasporaomgrepet brukt på to ulike måtar. For det fyrste vart det brukt som eit namn for visse folkegrupper som levde utanfor opphavlandet sitt. For det andre vart det brukt som eit omgrep som skildra afrikanske handelsnettverk. I denne perioden brukte akademikarar dette omgrepet om jødar, palestinarar, kinesarar og folk av afrikansk avstamming (Dufoix 2008:19). Dei siste tjue åra har diasporaomgrepet vore sterkt debattert i akademia. Van Hear (1998) summerer opp diskusjonen på 1990-talet som ein diskusjon mellom to leirar; dei som argumenterer for ein inkluderande og omfattande definisjon og dei som argumenterer for ein meir preskriptiv definisjon (van Hear 1998:5). William Safran er ein av dei som meiner at diasporaomgrepet bør ha ei relativt avgrensa

definisjonsramme. Han meiner at omgrepet berre bør brukast om dei gruppene som fylgjer dei seks fylgjande karakteristikane.

1. Flytting frå eit senter til minst to perifere regionar.
2. Vedlikehald av eit felles minne om heimlandet.
3. Vedkjenning av at dei ikkje er eller kan bli fullt akseptert av vertslandet.
4. Vedlikehald av eit ofte idealisert heimland som dei ynskjer å vende attende til.
5. Trua på den kollektive plikta til å engasjere seg for verninga av dette heimlandet.
6. Vedlikehald av individuelle og kollektive relasjonar til heimlandet.

(Safran 1991:83, *mi omsetjing*)

Safran peikar sjølv på at desse kriteria er basert på den jødiske diasporaen som ideal (Safran 2005:37). Då dei seks karakteristikane vart presentert i 1991, fekk Safran kritikk for å konstruere ein definisjon av diaspora basert på ein idealtipe. Ifylgje James Clifford fører ei slik kategorisering til at grupper kan reknast som meir eller mindre diasporiske, ved at dei fyller berre to, tre eller fire av dei seks kriteria (Clifford 1994:306). I seinare tid har Safran moderert seg og skrive at idealtypen ikkje var meint til å verte forstått som ein "ideell situasjon" (Safran 2005:56).

Clifford peikar vidare på at det er lite rom for ambivalensen knytt til å vende attende til heimlandet i Safran sin karakteristik av diaspora (Clifford 1994:305). Også mange eksiltibetanarar har denne ambivalensen i seg. Ikkje alle veit om dei kunne tenkt seg å flytte til Tibet om dei faktisk fekk moglegheit til det. På same tid er det likevel viktig å hugse at brorparten av eksiltibetanarane legg stor vekt på å få tilbake og vende attende til heimlandet. Ifylgje Steven Venturino legg James Clifford altfor lite vekt på dei gruppene som er opptatt av opphavsstaden sin og som ynskjer å vende "heim" (Venturino 1997:107). Ser ein imidlertid på dei fem andre karakteristikane til Safran, verkar det som om tibetanarane fyller alle kriteria som skal til for å verte kalla ein diaspora.

I løpet av dei siste femten åra har diasporaomgrepet utvikla seg til å bli eit stadig meir omfattande omgrep som blir brukt til å skildre eit aukande omfang befolkningsgrupper (Dufoix 2008:30). Diasporaomgrepet har også blitt kritisert for å framstille diasporagrupper som homogene. Som Bård Helge Kårtveit skriv i si masteravhandling om palestinsk returnigrasjon og identitetshandtering på Vestbreidda, oppstår diasporaidentitetar i møte mellom ulike lojalitetar, og er gjenstand for forhandling, både internt og ovanfor ulike vertssamfunn. Ulike medlemmer av ei gruppe kan ha ulike oppfatningar av kva kulturtrekk

eller sosiale praksisar som skal definere ein diasporisk identitet. Det vil difor vere rett å snakke om eit mangfald av ulike identitetar heller enn ein felles, einskapleg diasporaidentitet (Kårtveit 2003:19).

Også sosiologen Floya Anthias (1998) argumenterer for eit perspektiv der diasporaomgrepet viser til eit felt der ulike identitetar og grenseprosessar verkar om kvarandre, og der kjønnsroller, klasseskilje, aldersskilje og makttilhøve både innad i gruppa og ovanfor eit vertssamfunn er gjenstand for endring. Anthias si teoretisering rundt diasporaomgrepet er mellom anna basert på empiri frå studiar av greske kypriotar i Storbritannia. Anthias omtalar hovudsakleg diaspora som eit samleomgrep for alle stader i verda der ei diasporabefolkning bur. Etter mi meining er hennar tilnærming også fruktbar for å forstå korleis ulike medlemmer i ein del av ein diaspora (som til dømes det tibetanske eksilsamfunnet i McLeod Ganj) relaterer seg til kvarandre. Som Floya Anthias skriv, er diasporagrupper ikkje naturlege og uproblematiske "organiske" samfunn av menneske utan deling eller ulikskap som arbeider for dei same politiske prosjekta (Anthias 1998:563). I denne masteravhandlinga er det særleg dette diasporaperspektivet eg vil synleggjere.

Eit forskingsfelt som er nært relatert til diaspora, er migrasjon. Ifylgje Caroline Brettell byrja antropologi som disiplin å studere migrasjon som ein sosial, politisk, økonomisk og kulturell prosess relativt seint. Ho koplar dette til det rådande fokuset på avgrensa kulturar (Brettell 2003:ix). Interesse for migrasjon som studiefelt kom på slutten av 1950-talet, men det var ikkje før på 1980-talet at migrasjon vart etablert som eit rådande tema for antropologisk forskning (Brettell 2003:x). Sidan denne avhandlinga senterer seg rundt livet i eksil, vel eg å ikkje gå nærare inn på migrasjon som forskingsfelt.

Tibetansk politisk buddhisme?

Som eg vil kome inn på seinare i avhandlinga, spelar buddhismen ei sentral rolle i tibetanarane sin politiske kamp i eksil. Dette vil særskilt kome fram i kapittel fem der eg mellom anna viser at buddhistiske bønner blir bruk som ein integrert del av lysmarsjen som har sterke politiske undertonar. Spørsmålet eg ynskjer å ta for meg i dette kapittelet er i kva grad tibetanarane sin politiske kamp kan forståast som ei form for politisk buddhisme. Kan ein her snakke om politisk buddhisme på tilsvarende måte som politisk hinduisme og politisk islam? Og korleis kan den tibetanske kampen sjåast i forhold til singalesarane sin politiske kamp på Sri Lanka?

Før eg analyserer tibetanarane sin kamp komparativt, vil eg kort diskutere skiljet mellom det religiøse og det politiske, eller litt vidare, skiljet mellom det religiøse og det sekulære. Den mest innflytelsesrike definisjonen av religion innan sosialantropologien kjem frå Clifford Geertz. Geertz sin definisjon av religion baserer seg på synet om at religion bør forståast som symbolsk kommunikasjon. Fleire har kritisert Geertz for å ignorere at ei slik forståing stammar frå den vestlege moderne forståinga av religion. Ein av dei som har kritisert Geertz sin universelle og a-historiske definisjon av religion er Talal Asad. Han argumenterer for at ei forståing av religion må inkludere religionen si sosiale historie. Ifylgje Asad kan ein dekonstruere den utbreidde dikotomien mellom det sekulære og det religiøse gjennom historisk analyse (Van der Veer 2002:482).

For tibetanarane har blandinga av politikk og religion vore sentralt i mange hundre år. I Tibet var styresmakta kjend som *chos srid gnyis ldan* eller “eit kombinert religiøst og sekulært system”. Som Kolås skriv, impliserer omgrepet både eit skilje mellom spirituelle og verdslege aktivitetar, og ei vektlegging av at desse to sfærene står i eit innbyrdes forhold til kvarandre (Kolås 1996:53). Denne blandinga mellom politikk og religion har også haldt fram i eksil, noko eg vil kome attende til seinare i avhandlinga.

Religiøs nasjonalisme

Professor i sosiologi, Mark Juergensmeyer, har funne visse fellestrekk som han meiner karakteriserer religiøs nasjonalisme. Ifylgje Juergensmeyer tek ulike grupper av religiøse nasjonalistar avstand frå den vestlege sekulære nasjonalismen.¹ I tillegg er dei samla om eit felles håp for oppvakninga av religionen i den offentlege sfæren (Juergensmeyer 1993:4). Eit kroneksempel på avvising av sekulær nasjonalisme finn vi i det Juergensmeyer kallar den paradigmatiske religiøse revolusjonen, nemleg Ayatollah Khomeini si overtaking av Iran der han gjorde opprør mot shaen sitt vestlege og sekulariserte styre (Juergensmeyer 1993:50). Også i Sør-Asia har religiøse aktivistar reagert mot dei sekulære visjonane til den moderne nasjonalismen (Juergensmeyer 1993:78). Eit døme finnast på Sri Lanka, der mykje av bakgrunnen for det singalesiske opprøret var buddhistane si kjensle av å ikkje ha oppnådd kulturelt og ideologisk sjølvstende frå Vesten (Juergensmeyer 1993:100). Men som Bruce Kapferer skriv, er det viktig å poengtere at singalesisk nasjonalisme vel blant dei mange

¹ Her er det viktig å påpeike at Juergensmeyer har fått kritikk for eit slikt generaliserande syn, mellom anna frå Henry Munson Jr. som kritiserer Juergensmeyer for å legge for stor vekt på religiøse nasjonalistar si avvising av Vesten. Dette stemmer ikkje i alle tilfelle. Ifylgje Munson er det villeiande å sette opp Vesten som sikhane sin største motstandar sidan deira største fiende er den indiske regjeringa (Munson 1995:342).

moglegheitene som finnast innan buddhistisk praksis og realiserer deretter ein spesifikk logikk som vert integrert inn i nasjonskampen (Kapferer 1988:6). Det same kan seiast om tibetanarane sin fridomskamp, for også her har visse delar av buddhismen blitt lagt meir vekt på enn andre. Det finnast med andre ord ingen utvitydige verdiar i buddhismen som kan utledast til handlingar som har ein ibuande relasjon til religionen (Tambiah i Kapferer 1988:6). Ei slik forståing av samanhengen mellom buddhisme og nasjonalisme kan også brukast som ei forklaring på den store kontrasten mellom tibetanarane og singalesarane sine nasjonalismekampar. Medan tibetanarane er opptatt av ikkje-vald og medkjensle som retningsgjevande for det dei gjer, er den singalesiske nasjonalismen ifylgje Kapferer konstruert på bakgrunn av historiske myter og heltar sine dydar (Kapferer 1988:2). Vektlegging av andre delar innan buddhistisk praksis har mellom anna ført til at singalesiske munkar har forsvart bruk av vald.² Juergensmeyer trekk fram munkar som har fortalt at det ikkje er mogleg å unngå vald i ei tid der det er lidning (*in a time of dukkha*) (Juergensmeyer 1993:167).

Hindunasjonalisme

Samanliknar ein tibetanarane sin kamp med hindunasjonalismen i India, finn ein også mange ulikskapar. Ifylgje antropologen Peggy Froerer kan den politiske strategien rundt hindunasjonalisme berre lukkast i ein kontekst der det eksisterar noko som vert oppfatta som ein trussel for majoriteten i hindusamfunnet (Froerer 2006:40). Oppfatninga av dei "farlege andre" har vorte kalla "hjørnesteinen i den hindunasjonalistiske rørsla". Historisk sett har muslimane vorte oppfatta som dei "farlege andre" innan den hindunasjonalistiske diskursen. Varning av "hindunasjonen" mot islam har vore den sentrale bekymringa for leiande hindunasjonalistorganisasjonar som *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS). Saman med andre hindunasjonalistorganisasjonar som *Bharatiya Janata Party* (BJP) og *Vishwa Hindu Parishad* (VHP) har RSS teke del i systematiske kampanjar som har involvert aggressiv propaganda for Hindutva.³ Kampen mot muslimar kuliminerte i desember 1992 med øydelegginga av Babri-moskeen, ein viktig moské i Ayodhya i Nord-India. Fleire tusen døydde rundt omkring i heile

² Eg vil problematisere omgrepet vald i kapittel seks, men i denne konteksten forstå eg vald som "medviten fysisk skading av eit anna menneske" (Riches 1986:4).

³ Hindutva-omgrepet er knytta til hindunasjonalismen sin ideologi og viser til "the Hindu way of life" (Frøystad 2005:1,6) Ifylgje Peggy Froerer set omgrepet Hindutva likskapsteikn mellom ein religiøs og ein nasjonal identitet, der ein indar vert definert som ein hindu og der hindutraua vert definert som kjernen i ein indisk nasjonalidentitet (Froerer 2006:40).

India som fylgje av denne konflikten (Froerer 2006:40). Ifylgje Juergensmeyer har hindunasjonalistane også vist motstand mot sekulære krefter i India. Leiarar av både VHP og BJP såg Ayodhya som eit symbol på den indiske regjeringa si manglande evne til å støtte hindumajoriteten og tendensen til å vere for ettergivande overfor religiøse minoritetskrav (Juergensmeyer 1993:89).

Hindunasjonalistane har dermed drive ein kamp både mot muslimske grupperingar og den sekulære nasjonalismen. Hå eksiltibetanarane er det ein heilt annan situasjon. Sidan tibetanarane ynskjer internasjonal støtte, viser dei ikkje motstand mot "Vesten" (eller det sekulære India for den del), på ein slik aggressiv måte. Grunnen til dette er at eksiltibetanarane ynskjer mest mogleg støtte frå det internasjonale samfunnet anten den kjem frå kristne, hinduar, muslimar eller ikkje-religiøse. For eksiltibetanarane er dei buddhistiske grunnverdiane eit viktig bakteppe for korleis dei handlar og tenkjer, men oppslutning om buddhismen fører ikkje til ei avvising av det sekulære eller motstand mot andre religiøse grupper. Tibetantarane er dessutan sjølv minoritetar og sparkar ikkje "nedover", men "oppover" mot den kinesiske staten.

Juergensmeyer samanliknar vidare konfrontasjonen mellom dei nye formene for religiøst basert politikk og den sekulære staten med den kalde krigen. I begge tilfelle er det snakk om ein global og binær konfrontasjon som byggjer på stereotypiar av den andre (1993:2). Igjen er Vesten satt opp mot "resten". I tibetanarane sin fridomskamp er kritikken til gjengjeld retta mot kinesiske myndigheiter. Det går til ei viss grad føre seg ei stereotypisering av "dei andre" gjennom slagord som "They're the killers" og "They're the butchers,"⁴ men sidan Kina ikkje passar inn i den sekulære vestlege båsen er det vanskeleg å plassere tibetanarane sin kamp i eit binært skilje mellom sekularitet og religion.

Politisk islam

Innan politisk islam, legg Juergensmeyer vekt på at den politiske retorikken også famnar om supranasjonale ideal. Lengtinga etter eit globalt religiøst samfunn er ein gammal muslimsk draum. Ifylgje Juergensmeyer er dette grunnen til at mange muslimske aktivistar ikkje berre snakkar om nasjonale interesser, men også om pan-islamistiske ideal (Juergensmeyer 1993:47). Eksiltibetanarane har i motsetnad til dette ingen pan-buddhistiske ideal. I den grad tibetanarane famnar vidare enn seg sjølv, famnar dei om heile verda. I ein samtale med ein av

⁴ Meir om slagorda i kapittel fire.

informantane kom denne haldninga til uttrykk. Han sa: "Tibetan Youth Congress sin kamp er ikkje berre ein kamp for tibetanarane, men ein kamp for verda og ein kamp for fred. Å kjempe for Tibetan Youth Congress er ei nobel sak, ikkje berre ei politisk sak." Sidan tibetanarane sin kamp heng så tett saman med buddhismen, har dei også klart å inkludere dei nasjonalistiske ynskja sine i eit meir universalistisk rammeverk. I doktorgradsavhandlinga *Mobilizing for Tibet*, skriv Margaret Jane McLagan at dette fokuset på buddhismen sin universalistiske tankegang har gjort det lettare å inkludere ikkje-tibetanarar i den tibetanske saka (McLagan 1996:375,376).

Samanlikna med andre former for religiøs nasjonalisme, ser eksiltibetanarane sin kamp ikkje ut til å passe under kategorien politisk buddhisme slik Juergensmeyer forstår religiøs politikk. Tibetantarane sin politiske kamp er sterkt influert av buddhistiske nøkkelverdiar, men som eg har vore inne på, fører ikkje dette til ei avvising av den sekulære nasjonalismen. Tibetantarane sin motstandar er kinesiske myndigheiter. Og for å kunne stå opp mot ein slik mektig motpart ynskjer tibetanarane mest mogleg støtte frå alle kantar, også frå sekulært hald.

I denne avhandlinga vil eg synleggjere tydelegare korleis buddhismen er integrert i kampen for eit fritt Tibet på ein måte som gjev ein annan innfallsvinkel til samanhengen mellom religion og politikk enn den Juergensmeyer står for. Om tibetanarane sin kamp kan kallast politisk buddhisme, så er den av ein heilt annan art. Fokuset mitt vil hovudsakleg vere på korleis buddhismen fungerer som eit samlande symbol og som ein integrert del av kampen for Tibet.

Eksisterande litteratur om eksiltibetanarar og Tibet

Den eksisterande akademiske litteraturen om eksiltibetanarar femnar om mange ulike tema. I denne oversikta vil eg særskilt fokusere på dei antropologiske bidraga, men eg vil også inkludere nokre statsvitarar som har bidratt med verdifull forskning om feltet. Fleire har fokusert på demokratiseringsprosessar i eksil (Ardley 2003, McLagan 1996). Margaret Jane McLagan har tatt for seg tibetanske representasjonar i Tibet-rørsla sin transnasjonale kontekst (McLagan 1996). Antropologen Keila Diehl brukar musikk som eit utgangspunkt for å forstå korleis ulike representasjonar av tibetansk kultur møtast i eksil og korleis ulike syn på det å vere tibetansk vert førestilt, utført og debattert (Diehl 2002). Margareth Nowak har skrivne om det sekulære utdanningssystemet i eksil (1984). Hennar kategorisering av Dalai Lama som eit

summerande symbol er noko eg finn fruktbart, og som eg vil bruke i denne avhandlinga.⁵ Ein annan forskar som har tatt for seg utdanning blant tibetanarar er Katrin Goldstein-Kyaga. I boka *The Tibetans - School for Survival or Submission. An Investigation of Ethnicity and Education* (1993) har Goldstein-Kyaga samanlikna utdanninga for tibetanarar i Tibet, India og Sveits. Når det gjeld litteratur om politisk aktive eksiltibetanarar er eg særleg inspirert av Jane Ardley (2002) si politiske analyse av den tibetanske sjølvstenderørsla. Eg vil særleg bruke Ardley i kapittel seks der eg skriv om sveltestreik. Ardley si samanlikning av tibetanarane sin kamp og Gandhi sin kamp for fridom er nyttig, men samstundes er det viktig å poengtere at eg er kritisk til at ho ikkje legg vekt på at det finnast ulike forståingar av valdsomgrepet. Også dette kjem eg til å problematisere i kapittel seks.

Temaet identitet, som også er eit viktig fokus i avhandlinga mi, har blitt tatt opp på ulike måtar av ulike forskarar på tibetanarar. Steven Venturino sin artikkel "Reading negotiations in the Tibetan diaspora" (1997) er eit viktig bidrag til litteraturen om eksiltibetanarar innanfor denne tematikken. Han legg særleg vekt på dualiteten mellom ynskje om å få Tibet attende og målet om å forbetre den spirituelle tilstanden til alle menneske i verda (Venturino 1997:103). Paul Christian Klieger (1989) har spesielt tatt for seg korleis patron-klient-tilhøvet mellom sekulære og geistlege element i Tibet har haldt fram i eksil, men på nye måtar (Klieger 1989:vii,viii). I doktorgradsavhandlinga *Stateless citizens: Culture, nation and identity in the expanding Tibetan diaspora* har Julia Meredith Hess (2003) skrivt om tibetanske flyktningar i USA. Av andre samfunnsvitarar som har tatt for seg tema knytt til identitetsproblematikken, og som eg kjem til å bruke vidare i avhandlinga må Dibyesh Anand (2000), Åshild Kolås (1996), Amalendu Misra (2003), Åse Piltz (2006) og Emily Yeh (2007) nemnast. Det mi eiga masteravhandling særleg tilfører den foreliggende forskinga på eksiltibetanarar, er å ta grundigare for seg dei ulike syna på uttrykksformene (kapittel fem) og ulike forståingar av omgrepet vald (kapittel seks).

Litteratur om Tibet som også har verdi i tilknytning til avhandlinga mi er Heidi Fjeld (2005) si bok *Commoners and Nobles. Hereditary Divisions in Tibet* og Ronald Schwartz (1994) si bok *Circle of Protest: Political Ritual in the Tibetan Uprising*. Fjeld si bok tek for seg det tidlegare aristokratiet og rolla det har i Tibet i dag. Denne er nyttig for å vise at Tibet heller ikkje tidlegare var eit homogent samfunn. Schwartz si bok tek for seg det han kallar politiske protestritual i Tibet sidan 1987. I denne boka viser han tydeleg at den politiske kampen for Tibet ikkje er avgrensa til eksil.

⁵ Sjå kapittel tre.

Historisk bakgrunn



Tibet ligg midt i Asia og har ei gjennomsnittshøgde på 4000 meter over havet. Den tjukke svarte streken på kartet markerer grensene for Stor-Tibet og inneheld regionane U-Tsang, Kham (i dag hovudsakleg inkorporert i dei kinesiske provinsane Sichuan, Yunnan og Qinghai) og Amdo (i dag delt opp i dei kinesiske provinsane Qinghai, Gansu og Sichuan). Dei skrå stripene markerer Gansu. Dei vassrette stripene markerer Sichuan og den loddrette stripene markerer Yunnan. Det geografiske området som kinesiske myndigheiter kallar Tibet i dag, (også kalla Tibet Autonomous Region) er det som er merka som U-Tsang på kartet. Amdo og Kham vert med andre ord ikkje rekna som ein del av Tibet av kinesiske myndigheiter (<http://tibetanlama.com>).

For å kunne setje mitt eige feltarbeid blant eksiltibetanarar inn i ein større samanheng, er det viktig å ta med noko av tibetanarane sin historiske bakgrunn både i Tibet og i India. Eg har særskilt valt å legge vekt på perioden då Tibet vart okkupert av Kina og hendingane rundt Dalai Lama si flukt til India, sidan dette dannar basisen for kva tibetanarane kjempar for i dag.

I ei framstilling av Tibet si historie er det viktig å poengtere at kinesarar og tibetanarar har to særskilte versjonar av historia. Denne usemja handlar mellom anna om Tibet sin historiske status. Medan kinesiske myndigheiter hevdar at Tibet har vore ein uavhendeleg del av Kina sitt territorium sidan år 1271, (www.china.org.cn/china) hevdar enkelte tibetanske NGOar at Tibet har hatt ein status som sjølvstendig stat i 2000 år (www.tibetanyouthcongress.org). Meir nøytrale kjelder skriv at Tibet var ein eigen stat frå 1913 til 1951 (Goldstein 1989:xix-xx). Eit anna tema der den kinesiske og den tibetanske versjonen av historia skil seg radikalt frå kvarandre, er korleis tilhøva var i Tibet før 1949. John Powers skriv i boka *History as propaganda*: ”Det som kinesiske kjelder skildrar som eit

mørkt, brutalt og føydalt slavesamfunn styrt av despotiske lamaer og aristokratar som torturerte dei ulykkelege slavane, skildrar tibetanske kjelder som eit fattig men idyllisk land isolert frå resten av verda. Dei skriv at folket var samla under buddhismen og respekten for lamaene og at dei i det store og heile var glade og nøgde” (Powers 2004:18, *mi omsetjing*). Dei to historieforståingane skil seg med andre ord sterkt frå kvarandre. Eg vil i denne historiske framstillinga bruke kjelder som etter mitt syn framstiller Tibet si historie på ein måte som verken tek parti for Kina eller Tibet.

Før Tibet vart okkupert av Kina, var Tibet eit semi-føydalt ruralt samfunn som bestod av adelen, geistlege og vanlege borgarar. Aristokratiet bestod av mellom 150 og 200 familiar som slekta frå dei tibetanske kongane, Dalai Lama sine familiemedlemmer og andre personar med nære band til staten. Dei vanlege borgarane bestod av bønder, nomadar, handelsfolk og handverkarar (Goldstein-Kyaga 1993:71-72). Sjølv om Lhasa var eit viktig senter for politisk makt, var Tibet ikkje ein sentralisert stat slik ordet vert forstått i dag. Ifylgje Åshild Kolås var Lhasa-regjeringa si makt avgrensa på mange felt. Opprettholding av lov og orden var ikkje særleg effektiv og dei fleste sakene vart avgjort ved hjelp av lokal lovgiving (Kolås 1994:41).

1949-1959

Den tibetanske diasporaen si historie starta då Dalai Lama flykta til India i 1959. Eg vil no ta for meg dei politiske omstendene rundt denne hendinga. I 1949 kom den kinesiske frigjeringshæren (People’s Liberation Army, PLA) til den austlege og nordaustlege delen av Tibet og året etter kom dei inn i det som i dag vert kalla Tibet Autonomous Region (TAR). Målet var å ”frigjere” Tibet, løyse dei frå føydalismen sine band og ynskje dei velkommen (tilbake) til Kina (Nowak 1984:20). Etter fleire månader med sporadiske kampar angreip PLA Chamdo, det regionale administrative setet i Kham. Den 19. oktober 1950 gav guvernøren i Chamdo opp. Dette førte til forvirring i Lhasa om kva den tibetanske nasjonalforsamlinga burde gjere. På den tida uttalte to statsoraker⁶ at den fjortande Dalai Lama, som då var seksten år, burde bli tibetanarane sin leiar. Kashag og den tibetanske nasjonalforsamlinga godtok dette og den 17. november 1950 vart den fjortande Dalai Lama innsett som Tibet sin religiøse og verdslege leiar (McGranahan 2003:156).

⁶ I den tibetanske tradisjonen er orakelet anda som trer inn i menn og kvinner som fungerer som medium mellom den naturlege og den spirituelle sfæren. Tidlegare var det mange hundre oraker i Tibet. I dag er det nokre få tilbake. Det viktigaste orakelet heiter Nechung og er Dalai Lama og eksilregjeringa sin viktigaste beskyttar. Orakelet har ulike formål. Det viktigaste formålet er å forsvare den buddhistiske lære og dei som er buddistar. I tillegg kan oraker sjå i framtida, beskytte folk og helbrede folk (www.tibet.com/Buddhism/nechung_hh.html.)

Som følgje av kinesiske myndigheiter sitt militærangrep på Tibet, valde regjeringa i Lhasa å søkje internasjonal støtte, men som Shakya skriv, gav Tibet sine appellar til India og Storbritannia ingen resultat (Shakya 1999:52). Den siste diplomatiske utvegen var å oppsøkje FN, noko dei gjorde i november 1950. Heller ikkje dette gav resultat og Tibet vedtok dermed å starte forhandlingar med Kina (Shakya 1999:62). Forhandlingane enda med at ein delegasjon frå Dalai Lama og ein delegasjon frå dei kinesiske myndigheitene underteikna den såkalla 17-punkts-avtalen som slo fast at "the Tibetan people shall return to the big family of the motherland the People's Republic of China" (Shakya 1999:69). Den tibetanske regjeringa uttalte seinare at dei følte at dei hadde blitt tvunge til å skrive under avtalen (McGranahan 2003:156).

Ifylgje Heidi Fjeld førte ikkje dei ti fyrste åra av den kinesiske okkupasjonen til store sosiale endringar i Lhasa, sjølv om forholdet var karakterisert av ein uroleg sameksistens mellom kinesarane og dei tibetanske styresmaktene (Fjeld 2005:9). I regionane Amdo og Kham aust og nordaust i Tibet, fekk den kinesiske invasjonen mykje større implikasjonar. Redistribusjon av land og eigedom, og øydelegging av kloster, førte til sterk motstand i den lokale befolkninga (Fjeld 2005:20). Tibetantarar frå Kham starta då eit væpna opprør mot kinesiske troppar og embetsmenn. Desse uorganiserte tibetantarane var mange færre enn soldatane i den kinesiske frigjeringshæren. Tibetantarar frå det sentrale Tibet bestemte seg for å slå seg saman med dei andre tibetantararane i ein friviljug hær, uavhengig av den tibetanske regjeringshæren. I 1958 forma dei rørsla *Chushi Gangdrug*. Chushi Gangdrug kjempa mot kinesiske troppar fram til 1974.⁷ Sjølv om motstandsørsla ikkje klarte å vinne over PLA, lukkast dei i å eskortere Dalai Lama på flukta hans til India i 1959 (McGranahan 2005:571,572).

I mai 1957 var tibetantarane uroa over situasjonen som stadig forverra seg. For å sikre Dalai Lama sin status og tibetantarar si framtid, vart det utført eit ritual. Ei gruppe rike handelsmenn frå Kham som budde i Lhasa initierte eit ritual for "the long life of the Dalai Lama". Ifylgje den tibetanske skribenten Tsering Shakya, fekk denne seremonien store politiske og sosiale implikasjonar. For fyrste gong var alle tibetantarar samla om eit felles formål og felles verdiar mot ein felles fiende (Shakya 1999:165).

Kampane mot den kinesiske hæren haldt fram, og på slutten av 1957 kunne ikkje Khampa-motstanden forståast berre som eit opprør frå ei knippe reaksjonære landeigarar. Det

⁷ Sidan då har organisasjonen fungert som ein politisk og sosial velferdsorganisasjon i eksilsamfunnet. Den tibetanske regjeringa i Lhasa støtta openlyst motstandsørsla på 1950-talet og den tibetanske eksilregjeringa støtta Chushi Gangdrug fram til 1974 (McGranahan 2005:571,572).

hadde utvikla seg til eit nasjonalt opprør. Ifylgje Shakya gjorde dette at ulike grupper kvitta seg med tradisjonelle feidar og uvennskap og samla seg i opposisjon mot kinesarane (Shakya 1999:166). Som McLagan skriv, er det vanskeleg å vite i kva grad tibetanarane i dei tre provinsane i Tibet tidlegare delte ei større nasjonal samkjensle. Dette skuldast hovudsakleg mangel på etnografisk forskning i Tibet før den kinesiske okkupasjonen. Fleire forskarar, deriblant Elliot Sperling (1994) og Heather Stoddard, har argumentert for at der var ei gryande interesse for nasjonalisme og noko kunnskap om ideen, særskilt i intellektuelle kretsar før 1951 (Stoddard 1994:124-129). Ser ein bort frå dette unntaket, er det grunn til å tru at tibetanarar stort sett relaterte seg til anten ein religiøs eller ein regional identitet. Som Heather Stoddard skriv: "People belonged to a particular school or monastery, looked up to a particular religious leader, and owed allegiance, often of life or death to their own regional group, be it the valley, a confederation, or a region" (Stoddard 1994:125). Sjølv om tibetanarane moglegvis identifiserte seg med kvarandre som medlemmer av den same "etniske gruppa" (som kontrast til til dømes kinesarane), var dette ikkje viktig for folk. Endringane knytt til tibetanarane sin nasjonale identitet kom då tibetanarane etablerte seg i eksil og vart konfrontert med dei politiske realitetane i ei verd av nasjonalstatar der det å ha ein "nasjonal" identitet var sentralt, også for flyktningar med eit politisk prosjekt som ynskje fridom for Tibet (McLagan 1996:109).

Opprøret i Tibet i mars 1959, som vert markert kvart år i eksil⁸, var ei avgjerande hending i tibetanarane si historie. Opprøret vart utløyst av ein invitasjon til Dalai Lama om å delta på ei teateroppsetjing i det kinesiske militærhovudkvarteret i Lhasa den 10. mars 1959. Dalai Lama hadde i utgangspunktet planar om å gå, men folk vart mistenksame då kinesiske myndigheiter sa at Dalai Lama skulle kome i skjul, utan væpna livvakt. Då befolkninga i Lhasa fekk høyre om dette, gjekk ryktet om at Dalai Lama skulle bli kidnappa av kinesiske myndigheiter. Morgonen den 10. mars hadde om lag 30 000 tibetanarar samla seg rundt Dalai Lama sitt sommarpalass Norbulingka for å hindre at leiaren deira skulle forlate palasset (Ardley 2002:35). Khampaene i Lhasa vurderte situasjonen og tok uoffisiell kontroll over folkemengda utanfor Norbulingka. Dei forma ei fridomskomité som vart støtta av mange juniorembetsmenn og medlemmer av Dalai Lama si sikkerheitsvaktstyrke (Kusung). Komiteen forkasta 17-punkts-avtalen på bakgrunn av at den hadde blitt broten av kinesiske myndigheiter (Ardley 2002:36,37). I løpet av dei neste dagane vart folkemengda verande utanfor Norbulingka og det vart halde mange demonstrasjonar. Demonstrasjonane haldt fram i

⁸ Og i ei meir avgrensa grad i Tibet.

ei veke utan at kinesiske myndigheiter greip inn (Fjeld 2005:9). Situasjonen forverra seg og som fylgje av ein konsultasjon med statsorakelet vedtok Dalai Lama å forlate Lhasa i skjul den 17. mars. Det vert antatt at opp mot 10 000 menneske vart drepne i Lhasa etter at Dalai Lama flykta frå Tibet (Ardley 2002:36,37).

I India

Då Dalai Lama flykta til India i 1959 var det mange tibetanarar som fylgde etter. I slutten av juni 1959, berre tre månader etter at Dalai Lama kom til India, hadde heile 20 000 tibetanarar flykta frå Tibet (Phuntso 2004:133). Som fylgje av dette oppretta den indiske regjeringa ein flyktningleir i McLeod Ganj⁹ og året etter vart den tibetanske eksilregjeringa etablert (Hess 2006:80). Den tibetanske eksilregjeringa er administrert av Kashag (kabinettet), som er ansvarleg overfor den valte nasjonalforsamlinga. Den tibetanske sentraladministrasjonen (Central Tibetan Administration, CTA) består av tre autonome kommisjonar (val, offentleg service og revisjon) samt sju departement: religion og kultur, innanriks, utdanning, informasjon og internasjonale relasjonar, tryggleik, helse og eit planleggingsråd (www.tibet.com/Govt/brief.html).

Det var den indiske handelsmannen Nowrojee som kontakta den indiske regjeringa og foreslo at Dalai Lama kunne få slå seg ned i denne avsidesliggende fjellandsbyen. Statsminister Jawaharlal Nehru godkjende ideen og Dalai Lama sende så representantar frå sin midlertidige residens i Mussorie¹⁰ for å undersøke staden. I 1960 flytta Dalai Lama til McLeod Ganj (Diehl 2002:41). Nokre tibetanarar meinte at tibetanarane i India heller burde busetje seg i grenseområda til Tibet slik at dei var klare for å reise tilbake til Tibet så snart moglegheita baud seg. Dalai Lama vedtok i motsetnad til dette å etablere meir permanente bustadtilhøve med fasilitetar som gjorde det mogleg "for alle tibetanarar å leve i homogene lokalsamfunn og samtidig tilby tradisjonell utdanning, slik at om kampen varer i fleire generasjonar, så kan nye generasjonar ta over og ta ansvaret"¹¹ (Phuntso 2004:137, *mi omsetjing*).

⁹ McLeod Ganj vart på 1860-talet etablert som ein av det britiske styret sine tilhaldstader i India. I 1905 vart McLeod Ganj forlatt på grunn av eit jordskjelv. Dei fleste offiserane flytta då til Simla (Hess 2003:60). McLeod Ganj har fått namnet sitt frå viseguvernøren i Punjab, David McLeod. Ganj tyder nabolag på hindi.

¹⁰ I den indiske delstaten Uttarkhand, like sør for delstaten Himachal Pradesh der McLeod Ganj ligg.

¹¹ Sitat frå Dalai Lama sin tale under den andre internasjonale konferansen for støttegrupper for Tibet i Bonn Tyskland juni 1996.

For mange tibetanarar i India var 1960- og 1970-talet ei sær sars vanskeleg tid. Mange flyktningar budde i telt fram til mellombelse husrom av stein og flatpressa tinntønner blei bygt oppover fjellsida. Mange av tibetanarane jobba i denne perioden som bygningsarbeidarar i ulike vegprosjekt i Nord-India, samt lokale byggeprosjekt i regi av den tibetanske eksilregjeringa (Diehl 2002:42). Arbeidet var hardt og i kombinasjon med endringar i vêrtilhøve og høgdemeter, var det mange tibetanske flyktningar som døydde. Tuberkulose var også eit omfattande problem for dei nyankomne tibetanske flyktningane (Goldstein-Kyaga 1993:99). I eit forsøk på å hjelpe flyktningane til å bli sjølvforsynte, vart det etablert fleire handverkssenter. Dei var ofte små kooperativ med få ressursar, men som likevel gjorde at folk klarte seg. Tepper og genserar var dei viktigaste produkta. Som Grunfeld skriv, er strikking og sal av ullgenserar ein stor og viktig aktivitet for mange tibetanarar også i dag (Grunfeld 1996:197). Fordi tibetanarane hadde få eigne ressursar, retta dei seg til den indiske regjeringa og til vestlege hjelpeorganisasjonar for økonomisk støtte. Ifylgje McLagan var det mange av dei vestlege hjelpeorganisasjonane som ville gi støtte fordi dei var fascinert av Tibet og fordi dei ynskte å vere saman med tibetanske flyktningar. I doktorgradsavhandlinga si skriv McLagan at tibetanarar har mottatt mykje og vedvarande hjelp dei siste tiåra, samanlikna med andre grupper i liknande situasjonar (McLagan 1996:547,548). I tillegg til å byggje opp kloster i eksil, etablerte dei tibetanske flyktningane andre kulturelle institusjonar slik som Library of Tibetan Works and Archives (Dharamsala), the Central Institute of Higher Tibetan Studies (Sarnath), Tibet House (New Delhi), the Tibetan Medical Institute (Dharamsala), the Buddhist School of Dialectics (Dharamsala) og the Tibetan Institute of Performing Arts (Dharamsala) (McLagan 1996:207).

Migrasjonsbølgjer

Dei tibetanske flyktningane kom til eksil gjennom tre migrasjonsbølgjer. Dei fyrste flykta frå Tibet mellom 1959 og 1965. Fleirtalet kom frå Lhasa, Tingri eller andre område i det sørlege Tibet (Diehl 2002:34). Blant den fyrste migrasjonsbølgja var det mange tidlegare embetsmenn og klosterleiarar. Mange av desse vart valt til å administrere dei ulike kontora og institusjonane som vart etablert for å hjelpe dei tusenvis av flyktningane som kom frå Tibet (Kolås 1996:58). Sær få tibetanarar flykta under dei verste åra av kulturrevolusjonen (1966-1976). Den andre bølgja av tibetanarar kom på 1980-talet då grensene vart opna igjen. Mange av dei som hadde vore fengsla under den fyrste perioden då Tibet var okkupert, kom no til

India. Den tredje bølga starta tidleg på 1990-talet då mange flyktningar frå Amdo i det nordaustlege Tibet kom til eksil (Diehl 2002:34). Sidan 1959 har omlag 120 000 tibetanarar flykta frå Tibet. Dei fleste bur i India, Nepal og Bhutan. Elles bur det tibetanarar i Canada, USA, Japan, Taiwan, Australia, New Zealand og mange land i Europa (www.tibet.com). Fleirparten av dei tibetanske flyktningane i Sør-Asia bur i ein av dei 46 tibetanske busetnadene (Phuntso 2004:125).

Sjølvstende eller autonomi?

Då Dalai Lama kom til eksil i India i 1959, ynskja han at Tibet skulle bli eit sjølvstendig land igjen. I 1988 trakk Dalai Lama tilbake dette ynskjet og gjekk med på akseptere ei form for "genuin autonomi" for Tibet, som ein del av den kinesiske staten (Hess 2003:100). Forslaget om autonomi for Tibet vart underteikna av Dalai Lama i Europa-parlamentet i 1988 og har i ettertid fått namnet "the Strasbourg Proposal" (Kolås 1996:61). Strasbourg-forslaget var basert på ein fem-punkts-plan som Dalai Lama tok opp i den amerikanske kongressen sin *Human Rights Caucus*¹² året før. Forslaget bestod av følgjande punkt: (1) Stor-Tibet må gjerast om til ei fredssone. (2) Kina må slutte med flytting av kinesarar til Tibet. (3) Det tibetanske folket sine fundamentale menneskerettar og demokratiske fridom må respekterast. (4) Tibet sitt naturlege miljø må bevarast mellom anna ved at Kina held opp med dumpe atomavfall i Tibet. (5) Innleiing av forhandlingar om Tibet sin framtidige status og om relasjonane mellom tibetanarar og kinesarar (Norbu 1991:354). Under møtet i Strasbourg vart fem-punkts-planen ytterlegare konkretisert. Her sa Dalai Lama at han ville gå med på at Kina framleis skal vere ansvarleg for Tibet sin utanrikspolitikk og Tibet sitt forsvar. Tibet skal samtidig ha eit utanriksbyrå som tek for seg handel, utdanning, kultur, religion, turisme, vitenskap, sport og andre ikkje-politiske aktivitetar. Kinesiske myndigheiter godkjende ingen av punkta i verken fem-punkts-planen eller Strasbourg-forslaget (Norbu 1991:355) og har i seinare tid kalla forslaga eit ynskje om "semi-sjølvstende eller ei skjult form for sjølvstende" (Wangyal 1996:202). Dei to forslaga er i dag Dalai Lama og eksilregjeringa sin basis for deira syn på Tibet si framtid som dei kallar middelveg-tilnærminga. Som eg skal vise seinare i avhandlinga er dei ikkje-statlege organisasjonane Tibetan Youth Congress og Students for a Free Tibet begge usamd i middelveg-tilnærminga og kjempar for at Tibet skal bli eit sjølvstendig land.

¹² Human Rights Caucus er ein toparti-organisasjon i Representantanes Hus som arbeider med menneskerettsbrot i heile verda.

Kapitteloversikt

No som eg har presentert problemstillinga og tematikken for avhandlinga og posisjonert denne med omsyn til antropologisk forskning om etnisitet, diaspora og religiøs nasjonalisme samt presentert den historiske bakgrunnen som er relevant for avhandlinga, vil eg i neste kapittel gå inn på sjølve feltarbeidet både i forhold til felt og metode. I kapittel tre vil eg presentere sentrale delar av det som samlar det tibetanske eksilsamfunnet i McLeod Ganj. Eg vil argumentere for at Dalai Lama, buddhismen, aktivitetane rundt tempelet Tsuglakhang og tibetanarane si felles erfaring med å vere i eksil, er dei mest avgjerande faktorane i konstitueringa av einskap i eksil. I tillegg vil eg diskutere korleis ulike aktørar forhold seg til einskapsdiskursen. I kapittel fire vil eg få fram korleis vektlegginga av skilnader mellom India-tibetanarar og Tibet-tibetanarar går føre seg på trass av ynskje om einskap i eksil. Eg vil sjå på korleis faktorar som utsjånad, oppførsel, interesser, språk og kjensler for Tibet blir gjort relevante mellom India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane. I kapittel fem vil eg gå inn på unntakstilstanden som fann stad i den tibetanske diasporahovudstaden McLeod Ganj i mars 2008. Med utgangspunkt i dei ulike uttryksformene som utspela seg, får eg fram kva desse kan seie om relasjonane i eksilsamfunnet. Eg vil argumentere for at ein analyse av krisesituasjonen kan seie noko om forholdet mellom dei unge politisk aktive tibetanarane, eksilregjeringa og andre personar i eksilsamfunnet. I kapittel seks vil eg problematisere ulike haldningar til omgrepet vald og kva konsekvensar dette har for framstillingar av dei unge tibetanarane, spesielt dei som er medlemmer av Tibetan Youth Congress. For å få fram dei divergerande haldningane til omgrepet vald i den tibetanske diasporaen, vil eg gå nærare inn på meiningar som kom fram i samband med marsjen til Tibet samt ulike sveltestreik-kampanjar. I slutten av kapittelet vil eg ta for meg kva konsekvensar vestlege folk si romantisering av tibetanarar samt kinesiske myndigheiter si stempling av Tibetan Youth Congress som ein terroristorganisasjon har for dei unge eksiltibetanarane. I kapittel sju trekk eg nokre konklusjonar som viser korleis dei unge politisk aktive eksiltibetanarane handterer spenninga mellom sentripetale og sentrifugale krefter. Eg vil også diskutere korvidt dei ulike skiljelinjene eg behandlar i avhandlinga heng saman eller ikkje.

2

Felt og metode

McLeod Ganj



Som allereie nemnt utførte eg feltarbeidet mitt i McLeod Ganj, byen som også vert kalla Dharamsala. Grunnen til at eg ikkje brukar dette namnet er fordi Dharamsala består av Upper Dharamsala, som er McLeod Ganj og Lower Dharamsala, som er ein by som ligg 500 høgdemeter lenger nede. Når informantane mine eller skriftlege kjelder brukar namnet

Dharamsala om Upper Dharamsala, har eg valt å skrive det, men i all hovudsak brukar eg namnet McLeod Ganj. McLeod Ganj ligg i Kangra-distriktet i delstaten Himachal Pradesh i det nordvestlege India og har 20 000 innbyggjarar. Om lag 70 prosent av desse er tibetanarar. Dalai Lama, den tibetanske eksilregjeringa og hovudkontoret til sju ikkje-statlege organisasjonar (heretter kalla NGOar) er lokalisert i byen. Konsentrasjonen av desse institusjonelle hovudkontora har gjort at McLeod Ganj reknast som hjartet til den tibetanske diasporaen (Houston & Wright 2003:223). McLeod Ganj er ein liten by med eit konsentrert sentrum som ligg på ein åsrygg 1700 meter over havet. Den vesle fjellbyen er omkransa av fjellkjeda Dahuldar på eine sida og har utsikt mot låglandet på den andre sida. Innbyggjarane i McLeod Ganj består av tibetanske munkar og nonner, nykomarar frå Tibet, tilsette i eksilregjeringa og NGOane, tibetanske og indiske butikkeigarar, indiske og vestlege turistar samt gujarar (lokale pastoralistar).

For å få eit inntrykk av den komplekse samansetninga av ulike grupper og kva slags geografiske forhold dei samhandlar i, ynskjer eg å skissere staden med utgangspunkt i McLeod Ganj sine sju gater. Alle dei sju gatene har utgangspunkt i hovudmøteplassen som vert kalla Main Square. Ein av desse vegane fører ned til Lower Dharamsala. Under feltarbeidet mitt var der eit stort byggjeprojekt på denne vegen. Indiske kvinner og menn arbeida heile dagen med å flytte sand i flettakorger. Det var ikkje veldig effektivt, for dei hadde verken trillebår eller gravemaskin. Alt måtte berast på hovudet. Fylgde ein vegen vidare bortover kom ein til St. Johns Church (ei episkopalsk kyrkje oppretta av britane på 1850-talet) og den indiske militærleiren. Den neste vegen som har utgangspunkt i hovudmøteplassen, går til Tibetan Children's Village (TCV), som er ein skule der borna også har moglegheit til å bu. Skulen er ein av dei viktigaste institusjonane for eksiltibetanarane og fleire av informantane mine tilbrakte store delar av barndomen sin der. Skulen har hovudsakleg foreldreause elevar, men også mange av borna til lærarane, går på denne skulen. Dei foreldreause borna bur på TCV under oppsyn av "mødrer" som også bur på skulen.¹³ Veg nummer tre er vegen til Tushita, som er eit senter for studium og praktisering av tibetansk buddhisme. Senteret har mange kurs som tiltrekker seg folk frå heile verda. Går ein opp mot Tushita møter ein mange apar. Langs vegen er det mykje søppel. Det er nesten ingen bilar som køyrer opp denne vegen, så det er roleg der. Den neste gata heiter Tipa og har fått namnet sitt frå Tibetan Institute of Performing Arts som ligg på denne vegen. Hovudaktivitetane på TIPA er utøvande kunst, som til dømes tibetansk opera og dans.

¹³ Meir om dei tibetanske skulane i India i kapittel fire.

Kontoret til Tibetan Youth Congress er også på denne vegen. Tipa-vegen går vidare heilt opp til den vesle bygda Dharamkot, gjennom ein skog med høge tre.

Bhagsu-vegen er den femte vegen og går til bygda Bhagsu. Bhagsu er ein populær overnattingsstad for indiske turistar som kjem til området. Bhagsu har to hinduistiske tempel samt ein del restaurantar, butikkar og hotell. Sjølv om staden berre ligg ti minuttsgange frå McLeod Ganj, bur det veldig få tibetanarar i Bhagsu. Langs Bhagsu-vegen ligg mellom anna kontoret til Tibetan Women's Association, Nick's Italian Kitchen, Green Hotel og ein god del små indiske matsjapper som sel ris, *dal* (linsrett) og *chapati* (tynt brød). Det tibetanske velferdskontoret og ei avdeling av Delek Hospital¹⁴ ligg også på denne vegen. Der Bhagsu-vegen nærmar seg hovudmøteplassen er det ofte trafikkork, spesielt på ettermiddagstid. Vegen er for smal til at to bilar kan kome seg forbi samtidig. Om det i tillegg står ein stor motorsykkel parkert på sida av vegen blir det enda vanskelegare. Som i resten av byen er kloakken open. På visse tidspunkt kjem det ein eller to indiske menn og samlar opp alt rotet og rusket som har hamna i kloakken. Ofte kastar folk søppel direkte ned i denne renna. Der McLeod Ganj sluttar og vegen mot Bhagsu held fram, heng det hundrevis av tibetanske bøneflagg opp i trea.

Veg nummer seks heiter Jogibara. På denne vegen er det mange spiseplassar. Snow Lion, Jimmy's Italian Kitchen, Peace Café, Carpe Diem, First Cup og Lungta¹⁵ er nokre av dei. Alle desse restaurantane er populære blant utanlandske turistar. Det er også mange mindre tibetanske restaurantar på denne vegen. Dei tibetanske spiseplassane er ofte dunkle, små lokale med små vindauge. Det ligg også fleire reisebyrå og internettkafear på Jogibara. Lenger nede på denne vegen ligg postkontoret. Nær postkontoret er det ein del indarar som sel frukt og grønnsaker. Like ved postkontoret sitt det også ein gjeng tibetanske kvinner. Dei strikkar tjukkelestar, huer eller andre ting dei kan få selt til turistane. På alle tre vegane i sentrum, vandrar kyrne rundt. Om kvelden rotar dei i søpla. Hundane luskar også rundt. Om dagen ligg dei som regel midt i ein trappeoppgang eller der dei finn det for godt å sløve, men om kvelden vaknar dei til liv. Det tibetanske mottakssenteret ligg også på Jogibara-vegen. Det er hit tibetanarane frå Tibet kjem fyrst når dei har klart reisa over fjellet. Her får dei mat, klede og litt pengar til å starte med. Dei fleste får møte Dalai Lama. På grunn av den strenge grensekontrollen i tida under feltarbeidet mitt, kom det nesten ingen tibetanske flyktingar til India. Dei siste åra har det i motsetnad til dette kome mellom 2000 og 3000 tibetanske

¹⁴ Tibetan Delek Hospital vart etablert av Dalai Lama i 1971 og tilbyr medisinsk hjelp til tibetanarar og indarar i lokalområdet.

¹⁵ Lungta tyder vindhest og er eit klassisk motiv på tibetanske bøneflagg. Ofte vert lungta brukt synonymt med ordet bøneflagg.

flyktningar til India kvart år (www.unhcr.org/refworld). Students for a Free Tibet (SFT) og National Democratic Party of Tibet (NDPT) har også sitt kontor på Jogibara-vegen, like nedanfor mottakssenteret.

Den siste vegen i McLeod Ganj er Tempelvegen. Denne vegen går frå hovudmøteplassen og ned til Tsuglakhang, Dalai Lama sitt tempel. Heilt i starten av Tempelvegen er det to kakebutikkar, ein på kvar side. Det er alltid indiske turistar som kjøper dei glorete og pompøse blautkakene med sjokkfarga krem. På denne vegen er det også mange butikkar som sel ulike suvenirar og ting som turistane kan vere interessert i; klede, sjal, smykke, Ganesh-figurar, steinar, bønebollar og *mala* (bønnesmykker). Nokre av bodene sel også tørka yak-ost, tibetansk brød (både dei vanlege runde og steikte "brødpinnar") og *momo* (innbakte melbollar). Butikkane blir hovudsakleg drive av unge menn frå Kashmir medan bodene blir drive av tibetanske kvinner og menn som nettopp har kome frå Tibet. Lha¹⁶ ligg også på denne vegen. Det er her tibetanarane kan kome og lære seg engelsk og at turistane kan lære seg tibetansk. Den einaste minibanken i byen ligg også på denne vegen. Her er det alltid mykje kø. Det er ein god del tiggjarar i McLeod Ganj. Alle er indiske. Dei fleste manglar ein fot eller delar av ei hand og dei aller fleste har sin faste plass i byen. Moonpeak Café og Khana Nirvana Community Café ligg også på tempelvegen. Frå Moonpeak Café kan ein sjå nedover til låglandet. Midt mellom Jogibara-vegen og Tempelvegen ligg der eit lite tempel. Ein kan gå ei runde rundt og snurre på bønehjula. Mange gjer det.

I tillegg til dei sju vegane går det ei bratt trapp ned til der eg budde. Om ein går ned denne trappa kan ein finne Yongling, ein tibetansk skule/barnehage der dei minste borna oppheld seg det meste av dagen. Ofte kan ein sjå små barn bli bore ned trappa, gråtane i armane på mora eller faren sin, tryglende om å få lov til å sleppe å fare på skule. Ofte høyrer ein song derifrå. Andre gonger ser ein at dei dansar tradisjonelle tibetanske dansar. Alle har blå og raude skuleuniformer. Lenger nedover trappa er det mange hus der det går an å bu. Det bognar også av reiki- og yogaplassar i dette området; Guerilla yoga, Himalaya yoga og Z yoga er nokre av dei. Utsikta herifrå er upåklageleg. Er himmelen klar og blå, kan ein sjå heilt til Moonpeak (4600 meter over havet), den høgaste fjelltoppen i området. Går ein vidare nedover vegen i om lag 20 minutt, anten frå Jogibara-vegen eller Tempelvegen, kjem ein til den tibetanske eksilregjeringa, biblioteket (Library of Tibetan Works and Archives) og statsorakelet (Nechung Oracle). Desse ligg ikkje i sjølve McLeod Ganj, men i eit område kalla Gangkyi (forkorting for Gangchen Kyishong som tyder "lukkelege snødekte dal").

¹⁶ Lha er eit tibetansk ord som tyder medfødd godheit. Ordet skildrar ein oppvekt sinnstilstanden (www.lhasocialwork.org)

Som skildringa av McLeod Ganj viser, er McLeod Ganj ikkje ein vanleg liten indisk by. Den kulturelle kompleksiteten er stor og alle som bur og oppheld seg i byen må til ei kvar tid forhalde seg til personar med ulik kulturell bakgrunn. Sjølv om forholdet til indarar og utlendingar er ein viktig del av tibetanarane sin kvardag, vil eg i denne avhandlinga hovudsakleg fokusere på relasjonane mellom tibetanarane i byen. Det kan sjølvstø argumenterast for at eit fokus på relasjonane mellom tibetanarar, indarar og utlendingar ville ha vore vel så interessant, men eg opplevde at dei unge tibetanarane var langt meir opptatt av kva den tibetanske eksilregjeringa og det tibetanske lokalsamfunnet elles meinte enn av relasjonane til indarar og vestlege folk. Eg opplevde dette som viktig i deira sine liv og valde difor å hovudsakleg fokusere på dei intra-etniske relasjonane. Relasjonane til indarane og India vil med andre ord danne eit bakteppe for denne avhandlinga snarare enn å vere tema i seg sjølv.¹⁷

Feltarbeidet

I prosjektbeskrivelsen min skreiv eg at eg ville ta utgangspunkt i NGO, Tibetan Youth Congress. Eg ville ta utgangspunkt i dei fordi eg trudde det ville vere enklare å komme inn på ei gruppe menneske om eg kunne vere med i det daglege arbeidet deira. Då eg kom til McLeod Ganj, kontakta eg Tibetan Youth Congress, men mine forventningar om å ”henge rundt” i ein organisasjon viste seg å vere vanskeleg å oppfylle. Aktivitetane deira var mykje lausare organisert enn eg hadde forventa og det var ingen spesiell stad der medlemmene opphaldt seg ofte. Kontoret som hørde til den regionale greina av Tibetan Youth Congress i McLeod Ganj var veldig lite (om lag ti kvadratmeter) og då eg gjekk forbi var der som regel stengt.¹⁸ Etter å ha innsett at min opphavlege plan ikkje var så lett å gjennomføre, valde eg å ta kontakt med ulike personar i ulike NGOar i McLeod Ganj. Eg fann ut kvar kontora deira var i byen og gjekk for å introdusere meg. Eg vart på denne måten kjend med eksiltibetanarar frå organisasjonane Tibetan Youth Congress (TYC), Tibetan Women’s Association (TWA) og Students for a Free Tibet (SFT). Nokre av informantane mine frå desse organisasjonane fekk lønn for arbeidet sitt i organisasjonen, medan andre deltok aktivt på frivillig basis. Eg brukte spesielt mykje tid i TWA, der eg jobba som frivillig tre dagar i veka frå mars til juni. For å kunne anonymisere informantane mine godt nok, vil eg ikkje skrive kva organisasjon

¹⁷ Meir om dette i kapittel tre under avsnittet *Dei kollektive erfaringane ved å vere i eksil*.

¹⁸ TYC sitt internasjonale hovudkontor ligg også i McLeod Ganj. Etter ein prat med ein av dei som jobba der fann eg ut at mange av dei som jobba der var over 35 år (med andre ord ikkje innan den aldersgruppa eg ynskte å kome i kontakt med).

dei ulike informantane mine er tilknytte. Det einaste unntaket gjeld i enkelte samtalar med TYC-medlemmer der spørsmåla omhandlar nettopp denne organisasjonen.

I tillegg til NGO-medlemmene vart eg kjend med politisk aktive tibetanarar som ikkje var del av ein NGO. Dette var tibetanarar som kom frå Tibet til India for relativt få år sidan (mellom fire og åtte år). Dei hadde som oftast ikkje familie i India og det verka som om dei ikkje torde eller ikkje ynskja å engasjere seg formelt som medlem i ein organisasjon. Likefullt var dei med på politiske aktivitetar slik som demonstrasjonar og sveltestreikar. Nokre av dei uorganiserte informantane mine vart eg kjend med gjennom samtalegrupper i regi av Lha, ein organisasjon som mellom anna tilbyr engelskundervisning for tibetanarar. Ein time per dag var det "English conversation class"¹⁹. Hit kom tibetanarar for å praktisere engelsk saman med engelskspråklege folk (turistar og andre reisande). Nokre av personane på samtalegruppene møtte eg også utanfor denne settingen. Vi gjekk som regel på kafé, men eg var også heime hos ein av informantane mine ein del gonger.

Då eg planla å reise til hovudstaden i den tibetanske diasporaen, rekna eg med at der kom til å vere mange demonstrasjonar og aktivitetar i samband med at Kina skulle arrangere OL i Beijing i august. Det eg ikkje visste var at det ville oppstå dei største demonstrasjonane i Tibet på 19 år. Det politiske aktivitetsnivået blant eksiltibetanarar auka betrakteleg som konsekvens av dette. Demonstrasjonar, lysmarsjar og sveltestreikar vart ein mykje meir sentral del av feltarbeidet enn det eg hadde rekna med. Eg prøvde å ta del i lysmarsjane så ofte som mogleg. Under demonstrasjonane valde eg å stå på sidelinja og observere sidan ei aktiv deltaking i slike demonstrasjonar ville plassert meg enda meir i båsen "Tibet-aktivist".²⁰ Sveltestreiken observerte eg også frå sidelinja, men sidan nokre av informantane mine tok del i denne aktiviteten, prøvde eg å finne ut motivasjonen og bakgrunnen deira for å vere med. I løpet av feltarbeidet mitt brukte eg også mykje tid på å vandre rundt i gatene og ned til tempelet for å få med meg mest mogleg av kva folk gjorde på til dagleg. Ofte satt eg meg ned på ein kafé for å observere kva som hende i det offentlege rom, for så å notere dette ned. Eg fekk også med meg mange av talane og aktivitetane i tempelet, sjølv om det mange gonger føregjekk på tibetansk, som eg dessverre beherska dårleg.

Dei to siste månadene av feltarbeidet mitt bestemte eg meg for å intervjuje unge politisk aktive tibetanarar frå ulike NGOar som eg ikkje hadde snakka så mykje med før. Eg valde å gjere dette for å sette dei eksisterande informantar sine svar inn i ein vidare samanheng og prøve å samanlikne deira sine oppfatningar av det å vere eksiltibetanar. I desse

¹⁹ Heretter kalla samtalegruppe.

²⁰ Meir om dette seinare i dette kapitlet.

intervjua tok eg utgangspunkt i nokre spørsmål, men prøvde å la intervjuforma vere så uformell som mogleg. Eg opplevde at både hovudinformantane mine og dei andre eg snakka med, likte å fortelje om deira politiske syn. Sjølv om dei nokre gonger hadde lyst til å seie ting til meg utan at alle og einkvar kunne høyre kva vi snakka om, fekk eg inntrykk av at dei var glade for å kunne fortelje om sine syn på kampen for Tibet.

Språk

I starten av feltarbeidet mitt tok eg nokre undervisningstimar i tibetansk hos organisasjonen Lha. I alt tok eg berre 14 timar tibetanskundervisning. Eg var innstilt på å bruke tolk, og heller bruke dei tibetanskkunnskapane eg klarte å tilegne meg for å få eit lite innblikk i kva samtalar handla om. Etterkvart som eg kom i kontakt med informantane mine, fann eg ut at alle kunne engelsk. Eg valde difor å slutte på tibetanskundervisninga og konsentrere meg om å få innpass blant informantane. At eg ikkje kunne tibetansk førte sjølvstilt til ein del problem som det er verdt å diskutere nærare. Når informantane snakka med kvarandre, snakka dei tibetansk. Eg mista dermed moglegheita til å overhøyre kva dei snakka om. Nokre gonger kunne eg likevel få med meg hovudessensen, spesielt blant ein del av tibetantarane som har blitt fødd i India sidan dei ofte blanda inn engelske ord når dei snakka tibetansk.²¹ Når informantane mine snakka innbyrdes med kvarandre snakka dei alltid tibetansk med mindre eg spurte om vi kunne snakke engelsk. Det var ei utfordring å stadig måtte bryte inn i samtalar (spesielt gjaldt dette på NGOen eg jobba). ”Kan eg få høyre kva de snakkar om?” blei fort ein gjengangar. Når informantane vart medvitne på at eg gjerne ville høyre kva dei snakka om, kan det godt tenkjast at den omsette versjonen eg fekk var redigert til å passe det dei trudde eg ville høyre. Ein annan arena der det hadde vore ein stor fordel å kunne snakke tibetansk, var under offisielle tilstellingar eller talar i tempelet. Eg fekk ofte ei forklaring eller ei skissemessig omsetjing frå informantane etter ein tale, men dette bør reknast som deira tolking av situasjonen heller enn det som vart sagt. Sidan det tibetanske eksilsamfunnet er veldig internasjonalt orientert, vart dei aller fleste talane i tempelet omsett til engelsk og lagt ut på heimesida til den tibetanske eksilregjeringa. Eg har brukt utdrag frå nokre av desse talane i avhandlinga, men eg er klar over at det er moglege feilkjelder i dei. I tillegg kan sentrale lokale omgrep som vert forstått på ein viss måte blant tibetantarane ha fått ei anna meining i omsetjingsprosessen.

²¹ Nokre gonger vart heile setningar sagt på engelsk, midt i ein samtale mellom to tibetantarar.

Sjølv om eg ikkje lærte meg mykje tibetansk, har min vesle kjennskap til språket fleire gonger vore med på å vekke tiltru mellom meg og informantane mine. Eg fekk også ofte skryt for at aksenten min på dei setningane eg faktisk sa på tibetansk var bra. At eg har vore i Tibet har hatt enda meir å seie for denne tiltrua. Ein av informantane mine Tashi, sa til meg: ”Du har vore der [i Tibet] og kjenner til korleis ting er der, så difor vil eg fortelje deg dette.” Tashi fortalte meg at han var lei av vestlege turistar som kom til McLeod Ganj berre på grunn av Dalai Lama: ”Dei bryr seg ikkje om oss andre tibetanarar. Dei bryr seg berre om Dalai Lama.” Mange av informantane mine var nyfikne på kvar eg hadde vore i Tibet og kva inntrykk eg hadde fått av landet deira. Slike spørsmål var ofte ei opning til at dei kunne fortelje meir om barndommen sin i Tibet (for dei som er fødde der). Draumar om å vende tilbake kom også opp i slike samtalar. Tibetanarane som er fødde i India var også nyfikne på opphaldet mitt i Tibet og gjennom desse samtalan fekk eg tak i deira sitt forhold til landet som foreldra deira hadde flykta frå.

Eg er klar over utfordringane ved å utføre feltarbeid på eit språk som verken er mitt eller deira morsmål. Dei kan ha brukt omgrep på engelsk som kanskje ikkje var det omgrepet dei eigentleg ynskte å formidle til meg. Eg har på grunn av dette prøvd å spørje dei same spørsmåla fleire gonger og på ulike måtar til same person for å få eit mest mogleg heilskapleg inntrykk av informantane mine. Her er det samstundes viktig å poengtere at valet om å ikkje bu saman med informantane mine har ført til at eg har gått glipp av mykje samhandling. Som det kjem fram i avhandlinga er empirien min hovudsakleg basert på samhandling mellom meg og informantane mine ein og ein. Det sterke fokuset på kontekst samt dei detaljerte skildringane av større offentlege hendingar har likevel gjort at eg har danna meg eit meir heilskapleg bilete av informantane mine sin livssituasjon.

Bustad og innpass

Eg valde å bu i ei lita leilegheit saman med mannen min, Henning under heile feltarbeidet. I etterkant vurderer eg ikkje dette som negativt for feltarbeidet mitt. McLeod Ganj er ein liten by der ein lett møter folk på vegen til og frå ulike ærend. Faktisk var det sjeldan at eg ikkje møtte nokon eg kjende då eg gjekk ei runde i byen. Slike møter gjorde det også mogeleg å høyre kva dei ulike personane gjorde den dagen og om dei hadde tid til å møte meg.²² Gjennom slike møte på vegen fekk eg også den siste informasjonen om demonstrasjonar og

²² Alle informantane mine hadde mobiltelefon, så det var heller ikkje vanskeleg å få tak i dei om eg ikkje møtte dei på vegen.

møter i tempelet. Eg trur nok det ville ha vore vanskelegare å halde den jamne kontakten med informantane mine om McLeod Ganj hadde vore større.

Eit anna poeng er at tematikken min ikkje har fokus på heim og familieforhold og det var difor ikkje så avgjerande for meg å bu saman med informantane mine. At eg budde saman med ektemannen min oppfatta eg som ein fordel fordi folk visste at eg ikkje kom som einsleg vestleg kvinne. Samstundes er det viktig å få fram at tibetanarane ikkje synest at det er så oppsiktsvekkande at ei kvinne bur aleine, slik som eg har inntrykk av at mange indarar synest. Dette kan sannsynlegvis skuldast at også mange tibetanarar sjølv bur aleine fordi resten av familien bur i Tibet. Bortsett frå at Henning var med på nokre av lysmarsjane og arrangementa i tempelet, var han ikkje særleg deltakande i feltarbeidet mitt. Informantane mine visste at han var der og dei snakka med han når dei møtte han.

I byrjinga synest eg det var veldig vanskeleg å kome inn på informantane i NGOen eg jobba hos. Eg følte at det var stor distanse mellom meg og NGO-medlemmene og det verka som om dei ikkje ynskte å fortelje meg så mykje om deira eigne liv. I byrjinga svara ofte informantane mine "Det er personleg" om eg spurte om eg kunne få vite kva dei snakka om på tibetansk. Etter ein månads tid endra dette seg. Gradvis, nesten utan at eg hadde lagt merke til når endringa kom, hadde eg blitt "ein del av gjengen". Kjærleikssorg, politiske utfordringar, nesten alle delar av livet deira fekk eg no innsikt i. Eg merka også at dei i større grad byrja å spørje meg spørsmål om mitt liv. Om eg sakna Noreg, når eg skulle ha barn, og så vidare. Utviklinga av meir personlege relasjonar gjorde at også eg måtte dele litt av meg sjølv, noko som nok var med å styrke tilliten mellom oss.

Andre metodiske vurderingar og utfordringar

Alle informantane mine hadde eit sterkt engasjement for den tibetanske saka og ei kritisk haldning til kinesiske myndigheiter. Sidan eg oppsøkte organisasjonane deira vart eg fort plassert i rolla som Tibet-aktivist. Eg prøvde under feltarbeidet mitt å ikkje vere alt for aktivt deltakande i deira sin politiske aktivitet. Dette baud på ein del problem. Grunnlaget for problemet er at ei passiv holdning til det tibetanske spørsmålet automatisk vert oppfatta som motstand mot deira syn. Hadde eg aldri delteke i demonstrasjonar, lysmarsjar eller markeringar i tempelet hadde mistanken om at eg var der for å lage problem fort etablert

seg.²³ Det er samtidig viktig å leggje vekt på at eg hadde gått glipp av særskilt viktig feltinformasjon om eg ikkje hadde tatt del i slike aktivitetar. Det hadde også vore umogleg å jobbe som frivillig i TWA. Nokre gonger var eg med og stod på stand for å skaffe underskrifter til kampanjane deira. Om eg hadde nekta å ta del i slike aktivitetar kunne eg ikkje ha jobba i NGOen.

I denne samanhengen kan det vere nyttig å peike på at ingen feltarbeidarar kan vere fullstendig nøytrale og upartiske, utanfor og uavhengig av feltet ein studerer (Pollner og Emerson 1988). Som Emerson et al skriv, er etnografar forplikta til å kome tett på aktivitetane og kvardagserfaringane til andre menneske. Å kome tett på krev at ein har fysisk og sosial nærleik til folk sine daglegliv. Ifylgje forfattarane av *Writing Ethnographic Fieldnotes*, har det å kome tett på også eit anna viktig element, nemleg at etnografen søker fordjuping i andre menneske sine liv slik at ein kan gripe tak i kva dei oppfattar som meningsfullt og viktig (Emerson et al 1995:2).

Å jobbe som frivillig i ein NGO under feltarbeid er likevel ei problemstilling som bør diskuterast nærare. Utgangspunktet for at eg oppsøkte NGOen var at eg håpa å kunne bli kjend med nokre av dei som jobba der. Eg hadde egentleg ikkje planar om å jobbe som frivillig, men ein av dei som jobba der satt opp to alternativ for meg, anten kunne eg få eit formelt intervju to-tre veker seinare eller så kunne eg byrje å jobbe som frivillig for dei eit par dagar seinare. Eg var veldig i tvil då eg stod overfor dette ultimatumet. Sidan det å seie nei til å jobbe som frivillig i NGOen sannsynlegvis ville ekskludere meg frå mykje viktig felldata, valde eg å seie ja. I NGOen fekk eg i arbeid å skaffe informasjon om situasjonen i Tibet. Arbeidet eg fekk tildelt omhandla ikkje direkte det masteravhandlinga mi handlar om, men danna eit viktig bakteppe for feltarbeidet mitt.

Eg informerte frå dag ein om at eg var i McLeod Ganj for å utføre feltarbeidet mitt blant unge politisk aktive eksiltibetanarar, men eg fekk ofte ei kjensle av at dei gløymte at dette var hovudmålet mitt når eg snakka med dei. Det kan også tenkjast at dei ikkje rekna mange av samtaleemna som relevante for ei masteravhandling og at dette difor ikkje kom til å bli inkludert i feltnotatane. Men sjølv om det å jobbe som frivillig baud på metodiske utfordringar, gav det meg også verdifull feltinformasjon. Ved å opphalde meg på same kontor som dei som jobba i NGOen, fekk eg god anledning til å snakke med dei om temaa som masteravhandlinga mi handlar om. Hyppige straumavbrot og avbrot på internettlinja gjorde at det ofte vart rom for å snakke med dei om ulike tema. Lunsjen gav også moglegheit for

²³ Mange av informantane mine uttrykte bekymring for at spionar tilsett av kinesiske myndigheiter opphaldt seg i McLeod Ganj.

interessante samtalar. Eg var også med informantane i lysmarsjen, i eit bryllaup og heime på middagsbesøk. Sidan eg utførte feltarbeidet mitt i ei spesiell periode for den tibetanske diasporaen var det ikkje vanskeleg å få folk til å snakke om emna eg lurte på. Ofte var mine interessefelt samtaleemne utan at eg hadde brakt dei på bana. Marsjen til Tibet, demonstrasjonane, opprøret i Tibet, media si framstilling av situasjonen og einskap i eksil, var alle tema som blei hyppig diskutert blant mange av informantane mine.

Informantane

I resten av avhandlinga kjem eg hovudsakleg til å ta utgangspunkt i sju unge eksiltibetanarar som eg her kallar Lhamo, Jampa, Pema, Dolma, Dechen, Tashi og Dawa. Eg kjem til å nemne andre, men reknar desse sju som hovudinformantane mine. Her er det viktig å påpeike at ikkje alle informantane mine kjenner kvarandre sidan eg møtte dei i ulike kontekstar. Eg har valt å bruke omgrepa India-tibetanarar og Tibet-tibetanar om dei ulike informantane. Desse to omgrepa seier noko om kvar personane er fødde. Dei seier med andre ord ingenting meir om deira tilhøve til Tibet eller India.²⁴ Etersom dei sju personane kjem til å gå igjen i dei fylgjande kapitla, kan det vere nyttig å presentere nokre nøkkelkarakterestikkar av dei allereie her:

Lhamo er 26 år. Ho vart fødd i Tibet og kom til India då ho var 17 år. Ho er ikkje medlem av ein NGO, men tek ofte del i demonstrasjonar og markeringar i tempelet. Lhamo er usikker på om ho ynskjer sjølvstende eller autonomi for Tibet²⁵, men synest det ikkje er så viktig om ein støttar den eine eller den andre tilnærminga.

Jampa er 24 år. Han vart også fødd i Tibet. Han kom til India for få år sidan. No jobbar han på ein av restaurantane i McLeod Ganj. Han er ikkje medlem av nokon NGO, men er aktiv i demonstrasjonar når han har moglegheit til det.

Pema er 27 år. Ho vart fødd i India. Ho har ein løna jobb i ein av NGOane i McLeod Ganj. Ho har aldri vore i Tibet. Pema støttar Dalai Lama si middelveg-tilnærming, men synest det er i orden at folk har ulike meiningar om dette, sidan begge tilnærmingane vil at Tibet skal få fridom.

²⁴ Meir om dette i kapittel fire.

²⁵ Meir om ulike syn på Tibet si framtid kjem i kapittel fem og seks.

Dolma er 29 år og vart også fødd i India. Foreldra hennar kom til India i 1959, på nesten same tid som Dalai Lama. Dolma har ein løna jobb i ein av NGOane i McLeod Ganj. Ho har aldri vore i Tibet, men drøymmer om å få vitje landet ein gong. Dolma støtta middelveg-tilnærminga.

Dawa er 27 år. Ho vart fødd i India. Dawa har også ein løna jobb i ein av NGOane i McLeod Ganj. Ho har vore på besøk i Tibet ein gong. Dawa er ein aktivt praktiserande buddhist som ofte går til Tsuglakhang for å be. Dawa er gift med ein tibetansk mann som også vart fødd i India.

Dechen er 23 år. Ho vart fødd i India, men flytta til Europa saman med familien sin då ho var yngre. No bur ho av og til i kortare eller lengre periodar i McLeod Ganj. Når ho bur i McLeod Ganj er ho særskild aktiv i ein av NGOane. Dechen har også delteke mykje i debattar om Tibet som blir halde i McLeod Ganj, primært for utanlandske turistar. Dechen får ikkje løn for arbeidet sitt i NGOen. Dechen vil ha sjølvstende for Tibet.

Tashi er 24 år. Han vart fødd i India. Tashi har aldri vore i Tibet, men ynskjer særskild gjerne å reise dit. Tashi er aktiv i ein av NGOane i McLeod Ganj både gjennom deltaking i og organisering av demonstrasjonar og andre av NGOen sine aktivitetar. Han får ikkje løn for arbeidet, men får økonomisk støtte frå systema si som bur i Sveits. Dette har gjort det mogleg for han å vie eit år av livet sitt til å berre jobbe for den tibetanske saka. Tashi fortalte meg at han har vore aktiv i den tibetanske saka sidan han var 10 år. Tashi vil ha sjølvstende for Tibet.

Det viktigaste fellestrekket mellom informantane er at dei er politisk aktive. Eg er klar over at det finnst mange ulike måtar å kategorisere politisk aktive på. Informantane eg vart kjend med har ulik bakgrunn og ulikt aktivitetsnivå i forhold til deltaking i demonstrasjonar, lysmarsjar og sveltestreikar. Samtidig meiner eg at det finnst eit fellestrekk mellom alle informantane mine: Dei føler alle at dei har eit medfødt moralsk ansvar for å kjempe for den tibetanske saka. Dette moralske ansvaret får ulike former. For nokre er det ei personleg sak. Dei klarer ikkje la vere å bidra. For andre er det forventningane i lokalsamfunnet som er hovudårsaka til at dei involverer seg.²⁶ Eit anna viktig fellestrekk er at dei alle er mellom 20

²⁶ Det medfødte moralske ansvaret for å kjempe for den tibetanske saka var eit gjennomgåande tema som mange snakka om under feltarbeidet. Sidan motivasjon ikkje er ein del av problemstillinga for denne avhandlingen, vel eg å ikkje skrive meir om dette men heller karakterisere det som eit fellestrekk for informantane.

og 30 år. Dei er alle i ein situasjon der dei ikkje heilt veit kva vegen vidare vil føre med seg. Ingen har barn. Berre ein av informantane mine er gift. Alle dei andre er single. Det kan i denne samanhengen vere viktig å nemne at det ikkje har vore problematisk for meg å ha manlege informantar. Sjølv om det ikkje var særleg akseptert for ei tibetansk kvinne og ein tibetansk mann å vere med kvarandre utan at dei var kjærestar, er skilja mellom tibetanske kvinner og menn ikkje så strenge som i store delar av det indiske samfunnet. I tillegg verka det til at eg vart plassert i ein utanforståande-kategori (som gift vestleg kvinne) og det var difor ikkje problematisk at eg hadde tibetanske menn som informantar.

Den viktigaste skilnaden mellom informantane er knytt til fødestad. Sidan eg både hadde informantar som er fødde i India og informantar som er fødde i Tibet, kom det tydeleg fram at dette var ei skiljelinje mellom dei. Denne intra-etniske skiljelinja er ein sentral del av avhandlinga som eg vil utdjupe i kapittel fire.

NGOane

For å kunne forstå kva slags kontekst mange av informantane relaterte seg til, er det viktig å gje ein kort presentasjon av dei tre NGOane som eg hadde mest kontakt med i det daglege.

Tibetan Women's Association vart oppretta den 12. mars 1959 i Tibet. Denne dagen tok tusenvis av kvinner del i demonstrasjonar i Lhasa. Mange vart arrestert og fengsla på grunn av deltaking i desse demonstrasjonane. Mellom 1959 og 1984 vart det etablert mange kvinnegrupper i eksil i India som var laust knytt til TWA. Nokre av desse gruppene etablerte handverkssenter. I denne perioden var TWA ein uformell organisasjon utan ei klar overordna leing. Den 10. september 1984 vart TWA offisielt innsett på nytt med velsigning frå Dalai Lama. I dag har TWA over 13 000 medlemmer i 47 ulike grupper verda over. TWA sitt viktigaste mål er å "auke den offentlege bevisstheita rundt misbruket som tibetanske kvinner i Tibet opplever".²⁷ Gjennom engasjement i nasjonale og internasjonale forhold, sett TWA fokus på kjønnsesifikke menneskerettsbrot mot tibetanske kvinner (www.tibetanwomen.org/about/). Organisasjonen jobbar også mot restriksjonar på religiøs, politisk, sosial og kulturell fridom i Tibet. I eksil jobbar TWA mellom anna for å verne og fremje tibetansk kultur, språk, tradisjon og kunst. Dei har også eit sponsorprogram som gjev økonomisk støtte til vanskelegstilte familiar, einslege, barn, nonner, handikappa, sjuke og

²⁷ Det står ikkje spesifikt kven misbruket vert utført av, men mitt inntrykk er at det spesielt er snakk om den kinesiske staten sin kontroll over folkesetnaden.

eldre. I Tibetan Women's Association sine målsetjingar står det mellom anna at dei skal drive med: "Social, political and economic empowerment of women in exile" (www.tibetanwomen.org/about/aims_objectives.html). Dette gjer dei mellom anna gjennom prosjektet *Stitches of Tibet*. Dette initiativet gjev uuddanna kvinner moglegheit til å lære handverk slik at dei kan bli økonomisk sjølvstendige (www.tibetanwomen.org/projects/sot/). TWA støttar Dalai Lama si middelveg-tilnærming.

Tibetan Youth Congress er ein internasjonal organisasjon som kjempar for sjølvstende for stor-Tibet²⁸. TYC har meir enn 30 000 medlemmer verda over. Organisasjonen vart etablert 7. oktober 1970 i Dharamsala. Ifylgje TYC sine nettsider har medlemmene fire oppgåver. For det fyrste bør dei dedikere seg sjølv til å tene landet [Tibet] og [det tibetanske] folket under leiing av Dalai Lama. For det andre bør dei fremje og forsvare nasjonal einskap og integritet ved å ikkje fokusere på religions- eller statusskilnader. For det tredje bør dei verne og fremje religionen [buddhismen] og Tibet sin unike kultur og sine unike tradisjonar. For det fjerde bør dei kjempe for sjølvstende for Tibet, sjølv på bekostning av sitt eige liv. I tillegg til den politiske aktiviteten, engasjerer TYC seg i ulike aktivitetar som skal hjelpe folk i naud. Dette inneberer mellom anna å byggje offentlege toalett, utføre helseutdanningsprogram, drive vaksenopplæring og plante tre (www.tibetanyouthcongress.org).

Students for a Free Tibet, India (SFT India) er den indiske greina av den internasjonale organisasjonen Students for a Free Tibet. I 1994 vart Students for a Free Tibet grunnlagt i New York av ei gruppe tibetanske og amerikanske studentar. SFT har til saman 650 ulike grupper i 35 ulike land. SFT India jobbar spesielt med å koordinere strategiske nasjonale og internasjonale kampanjar og demonstrasjonar som fokuserer på politiske, økonomiske og menneskerettsspørsmål i Tibet. SFT kjempar for sjølvstende for Tibet (<http://sftindia.org/about-2/know-us/>). I McLeod Ganj arrangerer SFT mellom anna diskusjonsforum, gateteater og demonstrasjonar. Dei var også veldig aktive i marsjen til Tibet.

I dette kapitlet har eg presentert feltstaden McLeod Ganj, informantane mine og NGOane samt diskuterte dei metodiske utfordringane ved feltarbeidet. I neste kapittel vil eg ta for meg det som samlar det tibetanske lokalsamfunnet i McLeod Ganj, då med særleg vekt på Dalai Lama, det tibetanske flagget, buddhismen, aktivitetane rundt tempelet Tsuglakhang og tibetanarane si felles erfaring med å vere i eksil.

²⁸ Sjå kartet over Tibet på side 20.

3

Det som samlar

”Her i Dharamsala var His Holiness sitt tempel fylt med ei kjensle av ærefrykt for denne foreina kollektive krafta i den pågåande kampen for fridom og rettferd i Tibet og den djupe respekten som alle tibetanarar har for deira spirituelle leiar.”
(Voice 2008a:2)

Sitatet frå Tibetan Women's Association sitt blad *Voice*, er illustrerande for korleis mange eksiltibetanarar føler om Dalai Lama. Eg vil i dette kapitlet drøfte den sterke vektlegginga av einskap i eksil som dei unge politisk aktive tibetanarane må forhalde seg til. Kapitlet baserer seg på den analytiske modellen eg presenterte i byrjinga av kapittel ein, nemleg spenninga mellom sentrifugale og sentripetale krefter. I dette kapitlet vil eg fokusere på dei sentripetale kreftene i det tibetanske eksilsamfunnet; det som samlar.

Einskap i det tibetanske eksilsamfunnet vert rekna som særskild viktig i den offentlege sfæren (Piltz 2006:9). Eg vil her argumentere for at vektlegginga av einskap og ein felles tibetansk nasjonalidentitet spelar ei avgjerande rolle i eksiltibetanarane sin kvardag. Vidare vil eg gå inn på kva som skapar einskapen, korleis dette utspelar seg i dagleg praksis og korleis folk snakkar om naudsynet av einskap i eksil. Eg vil argumentere for at Dalai Lama, det tibetanske flagget, buddhismen, aktivitetane rundt tempelet Tsuglakhang og tibetanarane si felles erfaring med å vere i eksil, er dei viktigaste faktorane i konstitueringa av einskap i eksil. Til sist i kapitlet, analyserer eg forholdet mellom einskap og splitting ved bruk av den franske sosiologen Pierre Bourdieu sitt omgrepsapparat *doxa*, heterodoksi og ortodoksi.

His Holiness the Dalai Lama

Mange forskarar har peika på at Dalai Lama er den viktigaste samlande faktoren i det tibetanske eksilsamfunnet (McGranahan 2005; Ardley 2003; Anand 2000; Kolås 1996:64; Hess 2003:94). Han symboliserer Tibet; han representerer "a grand narrative" (Houston & Wright 2003:218). Ifylgje den amerikanske kulturanthropologen Carole McGranahan, blir Dalai Lama sett slik opp til av tibetanarane hovudsakleg fordi han vert sett på som den fjortande reinkarnasjonen av Chenrezig, bodhisatvaen²⁹ for visdom og medkjensle (McGranahan 2005:576). Ein anna viktig grunn som heng saman med dette, er at han er den politiske og religiøse leiaren til alle tibetanarar. Den historiske linja frå dei tidlegare reinkarnasjonane av Dalai Lama og fram til den fjortande Dalai Lama som lever i dag, er også med på å gje ein viss kontinuitet mellom Tibet og livet i eksil.

Dalai Lama si samlande rolle kan også knyttast til Dalai Lama sin karismatiske autoritet. Ifylgje Max Weber kan legitim autoritet baserast på eit eller fleire av tre kriterium: tradisjon, karisma og rasjonalitet. "Entusiasme for profeten sin karisma eller leiaren i ein krig eller til den store folkeleiaren i kyrkja eller i parlamentet, tyder at leiaren personleg vert sett på som leiaren for alle i gruppa. Folk trur ikkje på han i kraft av tradisjonar eller lover, men fordi dei trur på han" (Weber 1991[1948]:79, *mi omsetjing*). Jane Ardley argumenterer for at det i Dalai Lama sitt tilfelle er karismaen knytt til institusjonen og reinkarnasjonen, heller enn personen, som er viktig (Ardley 2003:351). Etter mi meining kan dette langt på veg vere rett, men samstundes var det tydeleg at informantane mine hadde eit sterkt forhold til personen den fjortande Dalai Lama, på grunn av dei eigenskapane han har og korleis han appellerer til det tibetanske folket. Ifylgje Weber er eit sentralt trekk ved karismatisk autoritet at den er innovativ og ustabil. Stabiliteten må bli vedlikehaldt og karismatisk autoritet må difor tilpasse seg for å overleve. Også for Dalai Lama er det viktig å tilpasse seg det som skjer i samfunnet og lytte til det tibetanarane har å seie. Utan dette kunne ein kanskje ha tenkt seg at Dalai Lama sin karismatiske autoritet ikkje hadde vore så stor. Her er det samstundes viktig å peike på at Dalai Lama også har ei stor grad av tradisjonell autoritet, men at dette var meir framtrudande før 1950 og gjennom rolla som dei tidlegare Dalai Lamaene hadde (Ardley 2003:351).

I dagleglivet i McLeod Ganj er det lett å sjå kor viktig Dalai Lama er for dei aller fleste tibetanarar i eksil. Kvar gong Dalai Lama kjem tilbake til McLeod Ganj frå sine reiser rundt omkring i verda, står hundrevis av tibetanarar langs vegen for å hylle han. Lhamo er ein av dei

²⁹ Ein bodhisatva er ein som har via seg til å oppnå opplysning for å kunne vere til nytte for alle andre på ein mest mogleg effektiv måte (Chodron 1990:211).

som alltid møter opp når Dalai Lama kjem tilbake. "Det er best å sjå han så ofte ein kan", forklarte ho. Eg var med henne på ein av desse seansane for å observere korleis ein slik velkomst utspelte seg:

Vi går ned til tempelet, Tsuglakhang. Om lag 200 tibetanarar står allereie klare langs vegen utanfor tempelet. Vi finn oss ein plass i folkemengda. Det byrjar å regne litt. Enkelte tek fram paraplyane sine, andre held kvite khatasjal³⁰ i hendene. Eg spør Lhamo om dei skal gi desse til Dalai Lama. Ho fortel at dei ikkje skal gi dei, men at dei skal vise dei fram for Dalai Lama når han kjem forbi. Sjala er eit symbol på respekt. Ein person med megafon ropar ut at folk må stå beint langs vegkanten. Brått gjev han beskjed om at Dalai Lama kjem. I motsetnad til å køyre forbi og vinke slik han brukar, går Dalai Lama ut av bilen. Han helsar på deltakarane i "chain hunger strike"³¹ som sitt samla under ein presenning like ved inngangen til tempelet. Etter ei kort stund går det opp for folk som står nær oss at Dalai Lama har gått ut av bilen. Om lag 20 personar spring bort til området der Dalai Lama står. Han med megafonen fortel folk at dei må gå tilbake til plassane sine. Det gjer dei og stemninga roar seg igjen. Dalai Lama går heile vegen frå der dei sveltestreikande sit og til der vegen svingar (om lag 200 meter). Han smiler til folket. Går roleg. Folk samlar handflatene sine og nikkar mot han. Borte der vegen svingar verkar det som han stoppar igjen. Eg veit ikkje om det er for å snakke med folk eller om det er noko anna som går føre seg. Det samlar seg mange bilar på vegen bak bilen som Dalai Lama kom i, så eg ser ikkje kva som skjer der borte. Etter at Dalai Lama forsvinn rundt svingen, spør eg Lhamo kva ho føler når ho ser Dalai Lama. Lhamo fortel at ho føler seg veldig roleg og fredfull, så seier ho alvorleg: "Av og til når eg ser han, klarer eg ikkje å halde tårene tilbake. Han er det viktigaste i livet vårt."

Som utdraget viser, er det at Dalai Lama kjem tilbake til McLeod Ganj ei viktig hending for Lhamo og mange andre eksiltibetanarar. Mitt inntrykk etter å ha sett denne velkomstseansen fleire gonger, er at den sannsynlegvis har innverknad på korleis eksiltibetanarane i McLeod Ganj ser på seg sjølve i forhold til resten av den tibetanske diasporaen andre delar av India og andre delar av verda. Dei som bur i McLeod Ganj får møte og sjå Dalai Lama mykje oftare enn andre tibetanarar og det kan tenkjast at oppmøtet langs

³⁰ Eit khatasjal er eit kvitt silkesjal som symboliserer respekt for den ein presenterer eller gir silkesjalet til.

³¹ Ein pågåande sveltstreik der kvar deltakar sveltstreikar i 24 timar, for så å bli bytta ut med ein ny person.

vegkanten er ein måte å vise takksemd for at dei er i denne "privilegerte" situasjonen. Ifylgje doktorgradsavhandlinga til Yosay Wangdi, meiner mange eksiltibetanarar at dei som bur nærast Dalai Lama er dei reinaste. Tibetanarar som lever i McLeod Ganj eller i området rundt, vert dermed rekna som dei reinaste (Wangdi 2003:9). Informantane mine gav også uttrykk for dette ved å snakke om kor privilegerte dei følte seg fordi dei budde i same by som Dalai Lama.

Ein annan gong eg fekk oppleve seansen rundt Dalai Lama sin tilbakekomst til McLeod Ganj, var det enda tydelegare at velkomsten ikkje berre handla om at tibetanarane ynskja å sjå Dalai Lama. Å helse Dalai Lama velkommen er også ein gest til ære for han. Denne gongen var eg saman med Pema. Vi hadde fått beskjed om at Dalai Lama skulle kome attende til byen ein gong i løpet av ettermiddagen. Medan vi venta på han, nytta eg høve til å spørje Pema om forholdet hennar til Dalai Lama. Eg spurte henne kvifor ho synest det var så viktig å ynskje han velkommen tilbake til McLeod Ganj etter ei reise til ein annan stad i verda. Ho svara:

"Vi vil vise at vi er takksame for alt han gjer for oss. Vi vil vise at vi støttar han. Eg blir alltid trist når eg ser han. Han jobbar så mykje for oss, veit du. Han reiser rundt omkring i verda. Han kunne ha haldt seg tilbake og berre vore ein spirituell leiar. Han hadde ikkje trunge å gjort alt dette for oss. Nokre gonger tenkjer eg at vi overbelastar han. Eg blir veldig emosjonell når eg møter han. Folk blir også veldig inspirert av han. For ei tid tilbake hadde vi eit jordskjelv her i Dharamsala, noko vi har ein gong iblant. Det var ikkje eit så veldig stort jordskjelv, men folk var redde og bekymra. His Holiness³² var ikkje i byen akkurat då. Ikkje så lenge etter kom det eit nytt jordskjelv, då var His Holiness tilbake i byen og folk var mykje meir rolege. Folk har ein tendens til å tenkje at når han er her kan ingenting hende oss."

Medan eg står og snakkar med Pema får vi beskjeden: "No kjem His Holiness!" Alle i lokalet vi oppheld oss i, sprett opp av stolane sine. "Kom, kom," seier Pema til meg. Vi går ut på vegen og bort til vegkrysset. Det står allereie mange tibetanarar langs vegen. Alle står på venstresida av vegen fordi dei veit at Dalai Lama sit på denne sida i bilen. Fleire av dei ventande har kvite khatasjal i armane. Etter fem minutt kjem ei rekkje med bilar køyrande. Det er bilen til Dalai Lama og fleire følgjebilar. I det Dalai Lama køyrer forbi, bukkar tibetanarane djupt medan dei

³² Mange av informantane mine kalla Dalai Lama konsekvent for His Holiness. Eg vil bruke dette namnet når informantane brukar det sjølv.

samlar hendene i bønestilling før dei rekk fram khatasjalet. Dalai Lama bukkar hovudet, samlar hendene og smiler til dei frammøtte. Eit par sekund seinare er han borte.

Utdraget viser at Pema har eit nært og kjenslemessig forhold til Dalai Lama. Ho føler med han samtidig som ho ynskjer å vise Dalai Lama at han er ein viktig del av livet hennar. At så mange møter opp berre for å få eit lite glimt av Dalai Lama i det han køyrer forbi, kan også forståast som eit tydeleg teikn på kor mykje han betyr for dei aller fleste eksiltibetanarar. Her kan det sjølvstundast tenkjast at det å ynskje Dalai Lama velkommen følast som ei plikt for mange, men ut frå samtalar eg hadde med tibetanarar i ulike aldrar og situasjonar, er ynskjet om å sjå Dalai Lama og eit ynskje om å vise at dei er takknemlege for det han gjer for dei.

Nøkkelsymbol i den tibetanske diasporaen

I boka *Tibetan Refugees. Youth and the New Generation of Meaning*, skriv den amerikanske antropologen Margareth Nowak at Dalai Lama kan sjåast på som eit summerande symbol (Nowak 1984: 28). Etter mitt syn stemmer dette like mykje i dag som i 1984. Omgrepet kjem frå Sherry Ortner si kategorisering av nøkkelsymbol. Ifylgje Ortner må fem kjenneteikn vere til stades for at noko kan bli kalla eit nøkkelsymbol (Ortner 1973:1339). For det fyrste må gruppa seie at x er kulturelt viktig. For det andre må gruppa ha sterke positive eller negative kjensler til x (altså ikkje vere likegyldig det). For det tredje må x kome til syne i mange ulike kontekstar. For det fjerde må x ha større kulturell betydning enn andre kulturelle fenomen. For det femte må det vere større kulturelle restriksjonar rundt x, både gjennom reglar og ved sanksjonar om x vert misbrukt. Alle desse fem kjenneteikna må seiast å kunne samsvare godt med eksiltibetanarane sitt syn på Dalai Lama.

Ortner deler vidare nøkkelsymbola inn i to hovudkategoriar, summerande og elaborerande symbol. Eg vil no ta for meg den kategorien som er sentral i diskusjonen om Dalai Lama som eit nøkkelsymbol, nemleg summerande symbol. Slike symbol er symbol som på ein sterk kjenslemessig måte summerer opp, uttrykker og representerer kva systemet betyr for deltakarane (Ortner 1973:1339). Denne kategorien inneheld hovudsakleg heilage symbol i

vidaste forstand og inkluderer dei objekta som vert vist vørtnad og/eller er ein katalysator for kjensler. Flagget, krossen og "the churinga"³³ er døme på slike summerande symbol.

Ortner poengterer at summerande symbol oppmodar til "a sort of all-or-nothing allegiance to the whole package" (Ortner 1973:1340). Mange av informantane mine har dette alt-eller-ingenting-synet på Dalai Lama. Dette opplevde eg i ein samtale med Pema og nokre av vennene hennar. Samtalen handla om den tibetanske skribenten og aktivisten Tenzin Tsundue. Tsundue blir rekna som den mest aktive av alle Tibet-aktivistar og har tydeleg markert si støtte til eit sjølvstendig Tibet. Pema fortalde at ho var ein stor fan av Tenzin Tsundue for nokre år sidan, men då han byrja å kritisere Dalai Lama, vart ho meir kritisk til han. Pema fortalte: "Han mista mykje støtte frå unge tibetanarar då han gjorde det. Tsundue skreiv noko som kunne oppfattast som sterk kritikk av His Holiness. Det kan vere at han har rett til å seie det han meiner, men han bør også vere veldig forsiktig når han seier slike ting." Etter det eg har lest om Tenzin Tsundue har han ikkje gått aktivt ut mot Dalai Lama som person, men sidan Tsundue er ein slik aktiv motstandar av middelveg-tilnærminga³⁴, kan dette ofte forståast som kritikk av Dalai Lama, han som har framsett denne tilnærminga.

I tillegg til Dalai Lama, vil eg argumentere for at det tibetanske flagget også kan forståast som eit nøkkelsymbol i det tibetanske lokalsamfunnet. Som Raymond Firth skriv, kan flagg vekke sterke kjensler: "Symbolismen kan følast djupt og flagget kan på den måten fungere som eit symbol for einskapen til ei stor gruppe menneske" (1973:328, *mi omsetjing*). På same måte som Dalai Lama, er det tibetanske flagget noko kulturelt viktig som tibetanarar har sterke kjensler for. Flagget er synleg i store delar av McLeod Ganj. Det heng utanfor vindauga til folk sine hus og i lange remser over hovudmøteplassen.

Eksiltibetanarane sitt forhold til det tibetanske flagget står i sterk kontrast til det Michael Billig kallar *unwaved flags*. Billig refererar her til flagg som heng utanfor offentlege bygningar og bensinstasjonar og som nesten ingen legg merke til når dei passerer desse i sine daglege liv (Billig 1995:38). "Unwaved flags" er flagg som vert flagga ubevisst og av rein rutine (Billig 1995:41). Eg vil i denne samanhengen ikkje motseie at mange flagg i verda i dag er "uflagga", men det er samstundes viktig å hugse at mange flagg framleis vert "flagga". For eksiltibetanarane er det tibetanske flagget i aller største grad noko dei forhold seg medvitne til og som dei knyttar sterke kjensler til. Billig nemner katolikkane si flagging av det irske flagget i Belfast i Nord-Irland som eit døme på medviten flagging. Billig argumenterer

³³ Churinga er eit objekt av religiøs verdi for mange aboriginarar i Australia. Det er vanlegvis laga av stein eller tre.

³⁴ Tenzin Tsundue vil ha sjølvstende for Tibet.

her for at nasjonalsymbol endrar seg frå å bli medvitne til å bli umedvitne når ein nasjonalstat har etablert sin suverenitet. Om dette kjem til å skje om Tibet ein gong skulle få ei form for sjølvstyre er uvisst. Det sentrale i denne samanhengen er at både Dalai Lama og det tibetanske flagget kan verte forstått som sentrale summerande symbol i det tibetanske lokalsamfunnet.

Tsuglakang

Eg vil no gå vidare inn på kvardagslege praksisar som gjer at eksiltibetanarane i McLeod Ganj framstår som eit einskapleg samfunn. I denne samanhengen er eg hovudsakleg opptatt av å vise viktigheita av aktivitetane i Tsuglakang, det buddhistiske tempelet i McLeod Ganj og vidare korleis den tibetanske buddhismen på denne måten vert ein sentral del av folk sin kvardag.

Tempelet Tsuglakang var ei av dei fyrste bygningane som vart bygd då Dalai Lama kom til India i 1959. Namnet stammar frå Tsuglakang-tempelet i Lhasa (også kalla Jokhang). Jokhang vart øydelagt av raudegardistane under kulturrevolusjonen. I ruinane vart det funne delar av Avalokitesvara-statuen. Desse bitane vart smugla ut av Tibet og nådde Dharamsala i 1967. Då ein ny statue av Avalokitesvara skulle byggjast i Tsuglakang i eksil i 1970, brukte dei delane som hadde blitt smugla ut av Tibet (www.tibet.com/dasaguide). Går ein ned til tempelet på ein vanleg dag, vil det alltid vere mange tibetanarar som er der for å snurre på bønnehjula, utføre *prostrations*³⁵ eller tenne smørlampar. Når ein går rundt sirkelen der bønnehjula heng er det viktig at ein går i klokka si retning.³⁶ Mange går inn i rommet med dei tre statuane av Shakyamuni Buddha³⁷, Chenrezig,³⁸ og Padmasambhava.³⁹ Før ein går inn i rommet må ein ta av seg skoa og plassere dei på ei skohylle. Inne i rommet er det ikkje lov til å snakke høgt. Praksisane som går føre seg i tempelet kan på mange måtar forståast som det Paul Connerton kallar *incorporating practice*. I boka *How societies remember* (1989), skriv Connerton mellom anna at memorering av ei kulturelt spesifikk kroppshaldning kan vere eit døme på *incorporating practice* (1989:73). Ofte vert desse kroppslege praksisane ikkje

³⁵ *Prostration* er innan den tibetanske buddhismen eit ritual som blir utført for å vise vørndnad for Buddha, den buddhistiske læra og det buddhistiske fellesskapet (Buddha, dharma og sangha). Ritualet startar med at ein står i ståande positur med handflatene samla. Hendene skal så løftast over hovudet. Personen som utfører ritualet knelar, legg seg ned på magen, strekk armane framover på bakken for så å reise seg opp igjen (Lamb 2001:154).

³⁶ Nokre gonger kan ein observere indiske turistar som går sirkelen i motsett retning, men eg har aldri sett utanlandske turistar eller tibetanarar som går "feil" veg.

³⁷ Shakyamuni Buddha er eit anna namn på Siddharta Gautama.

³⁸ Chenrezig er eit av namna på Buddha of Compassion, (også kalla Avalokitesvara) som Dalai Lama vert rekna som ein reinkarnasjon av.

³⁹ Padmasambhava er indaren som introduserte buddhismen til Tibet.

verbalisert eller lært vekk på ein medviten måte. Mitt inntrykk er at dette sannsynlegvis er tilfellet både med prostration og snurring av bønnehjul. Gjennom å ha sett andre utføre desse praksisane, lærer tibetanarane korleis det bør gjerast. Tilstadeværelsen av det Connerton kallar "living models" er med på å vise kva som er den rette måten å utføre dei kroppslege praksisane på. Gjennom desse praksisane vert buddhismen kroppsleggjort i eksiltibetanarane.

Oftast når ein går til Tsuglakhang møter ein munkar som chantar eller øver seg på debatt i buddhistisk filosofi og etikk. Debatt er ein viktig del av ein tibetansk munk si trening. Målet med debatten er å trene hjernen, utvikle analytiske evner og oppnå ein klar tankegang. Det er to partar i debatten: utfordraren og forsvararen. Debatten fylgjer ei fast rutine der utfordraren (som står oppreist) spør eit spørsmål om buddhistisk filosofi. Forsvararen (som sit på bakken) presenterer sitt svar. Utfordraren stiller seg tvilande til svaret. Etersom debatten held fram med spørsmål og svar vert debatten som oftast meir og meir engasjerande. Vanlegvis varer debatten i to og ein halv time.

Nonnene bur i eit kloster litt lenger opp i byen, men chantar nokre gonger i hovudtempelet. Når tibetanarane går til Tsuglakhang, møter dei nesten alltid kjentfolk som dei kan slå av ein prat med. Også vestlege og indiske turistar vitjar tempelet, men det kan sjå ut som dei fleste av desse går dit av nyfiske eller fordi Tsuglakhang vert rekna som ein av turistattraksjonane i byen.

I praksis fungerer tempelet som eit slags ope samfunnshus der alle kan kome inn frå sola går opp til sola går ned. Den inkluderande stemninga i tempelet forsterkast ved at samlingsplassen er ute under open himmel. I staden for å vere eit lukka hus som berre kan brukast til spesielle høve, innbyr Tsuglakhang til at folk kan kome dit så ofte dei vil. Ein annan grunn til at mange tibetanarar likar å gå til tempelet, er at Dalai Lama bur knapt eit minuttsgange frå Tsuglakhang. På grunn av dei høge trea kan ikkje folk sjå huset hans frå tempelet. Det er heller ikkje mogleg for folk å gå innanfor portane til Dalai Lama sin bustad utan ein spesiell avtale, men det verka på meg som om nærleiken til Dalai Lama sin bustad hadde innverknad på stemninga i tempelet. På same måte som at det var viktig for tibetanarane å få møte Dalai Lama når han kom attende til McLeod Ganj frå reiser rundt i verda, la folk vekt på kor heldig dei var som kunne gå ned til His Holiness sitt tempel, like ved bustaden hans, når dei ville.

Eit anna viktig element ved Tsuglakhang, er at nesten alle sentrale hendingar i McLeod Ganj finn stad der; Dalai Lama sin 10. mars-tale, Dalai Lama sine førelesningar i februar, talen til leiaren for den amerikanske kongressen Nancy Pelosi, markeringa av dagen då Dalai Lama fekk Nobels fredspris, var alle hendingar som fann stad her. Då TWA markerte

Panchen Lama sin bursdag gjekk markeringa også føre seg her. Det same gjorde TYC sin store demonstrasjon i juni. Også lysmarsjane som eg vil kome attende til i kapittel fem har Tsuglakhang som endestasjon. Mitt inntrykk er at tempelet blir brukt av alle tibetanarar. Sjølv om det kanskje kan verke som om det er flest eldre kvinner og menn i tempelet, er alle aldersgrupper sterkt representert. Tsuglakhang fungerer med andre ord som ein viktig samlingsstad for eksiltibetanarane i McLeod Ganj, både fordi det er ein stad for utføring av kroppslege praksisar knytt til buddhismen og fordi folk frå ulike delar av den tibetanske diasporaen møtast her når dei tek del i ulike markeringar.

Buddhismen

Ut frå skildringa av dagleglivet i Tsuglakhang, kjem det tydeleg fram kor sentral plass buddhismen har for mange eksiltibetanarar. Tsuglakhang er ein stad der buddhismen danner ei overgripande forståingsramme. At samfunnshuset er buddhistisk, er med på å naturalisere buddhismen sin plass i dagleglivet. Av alle eg prata med var det ingen som uttrykte misnøye med at samlingshuset i McLeod Ganj var eit buddhistisk tempel. Her er det samstundes viktig å peike på at ikkje all buddhisme kan lokaliserast til Tsuglakhang. Mange utfører også meditasjon, bøn og ulike buddhistiske ritual i heimane sine. I tillegg verka det på meg som synet av munkane og nonnene i McLeod Ganj er med på å minne folk om buddhismen sin sentrale plass i det tibetanske eksilsamfunnet. Som Kimberley Christine Dukes skriv, er tibetansk buddhisme ein av dei viktigaste markørane for tibetanskheit i eksil (Dukes 2006:72). Julia Meredith Hess trekk også fram kor viktig buddhismen er i det tibetanske lokalsamfunnet. Ho skriv: "Undeniably there are Buddhist ideas that shape almost every Tibetan's way of thinking and consequently, the way they live their lives regardless of the level of formalized practice. The concept of permanence/impermanence, karma and rebirth are crucial to Tibetan perspectives of the world" (Hess 2003:230).

Medan eg i dette kapitlet fokuserer på korleis buddhismen fungerer som ei samlande kraft, vil eg kapittel fire også problematisere det faktum at slett ikkje alle unge tibetanarar er praktiserande buddhistar. Det sentrale her er at ingen tibetanarar avviser buddhismen som usann. Eg kan sjølv sagt ikkje seie at det ikkje finnast tibetanske ateistar, men av alle tibetanarar eg har snakka med, vert buddhismen forstått som ei sterk felles referanseramme som dei ikkje ynskjer å avvise. Dette har nok samanheng med at tibetansk religion og kultur heng så tett saman. At (den tibetanske munken) Dalai Lama har bevaring av religion som sin

høgaste prioritet bør også forståast som medverkande til at eksiltibetanarane også meiner at buddhismen er ein sentral del av livet deira. Den store respekten for Dalai Lama får med andre ord konsekvensar for buddhismen sin sentrale plass i eksil. Litt seinare i kapittelet vil eg kome attende til korleis buddhismen sin sentrale plass i den tibetanske kulturen kan forståast som doxa.

Dei kollektive erfaringane ved å vere i eksil

Eit anna sentralt element som verkar samlande på eksiltibetanarane, er kjensla av å ikkje vere ein fullverdig del av det indiske samfunnet. Mange gonger i løpet av feltarbeidet fekk eg høyre setninga ”Vi er berre gjester her i India”. Mange av informantane mine fortalte at dei ikkje hadde indiske venner og at dei følte seg utrygge på indarane. I ein samtale med Dawa kom det fram kva ho synest om indarar:

"Då eg gjekk på college hadde eg indiske vennar, men eg har ingen indiske vennar her i McLeod Ganj. Indarane er ikkje bra folk. Dei lurar oss. For eksempel når eg tek ein rickshaw til Bhagsu eller til Tibetan Childrens Village, så seier dei alt for høg pris. Nokre gonger kallar dei oss namn og slikt... Du din flyktning. Slike ting."

Det som er verdt å merke seg frå samtalen med Dawa er at ho vart kalla flyktning sjølv om ho vart fødd i India. Mange tibetanarar som vart fødd i India, brukar også ordet flyktningom seg sjølv, men når dei seier dette om seg sjølv knyter dei ikkje negative assosiasjonar til det. Dawa fortalte vidare om skulegangen sin:

"Då eg gjekk på college krangla eg mykje med indarane. Dei gjorde narr av meg og stilte mange dumme spørsmål. Kvifor har du på deg slike kle? Kvifor et du slik mat? Slike dumme spørsmål. Faktisk så likar eg ikkje indarar."

Denne skepsisen til den indiske lokalbefolkninga var eit gjennomgåande tema under feltarbeidet. Mange uttrykte at dei følte seg trygge blant "sine egne" og at dei ikkje ynskja å blande seg for mykje med den indiske lokalbefolkninga. Ei av kvinnene som jobba i ein av NGOane hadde eigentleg ei utdanning innan psykisk helse. Ho fortalte meg ein gong at ho ikkje ville jobbe i ein indisk organisasjon sjølv om ho kunne ha fått ein jobb som var meir

relevant i forhold til utdanninga hennar. ”Eg vil jobbe i mitt eige lokalsamfunn. Om eg ikkje jobbar blant tibetanarar kjem eg til å bli einsam”, sa ho.

Det interessante med denne distansen til indarane, er at det også gjeld tibetanarar som har blitt fødd i India. Også dei snakka om fellesskapet som alle tibetanarar delte ved å ”eigentleg” komme frå ein annan stad. Eit interessant poeng i relasjon til dette er at særskilt få av tibetanarane som har blitt fødd i India, vel å søkje indisk statsborgarskap. Også dei vel å halde fram med å vere statslause (Nowak 1984:10, Hess 2003:162). Å halde fram med å vere statslaus er ein påminnar til tibetanarar, indarar og kinesarar at den tibetanske saka er eit tema som må ordnast opp i (Hess 2003:162). Hess skriv at den rettslege statusen dei fleste tibetanarane har i India (altså statslaus), saman med dei strukturelle tilhøva i det indiske samfunnet og eksilregjeringa si meining om at tibetanarane ikkje bør blande seg for mykje med resten av det indiske samfunnet, har ført til at tibetanarar har forstått seg sjølv (men også blitt forstått av andre) som eit folk avskilt frå India. Hess trekk også fram at etableringa av separate skular, busetnadene sin lukka natur og dei særskilte avblandingsekteskap mellom indarar og tibetanarar har ført til at tibetanarar ikkje føler seg som ein integrert del av det indiske samfunnet. Men som Hess poengterer, bør dette ikkje oppfattast som ein negativ kritikk mot det indiske samfunnet eller den tibetanske eksilregjeringa. Desse tilhøva bør heller forståast som resultat av eksilregjeringa sitt ynskje om å bevare tibetansk kultur i eksil (Hess 2003:150,151).

Eit anna interessant element som Hess nemner, er kva innverknad skulegangen har hatt for den sjølvskrivne gjestestatusen. Det kan tenkjast at grensene mellom eksiltibetanarar og den indiske lokalbefolkninga har blitt forsterka gjennom skulesystemet. Ved at dei fleste tibetanarar har gått på ein av dei tibetanske skulane, har dei sjeldan gått saman med indarar på barne- og ungdomsskule. Ifylgje Penny-Dimri støttar skulesystemet opp under kulturell differensiering og vedlikehald av separate sosiale grupper (Penny-Dimri 1994:286).⁴⁰

Den etniske skiljelinja mellom indarar og tibetanarar kan likevel ikkje berre tilskrивast tibetanarane. Differensieringa heng også saman med indarane sitt syn på tibetanarane. Eg vart ikkje særleg kjend med indarane under feltarbeidet mitt, men basert på samtalar eg hadde med andre reisande i McLeod Ganj samt litteratur på feltet, har eg inntrykk av at mange indarar er misunnelege på tibetanarane. Keila Diehl skriv at sjalusien botnar i den relativt høge levestandarden som tibetanarane har:

⁴⁰ Meir om dei tibetanske skulane i neste kapittel.

In Dharamsala, Tibetans are quite literally fawned over by Westerners, and tangible signs of this affection are visible everywhere in the form of happily bequeathed clothing, hiking boots, bright pullovers, and backpacks[...] Less visible gifts to refugees, such as large aid grants to Tibetan organizations, personal invitations to the United States, cash passed in envelopes, sponsorships for school children, English lessons, and business advice are no less obvious to their bypassed and, it would often seem, invisible Indian neighbours. (Diehl 2002:118)

Ifylgje Penny-Dimri meiner tibetanarane at bakgrunnen for deira økonomiske velstand er hardt arbeid og Dalai Lama sin nåde. Indarane sine problem skuldast ifylgje mange tibetanarar, latskap. Den relativt vanlege utsegna: ”Indarar prøvar ikkje å forbetre situasjonen sin”, som eg også høyrde under feltarbeidet mitt, illustrerer dette synet. Som Penny-Dimri skriv, gjekk æra til tibetanarane sin eigen innsats medan ingen nemnte fordelane ved å ta imot økonomisk støtte frå utanlandske sponsorar (Penny-Dimri 1994:284).

Mitt inntrykk er at tibetanarane si forståing av kva det vil seie å vere tibetanar på mange måtar vert produsert gjennom interaksjon med indarane. Den felles kjensla av å ikkje vere i sitt eigentlege heimland skapar sterke etniske markørar og samlar tibetanarane om ein felles flyktningidentitet. Denne grensesettinga mot indarane samsvarar godt med William Safran sin tredje karakteristikk av ein diaspora, nemleg vedkjenning av at dei ikkje er eller kan bli fullt akseptert av vertslandet.⁴¹

Einskapsdiskursen

I tillegg til å vise korleis einskap er synleg i kvardagslivet, ynskjer eg å ta tak i einskapsdiskursen som pregar livet i McLeod Ganj, og som vert drive fram av ei rekkje sentrale aktørar. Eg er klar over at omgrepet diskurs har mange ulike meiningar, men vel i denne samanhengen å nytte det Bourdieu kallar ein ortodoks diskurs, nemleg den offisielle måten å snakke og tenke om verda på (Bourdieu 1977:169).⁴² Einskapsdiskursen er mellom anna tydeleg i forordet til eksilregjeringa sitt *Charter*. Der står det: ”Tibetanarar si viktigaste oppgåve bør vere å oppnå Tibet sitt felles mål og styrke solidariteten blant tibetanarar” (www.tibet.com/Govt/charter, *mi omsetjing*). Også i mange av NGOane i McLeod Ganj sine

⁴¹ Men som eg vil kome attende til i neste kapittel vektlegg også tibetanarane intra-etniske skilnader, noko som fører til at den felles flyktningidentiteten ikkje alltid er så sterk.

⁴² Meir om dette under avsnittet *Doxa, heterodoksi og ortodoksi*.

publiserte artiklar om situasjonen i Tibet og i eksil i ulike magasin og nettsider, vart einskap omtalt. Eg vil argumentere for at måten situasjonen vart framstilt på i desse skriftlege kjeldene kan seie noko om synet som mange hadde på situasjonen. I Tibetan Womens Association sitt magasin *Voice*, kunne ein mellom anna lese: "Her i Dharamsala, sete for den tibetanske eksilregjeringa, var His Holiness sitt tempel fylt med ei kjensle av ærefrykt for denne foreina kollektive krafta i den pågåande kampen for fridom og rettferd i Tibet og den djupe respekten som alle tibetanarar har for deira spirituelle leiar" (*Voice* 2008a:2, *mi omsetjing*). I ein anna artikkel om lysmarsjen stod det: "Det vart oppmoda om at deltakarane burde halde seg vekke frå å ty til vald av noko slag og slutte seg til nøkkelverdiane til ikkje-valdsfilosofien: Einskap, stabilitet og disiplin" (*Voice* 2008b:6, *mi omsetjing*).

I Dalai Lama sine 10. mars-talar er det også tydeleg at einskap har ein sentral plass. Under Dalai Lama sin 10. mars-tale i 1977 sa han:

Our struggle for the independence of Tibet is compatible with the hopes and aspirations of 6,000,000 Tibetans. It is a fulfillment of our rights and duties, and a just cause. Therefore, in order to realize this goal in its entirety, every Tibetan must endeavor to work in unity, with resolve, courage and determination. It is the responsibility for every Tibetan, irrespective of age, to preserve, promote and personify the exemplary traditions inherited from our forefathers, to abide by truth and justice and to inculcate respect for our elders, tolerance of problems and difficulties in addition to benevolence to others, while at the same time remain humble and honest. (Dalai Lama [1977]2005:52)

Utdraget frå talen viser tydeleg kor sterkt Dalai Lama vektlegg einskap i eksil. Å anstrenge seg for å arbeide i einskap er noko som alle tibetanarar *må* gjere. Mi erfaring er at mange eksiltibetanarar er særst opptatt av kva Dalai Lama seier i 10. mars-talane. Kvart år er dei spent på kva han kjem til å seie. Etter mitt syn oppfattar dei ikkje det han seier som ei direkte ordre, men ei sterk oppmoding som dei føler dei bør ta til seg.

Ei interessant problemstilling relatert til vektlegginga av einskap er å ta tak i kvifor viktigheita av einskap i eksil blir poengtert så ofte. Behovet for å legge vekt på at eit lokalsamfunn må vere einskapleg, kan kanskje tyde på at det nettopp ikkje er det. Ei kunngjering frå ein konferanse om middelveg-tilnærminga 15. og 16. februar 2008, peikar i den retninga: "Sidan eit vellykka resultat av den felles saka vår er særst viktig, er det veldig

viktig at vi sett til side alle forutinntatte meiningar mellom individ, provinsar, religiøse sekter og organisasjonar” (2008:1, *mi omsetjing*).

Carole McGranahan skriv at den tibetanske diasporaen har jobba hardt for å skape eit koherent flyktningsamfunn der det vert argumentert for at mangel på einskap vil øydelegge den tibetanske saka. Ifylgje McGranahan er resultatet av dette eit idealbilete av ein ”tibetansk flyktning” som er produsert på bekostning av regionale og religiøse tilknytingar. Forsvar for regionale identitetar blir kritisert som skadeleg for den tibetanske saka i nyhendeartiklar, offentlege talar og aktivitetar i lokalsamfunnet. Dei vert tolka som signal på usemje (McGranahan 2005:573). Som eg argumenter for seinare i avhandlinga, har denne homogeniserte framstillinga av eksiltibetanarar også stor innverknad på kvardagen til dei som har andre syn på kva slags uttrykksformer som bør brukast i kampen for den tibetanske saka.

McGranahan meiner at logikken om einskap mellom anna baserer seg på buddhistiske autoritetshierarki og underordning som er ein viktig del av det tibetanske samfunnet (McGranahan 2005:573). Ho peikar også på at vektlegginga av det buddhistiske omgrepet *fordelaktig handling* er sentralt for å forstå kvifor eksiltibetanarar vektlegg einskap. Ofte kan ein høyre at folk seier ”å fortelje den historia er ikkje fordelaktig” eller ”arbeidet hennar har vore til nytte for lokalsamfunnet” (McGranahan 2005:576). Når tibetanarane snakkar om fordelaktig handling er det viktig å ta tak i kven dette er fordelaktig for. Basert på konteksten dette vert sagt i, er det all grunn til å tru at dei er opptatt av at handlingane skal vere fordelaktige for tibetanarane som ei kollektiv eining.

Doxa, heterodoksi og ortodoksi

Forholdet mellom einskap og splitting i det tibetanske lokalsamfunnet kan analyserast med Pierre Bourdieu sitt omgrepsapparat doxa, heterodoksi og ortodoksi. Omgrepa tek seg for seg moglegheiter og strategiar knytt til sosial endring. Dei tek også for seg ulike nivå av tilslutning til den sosiale ordenen (Risseeuw 1991:167). Omgrepet doxa vart først brukt av Bourdieu i forklaringa av “naturlege” praksisar og haldningar i tradisjonelle samfunn (Bourdieu 1977). Målet hans var å gje ei forståing av ulike menneske si praktiske resonnering, basert på visjonane og erfaringane deira. Doxa viser til prerefleksiv intuitiv kunnskap som er skapt av erfaring og handlar om det som blir tatt for gitt (Bourdieu 1977:164). Doxa er når den etablerte kosmologiske og politiske ordenen ikkje vert sett på som vilkårleg, altså som ein av mange moglege ordenar, men som ein sjølvinnlysande og naturleg orden (Bourdieu

1977:166). Det som etter mi meining kan seiast å vere i doxafeltet i det tibetanske eksilsamfunnet er at Dalai Lama er tibetanarane sitt udiskutable overhovud og at buddhismen er ein sentral del av den tibetanske kulturen. Desse to temaa blir nesten aldri stilt spørsmålsteikn ved og kan difor kanskje karakteriserast som doxa. Noko som likevel skil seg frå måten Bourdieu forstår doxa, er om Dalai Lama og buddhismen kan forståast som noko som ikkje er uttalt. Bourdieu skriv: “The tradition is silent, not least about itself as a tradition” (Bourdieu 1977:167). I eksiltibetanarane sitt tilfelle snakkar dei ofte om kor viktig Dalai Lama er og at buddhismen er ein sentral del av den tibetanske identiteten. På den eine sida blir det tatt for gitt, men på den andre sida blir det også poengtert og trekt fram i mange samanhengar.

Dei to omgrepa som heng tett saman med doxa er ortodoksi og heterodoksi. Som Bourdieu skriv, har dei dominerande klassene ei interesse av å forsvare doxa sin integritet, og om dei ikkje klarer dette, etablerer dei ortodoksi. Ifylgje Bourdieu er ortodoksi ei form for sensur som avgrensar universet av moglege diskursar (Bourdieu 1977:169). Den ortodokse prosessen i den eksiltibetanske konteksten går ut på å glatte over dei skilnadene som faktisk finnast i det tibetanske lokalsamfunnet. Eg vil argumentere for at einskapdiskursen kan sjåast på som ein ortodoks diskurs. Dei styrande i samfunnet, altså Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa, prøvar å gjennopprette den opphavlege uskulda som doxa har. Motsatsen til den ortodokse diskursen er heterodoksi. Som Cécile Deer skriv, er heterodoksi avhengig av godkjenning av moglegheita for konkurrerande syn (Deer 2008:123). Vidare i avhandlinga vil eg argumentere for at dei gryande teikna til usemje kan tolkast som ein heterodoks prosess.

Samanliknar ein Bourdieu sine omgrep doxa, heterodoksi og ortodoksi med det overordna rammeverket for avhandlinga, er det visse ting som Bourdieu sine omgrep fangar opp som ikkje spenninga mellom sentripetale og sentrifugale krefter gjer. Det viktigaste er knytt til omgrepet doxa. For sjølv om omgrepet sentripetale krefter kan brukast til å forstå det som samlar, seier det ikkje så mykje om korvidt det som samlar vert tatt for gitt, eller om det samlar fordi eksilregjeringa seier at det er noko som tibetanarar bør samlast om. Omgrepa sentripetale og sentrifugale krefter eignar seg imidlertid betre til å vise at dei samlande og splittande tendensane går føre seg på same tid.

Konkluderande merknader

I dette kapitlet har eg vist at vektlegginga av einskap og ein felles tibetansk nasjonalidentitet spelar ei avgjerande rolle i eksiltibetanarane sin kvardag. Eg har argumentert for at Dalai Lama, buddhismen, aktivitetane rundt tempelet Tsuglakhang og tibetanarane si felles erfaring med å vere i eksil, er mellom dei viktigaste faktorane i konstitueringa av einskap i eksil. Eg har også argumentert for at Dalai Lama og det tibetanske flagget kan forståast som summerande symbol. Det er med andre ord mykje som samlar eksiltibetanarane i McLeod Ganj,⁴³ men som eg har argumentert for i dette kapitlet kan behovet for å legge vekt på at eit lokalsamfunn må vere einskapleg, tyde på at det er nettopp det det ikkje er.

I neste kapittel vil eg ta for meg korleis vektlegginga av skilnader på trass av ynskje om einskap utfaldar seg. Her vil eg særskilt gå inn på eksiltibetanarar si sterke vektlegging av skilnadene mellom tibetanarar fødde i Tibet og tibetanarar fødde i India og kva konsekvensar dette får for relasjonane i lokalsamfunnet.

⁴³ I kapittel fem kjem eg også til å ta for meg lysmarsjen, ein aktivitet som også bør forståast som noko som samlar det tibetanske lokalsamfunnet.

4

India-tibetanarar og Tibet-tibetanarar - fødestad som skiljelinje

”Dei unge tibetanarane som er fødde her i India har eit mykje lettare liv. Dei har ikkje smerta inne i seg som vi har.”

Lhamo, fødd i Tibet

”Tibetanarar frå Tibet blandar seg ikkje med tibetanarar fødde i India, men det gjeld oss også. Faktisk så omgåast vi ikkje kvarandre så mykje.”

Dolma, fødd i India

Som eg skreiv i førre kapittel er einskap i eksil eit stadig tilbakevendande tema blant eksiltibetanarar i McLeod Ganj. Som i mange andre nasjonalistiske rørsler, er arbeidet for den tibetanske saka basert på ei tru på einskap, felles skjebne, felles interesser og felles behov. Den tibetanske eksilregjeringa uttrykkjer at einskap er nødvendig for å oppnå dei kollektive måla som går ut på at Tibet skal få meir sjølvstyre. Under feltarbeidet mitt såg mange av dei unge politisk aktive eksiltibetanarane ut til å ta til seg einskapsdiskursen. Dette kom mellom anna fram i ein samtale med Dolma. I mars 2008⁴⁴ vart det publisert ein del avisartiklar om at det var stor splitting i den tibetanske diasporaen mellom dei som støttar middelvegtilnærminga og dei som vil ha sjølvstende. Dolma var oppgitt over desse avisartiklane: ”Eg er opprørt. Nyheitene fokuserer på heilt feil ting. Det er heilt feil fokus. ”Vi er samla no. Det har ingenting å seie at folk har ulike syn på det [Tibet si framtid]”.

Men sjølv om naudsynet av einskap i eksil ofte vart vektlagt blant informantane mine, sette dei på same tid opp ei sterk skiljelinje mellom to ulike grupper i det tibetanske lokalsamfunnet, tibetanarar fødde i Tibet og tibetanarar fødde i India. Grunnen til at eg har

⁴⁴ Meir om denne perioden i neste kapittel.

valt å problematisere skiljet mellom desse to gruppene, er fordi det var eit tema som ofte kom opp og som mange eksiltibetanarar var opptatt av. Her er det viktig å poengtere at det ikkje er snakk om ei fysisk skiljelinje. India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane bur side om side i byen og det er difor ikkje snakk om ei romleg segregering mellom dei. Skiljelinja eg ynskjer å ta for meg bør forståast som ei sosial skiljelinje som får konsekvensar for kven som omgåast kven og kva dei seier om kvarandre. Andre skiljelinjer, som til dømes klasse var ikkje så tydeleg i kvardagen og spesielt ikkje blant informantane mine. Hadde eg hatt feltarbeid blant tilsette i den tibetanske eksilregjeringa, ville det vore meir relevant å ta tak i kva grad klasseskiljet frå Tibet vert reprodusert i eksil, sidan det er mange av dei tilsette i eksilregjeringa som har sterke band til det gamle aristokratiet i Tibet.

Eg ynskjer i dette kapittelet å argumentere for at dei unge tibetanarane vektlegg skilnader på trass av at dei ynskjer einskap i eksil. For å få fram dette ynskjer eg å ta utgangspunkt i fire av informantane mine. Lhamo og Jampa som vart fødde i Tibet og har kome til India i løpet av dei siste sju åra og Pema og Dolma som vart fødde i India og aldri har vore i Tibet. Utsjånad, oppførsel, interesser, språk og kjensler for Tibet er alle faktorar som blir gjort relevante og som eg ynskjer å sjå nærare på. Kapittelet vil ta for seg kvifor skilnadene gjerast relevante og kva konsekvensar det får for relasjonane i lokalsamfunnet. Eg vil i dette kapittelet argumentere for at vektlegging av skilnader kan forståast i lys av ulike haldningar til kva som er ”ekte” og ”autentisk” tibetansk. Vidare vil eg argumentere for at India-tibetanarar si vektlegging av skilnader heng saman med ein tibetansk identitetskonstruksjon som baserer seg på avstand *frå* og motstand *mot* Kina. Eg kjem til å bruke omgrepet *kroppsliggjort erfaring* som Emily Yeh (2005:660) har tatt for seg, og Liisa Malkki sitt omgrep *mythico-history* (Malkki 1995:54) for å få fram skilnadene mellom India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane sine ulike relasjonar til Tibet.

Intra-etniske relasjonar

Som eg skreiv i kapittel ein, er den etnisitetsteoretiske debatten sentral for denne avhandlinga. Sidan eg diskuterte dei meir overordna linjene i debatten i kapittel ein, vil eg her fokusere på det som er særleg viktig for dette kapittelet, nemleg dei intra-etniske relasjonane. Sidan masteravhandlinga mi hovudsakleg tek for seg korleis dei unge politisk aktive eksiltibetanarane handterer forventningane om einskap i eksil, har eg valt å avgrense fokuset på dei inter-etniske relasjonane til avsnittet *Dei kollektive erfaringane ved å vere i eksil i*

kapittel tre. Eg er som sosialantropolog Anh Nga Longva, medviten på at fokus på intragruppe-relasjonar medberer ein risiko for å isolere gruppa og berre konsentrere seg om delar av informantane sin livssituasjon og dermed gje ei skeiv framstilling av røynda (Longva 1987:19). Ei slik avgrensing har med andre ord visse ulemper, men på den andre sida er denne tilnærminga med på å gje ei klarare linje i avhandlinga. Med Longva sine ord ”indikerer intra-etniske relasjonar sentrale kodifiserings- og organiseringsprosessar og studiane av desse kan forbetre forståinga vår av interaksjonsmønster i ein større skala” (Longva 1987:19, *mi omsetjing*). Men sjølv med eit fokus på intra-etniske relasjonar, står Richard Jenkins sin grunnleggande sosialantropologiske etnisitetsmodell som eit relevant bakteppe for dette kapittelet. Og som eg vil kome tilbake til i slutten av kapittelet, er den relasjonelle og konstruktivistiske tilnærminga til etnisitet også fruktbar i forhold til intra-etniske relasjonar.

Vidare i dette kapittelet vil eg ta for meg fire av informantane mine sine syn på andre personar i det tibetanske eksilsamfunnet. For å kunne samanlikne Lhamo, Jampa, Pema og Dolma sine haldningar, har eg valt å organisere kapittelet tematisk. I tillegg har eg valt å inkludere delar av livshistoriene deira slik at utsegnene og handlingane deira kan setjast i ein vidare kontekst.

Lhamo vart fødd på landsbygda i det austlege Tibet. Der levde ho eit nomadeliv saman med familien sin. Foreldra døyde då ho var ni år og i resten av barndommen sin levde ho i hushaldet saman med tre eldre sysken og veslesystera si. Dagane gjekk med til å passe jakane og skaffe mat til familien. Ho gjekk ikkje på skule og lærte difor ikkje å lese og skrive. Som 17-åring flykta Lhamo frå Tibet til India saman med eine bror sin og veslesystera. Reisa føregjekk til fots og det tok 26 dagar før dei kom fram til mottakssenteret i Nepal. Lhamo opplevde reisa som veldig vanskeleg. ”For å unngå at kinesiske myndigheiter skulle finne oss, gjekk vi berre om natta, ” fortalde Lhamo meg ein gong eg var på besøk heime hos henne. Eg var usikker på kor mykje ho egentleg hadde lyst til å fortelje om vandringa over fjella, for eg fekk fort inntrykk av at dette var noko som hadde gått sterkt inn på henne.

Frå Nepal til India kunne Lhamo og syskena hennar reise med buss. Då Lhamo kom til India, starta ho på Tibetan Children’s Village sin skule i Bir, nokre timar sør for McLeod Ganj. Etter fem år med skulegang, flytta ho til McLeod Ganj. No bur ho saman med ei veninne på eit lite rom i McLeod Ganj. Heime på hybelen har Lhamo eit stort bilde av Dalai Lama og ei bokhylle der ho både har bøker og dei få kleda ho eig. Lhamo kler seg enkelt og ganske anonymt, gjerne med ein einsfarga genser, litt ledige dongeribukser og joggesko. Ho brukar ikkje sminke.

Systema går framleis på skulen i Bir, medan broren hennar har flytta til USA. Lhamo har ingen andre familiemedlemmer i India. Lhamo brukar mykje av tida si på å lære seg engelsk på Lha. I tillegg deltek ho i demonstrasjonar, sveltestreikar og buddhistiske markeringar i tempelet. Etter å ha høyrte om bakgrunnen hennar, vart eg nyfiken på om ho sakna nomadelivet i Tibet. ”Nei, eg saknar det ikkje. No har eg fått moderne utdanning og det er eg veldig takksam for,” sa ho. Lhamo snakkar tibetansk og ganske bra engelsk, men ikkje hindi eller mandarin. Ho er veldig usikker på kva framtida vil bringe. Ho ynskjer å få ein god jobb, men har ikkje pengar til å ta høgare utdanning. Broren i USA støttar henne økonomisk og det er mogleg at ho også kan flytte til USA om dei får ordna visumpapir. Mykje tyder likevel på at det er vanskeleg å få til. Men om Tibet ein gong skulle bli fritt, ynskjer ho å flytte tilbake dit. Der kunne ho tenkt seg å jobbe som lærar, guide eller omsetjar.

Nesten alle vennane til Lhamo er fødte i Tibet. Ho kjenner nesten ingen tibetanarar som er fødte i India. Ho føler at det er ein stor skilnad mellom henne og dei. Ein gong ho var på te-besøk med meg fortalte ho om synet sitt på India-tibetanarane:

”Om eg går på vegen her oppe i McLeod Ganj, kan eg sjå skilnad på tibetanarar fødte i Tibet og tibetanarane fødte i India. Eg kan sjå det på klesstilen, ansiktsfargen, måten å gå på, mange ting. Jentene har ofte meir sminke. Dei nappar augebryn, og har meir tilsittande klede. Huda deira er annleis enn vår. Den er meir glatt. Vi har flekkar og slikt på grunn av det kalde klimaet i Tibet. Det er så mange forandringar for oss, i klimaet og maten når vi kjem her til India. Til og med når vi kjøper grønnsaker er det skilnader mellom oss og dei. Vi tibetanarar som er fødte i Tibet kjøper alltid denne grønne grønnsaka, eg veit ikkje kva det heiter på engelsk. Tibetanarane fødd i India kjøper andre grønnsaker som *bhindi*, (okra) *gobhi* (blomkål) og slikt. Tibetanarar frå India likar mykje meir indisk mat enn vi og ofte spis dei med hendene. Det gjer ikkje vi. Vi spis med spisepinnar eller skei.”

Som utdraget viser, legg Lhamo vekt på mange ulike aspekt når ho trekk fram skilnader mellom henne og India-tibetanarane. Lhamo fortalte ikkje dette til meg fordi eg spurte om utsjånad, klesstil og mat, men fordi vi i utgangspunktet snakka om at eg hadde lært meg eit nytt tibetansk ord av nokre av dei tibetanske informantane mine som er fødte i India, der det kom fram at Lhamo uttala ordet annleis enn dei. (Litt seinare i kapittelet vil eg kome meir inn på språkskilnadene.) Lhamo føler med andre ord at skilnadene mellom henne og India-

tibetanarane kan merkast på mange ulike felt og at ho følte dette var viktig å fortelje meg i denne samanhengen.

Jampa er 24 år og vart også fødd i Tibet. Då han var liten budde han på landsbygda, men flytta til Lhasa for å jobbe då han var 18 år. Seinare fekk Jampa jobb som turistguide og bartender i ulike kinesiske byar. Gjennom desse jobbane lærte han seg både engelsk og mandarin. I ein samtale med Jampa kom det fram kvifor han hadde flykta til India:

”Eg hadde kontakt med personar frå USA og Canada då eg budde i Tibet, men då kinesiske myndigheiter oppdaga at eg hadde sendt fotografi av eit industriområde i Tibet på e-post til Canada, vart eg fengsla og måtte sitte i fengsel i seks månader. Under forhøra bestemte eg meg for at eg ville flykte til India når eg slapp fri.”

Jampa ville ikkje gå inn på detaljane i kva forhøra gjekk ut på, men den alvorlege stemninga som breidde seg rundt bordet då han fortalte dette, kan tyde på at møtet med kinesisk fengselsvesen hadde sett sine spor. I 2006 flykta Jampa frå Tibet til India. Resten av familien til Jampa er framleis i Tibet. No jobbar Jampa på ein av restaurantane i McLeod Ganj. Han er ikkje medlem av ein spesiell organisasjon, men han deltek i demonstrasjonar så ofte han kan.

Under samtalen med Jampa spurte eg om han kjende tibetanarar som har blitt fødd i India. Han fortalte at alle dei tibetanske vennane hans vart fødd i Tibet. Han fortalte meg at desse to gruppene var ganske avskilt frå kvarandre. På ein liknande måte som Lhamo, haldt Jampa fram med å fortelje meg om det han oppfatta som skilnader mellom Tibet-tibetanarar og India-tibetanarar. Han spurte om eg hadde lagt merke til at tibetanarane frå Tibet var mørkare i huden enn dei som har blitt fødd i India. Ifylgje Jampa skuldast dette at tibetanarar frå Tibet kjem frå dei høge fjella. Etter at Jampa hadde fortalt meg dette prøvde eg å legge merke til om eg klarte å sjå skilnader på hudfargen til Tibet-tibetanarar og India-tibetanarar. Mitt inntrykk er at dette kan sjåast når tibetanarar akkurat har kome frå Tibet. Ansiktet deira, særleg kinna er raudbrente av den sterke sola på det tibetanske plataet. Det interessante er at Tibet-tibetanarane ser ut til å meine at ein kan sjå skilnadene i hudfarge sjølv mange år etter at tibetanarane har kome til India.

Også mange India-tibetanarar ser ut til å setje opp ei sterk skiljelinje mellom seg sjølv og Tibet-tibetanarane. Eg vil vidare presentere ein av informantane mine som er fødde i India og

gå inn på kva ho synest skil henne og Tibet-tibetanarane. Dolma er i slutten av 20-åra. Ho vart fødd i India og har gått på ein av dei tibetanske skulane heile oppveksten. Etter grunnskulen studerte ho ved eit indisk universitet. Dolma snakkar tibetansk, engelsk og hindi. No er ho aktiv i ein av dei store NGOane i McLeod Ganj. Dolma har ikkje vore i Tibet, men ho har prøvd å få visum til å reise fleire gonger. Kvar gong har ho fått avslag. Dolma kunne tenkje seg å vitje landsbyen som far hennar kjem frå i Aust-Tibet. Om det var mogleg kunne ho tenkt seg å jobbe på skulen i landsbyen for ein periode, men ho ser ikkje for seg at ho kunne ha slått seg ned i Tibet om det ein gong skulle bli mogleg. Foreldra til Dolma flykta frå Tibet til India på slutten av 1950-talet. Dolma kjenner veldig få tibetanarar som er fødte i Tibet. I likskap med Lhamo og Jampa vektlegg ho også skilnadene mellom India-tibetanarar og Tibet-tibetanarar:

”Tibetanarar frå her, frå India, kjem betre overeins. Vi vaks opp i lag og har dei same syna på ting. Måten vi tenker på, livsstilen vår, alt er veldig likt. Det er lett å snakke med dei. Tibetanarar frå Tibet blandar seg ikkje med tibetanarar fødte i India, men det gjeld oss også. Faktisk så omgåast vi ikkje kvarandre så mykje. Eg har ikkje noko negativt syn på dei. Det er berre at våre vanar er likare. På same vis... Eg har ikkje mange ikkje-tibetanske vennar. For dei er totalt annleis. Totalt annleis!”

Då eg snakka med Dolma om forholdet hennar til Tibet-tibetanarane prøvde eg å få svar på kva ho synest var så annleis med dei samanlikna med tibetanarar som er fødte i India. Ho svarte ikkje konkret på dette spørsmålet men haldt fram med å snakke om temaet meir generelt. Om det diffuse svaret hennar skuldast at ho var redd for å seie kva ho eigentleg meinte, eller om ho ikkje klarte å setje fingeren på kva som var annleis, er eg ikkje sikker på, men det er tydeleg at ho laga eit skilje mellom India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane.

Dolma si vage forklaring på skilnadene mellom tibetanarar fødte i Tibet og tibetanarar fødte i India, kan også kanskje ha noko med reproduksjonen av tause klasseskilje frå Tibet i McLeod Ganj å gjere. Sjølv om Dolma aldri snakkar om klasse, veit eg at Dolma sin familie står nær Dalai Lama og at familien hennar sannsynlegvis tilhøyrer det gamle aristokratiet i Tibet. Brorparten av nykommarane som kjem frå Tibet til India i dag, kjem i motsetnad til dette frå nomadefamiliar og ofte frå regionane Kham og Amdo. Mykje tyder på at dei sosiale og regionale skiljelinjene frå Tibet har innverknad på livet i eksil, men sidan eksiltilværet er prega av eit så sterkt einskapspress, vert desse skiljelinjene sjeldan snakka om. Samstundes er

det viktig å nemne at mykje ser ut til at dette ikkje er så viktig for dei unge eksiltibetanarane. I tillegg til klasse ser dette også ut til å gjelde regional og sekterisk tilhøyring. Som Axel Kristian Strøm skriv, valde dei tibetanske flyktningane som kom til eksil under den fyrste migrasjonsbølga å bu på same stad som dei frå same region eller sekt, medan slike tilhørigheter er mykje mindre relevant for dei unge i dag (Strøm 1995:162).

Språkskilnader

Språkskilnader mellom tibetanarar fødde i India og tibetanarar fødde i Tibet er ein avgjerande faktor som vert trekt fram i det tibetanske eksilsamfunnet. Lhamo opplever ofte å bli misforstått av India-tibetanarar fordi ho snakkar kham-dialekt, ei dialekt frå det austlege Tibet. Ho verka litt oppgitt over India-tibetanarane då ho fortalte meg korleis ho oppfatta deira sin måte å snakke tibetansk på: ”Tibetanarar som er fødde i India snakkar veldig annleis enn oss. Dei har eit veldig blanda språk. Nokre gonger finn dei opp ord, andre gonger bruker dei engelske ord og av og til hindi.” Innblandinga av engelske ord i tibetanske samtalar høyrde eg ofte i NGOen eg jobba. Ei vanleg avslutning på en telefonsamtale kunne til dømes vere: ”Los⁴⁵, los. See you tomorrow. Los, los. Bye.”

Også Jampa er opptatt av språkbruk, men då spesielt i forhold til engelske ord og uttrykk som mange India-tibetanarar blandar inn i det tibetanske språket sitt. Jampa fortalte meg at tibetanarar ofte kom bort til han og spurte om han kunne lære dei engelsk, sidan dei visste at han var god til det. Dette likte ikkje Jampa: ”Eg seier til dei at dei heller bør finne seg ein engelsklærer. Eg likar ikkje når to tibetanarar snakkar engelsk til kvarandre. Tibetanarar bør snakke tibetansk til kvarandre.” Det er litt uklart kven Jampa snakka om, men ut frå konteksten fekk eg inntrykk av at han kritiserte dei Tibet-tibetanske vennane sine for å ta til seg India-tibetanarane sin vane med å bruke stadig fleire engelske ord i det tibetanske språket. Jampa trakk også fram ei hending som kan forståast som eit døme på kor opptatt Jampa var av tibetanarar sitt forhold til sitt eige språk: ”Ein gong diskuterte eg politikk med ein annan tibetanar. Vi snakka om demokrati og kommunisme. Eg sa demokrati på tibetansk og han forstod ikkje ordet. Eg sa det på engelsk og då forstod han. Slike ting er ikkje bra. Det er synd når tibetanarar ikkje kan det tibetanske ordet for demokrati.”⁴⁶ Eg spurte vidare om han såg på

⁴⁵ Los tyder absolutt eller sikkert. Det brukast til å uttrykke at ein er luttar øre og blir ofte sagt to gonger etter kvarandre.

⁴⁶ Det tibetanske ordet for demokrati, maangtso, kom opphaveleg frå den kommunistiske kinesiske litteraturen, men då i tydinga folkedemokrati. I eksil vart ordet etterkvart bytta ut med det tibetanske ordet maangtso som tyder majoritetsstyret (Sangay 2003:125). Begge orda har vore mykje brukt og det er liten grunn til å tru at

personen han snakka med som utibetansk eller mindre tibetansk når han ikkje visste det tibetanske ordet for demokrati. Men sjølv om Jampa viste tydeleg irritasjon over manglande tibetansk-kunnskapar, ville han ikkje kalle personen mindre tibetansk. Han sa: ”Eg synest vi tibetanarar har eit ansvar for å vite slike ting.”

I forhold til språk kan det vere fruktbart å inkludere ei hendig der eg fekk erfare at Tibet-tibetanarane og India-tibetanarane har ulike forståingar av kven som snakkar ”rett” tibetansk. Tidleg i feltarbeidet oppsøkte eg organisasjonen Lha for å få tibetanskundervisning. Læraren på Lha var frå Lhasa. Etter undervisninga prøvde eg å praktisere det eg hadde lært, men dette viste seg å ikkje bli problemfritt. Eg snakka for det meste engelsk med dei som eg jobba med i NGOen eg jobba, men ein dag eg var på veg ut døra sa Dawa ”*Kale phe*” (som tyder hadet)⁴⁷ til meg. Eg svarte ”*Kale sho*” slik eg hadde lært av læraren min på Lha, men Dawa byrja å le. ”Kva ler du av? Er det ikkje rett å seie *kale sho*?” spurte eg. ”Tja, det er kanskje ikkje feil, men det er ikkje passande.” Eg fekk vite kva eg heller burde svare, men gjekk derifrå med ei viss undring. Seinare den same veka sat eg og åt mat saman med nokre av informantane mine som er fødd i Tibet. Eg fortalte dei om hendinga og spurte om det ikkje gjekk an å seie ”*Kale sho*”. ”Jo, det går heilt fint an å seie. Det er det vi brukar å seie. Det er tibetanarane frå Tibet som snakkar best tibetansk, ikkje tibetanarane som er fødde her i India.”

Som dei empiriske døma viser, har eksiltibetanarane ulike oppfatningar av korleis tibetanarar bør snakke. Det at Tibet-tibetanarar og India-tibetanarar har ulike måtar å snakke tibetansk på, er med på å synleggjere dei intra-etniske skiljelinjene blant eksiltibetanarar i McLeod Ganj.

Kroppsliggjort erfaring og ”mythico-history”

Relasjonane *til* og kjenslene *for* Tibet er eit anna sentralt aspekt som skil India-tibetanarane frå Tibet-tibetanarane. Etter å ha budd sju år i India føler Lhamo at India-tibetanarane sitt forhold til Tibet ikkje er så sterkt som det ho og andre Tibet-tibetanarar føler.

”Dei unge tibetanarane som er fødde her i India har eit mykje lettare liv. Dei har ikkje smerta inne i seg som vi har. Og eg trur at når tibetanarane som er fødde i Tibet demonstrerer her i eksil, slik som dei frå Transit School, så er det mykje meir

tibetaren som Jampa snakka med ikkje hadde høyrte det før. Sannsynlegvis har den engelske påverknaden vore medverkande til at denne tibetaren ikkje hugsa ordet for demokrati på tibetansk.

⁴⁷ ”*Kale phe*” seiast av den som vert verande den staden ein er og ”*kale sho*” seiast av den som forlet staden.

emosjonelt [enn når India-tibetanarane demonstrerer]. Dei har alle desse erfaringane frå Tibet som tibetanarane i India ikkje har. Foreldra til tibetanarane som er fødde her hadde det mykje vanskelegare. Då dei kom hit rundt 1959 måtte dei arbeide med å byggje vegar. Ofte fekk dei ikkje nok mat. Dei hadde eit veldig hardt liv. Dei unge i dag har det mykje lettare.”

Smerta og erfaringane som Lhamo snakkar om, passar godt til Emily Yeh sitt syn på Tibet-tibetanarane sin identitetskonstruksjon. Ifylgje Yeh meiner Tibet-tibetanarane at Tibet kan kjennast best gjennom kroppsleggjort, levd erfaring (Yeh 2007:660). Dei har hatt tilgang til ”det dyrebare landet” som vert heidra, referert til og lengta etter i den offentlege og private sfæren og som for mange vert knytt til heilage stader i den tibetanske buddhismen (Dukes 2006:188). Men for Lhamo kan det verke som om kjenslene hennar for Tibet ikkje berre handlar om kroppsleggjort erfaring, men om ein kombinasjon av kroppsleggjort erfaring og kunnskapen ho har fått om den tibetanske saka i eksil. Ho vektlegg ofte kor heldig ho er som har fått moglegheita til å bu i India og lære om kva som hender i Tibet.

”Dei som er heime i landsbyen min er analfabetar. Dei tenkjer berre på jakane sine (ho ler). Folka i landsbyen veit ikkje kva som går føre seg utanfor og dei veit ingenting om situasjonen i Tibet. Det visste ikkje eg heller då eg budde i Tibet. Dei eldre folka i landsbyen opplevde mange fæle ting under kulturrevolusjonen, men dei fortalde det ikkje til oss som var yngre. Om dei hadde gjort det ville dei hamna i fengsel. Når eg ringer til broren min i Tibet no, vil eg gjerne fortelje han om kva som skjer i Tibet, men det er veldig farleg, nokon kan avlytte telefonen. Og sidan han ikkje veit nokon ting om situasjonen, må eg fortelje berre litt og litt om gongen.”

Utdraget frå samtalen med Lhamo kan tyde på at Lhamo har fått eit særstrefleksivt forhold til kva som hende i landsbyen hennar i Tibet då ho var lita. I eksil i India har ho brukt tid på å tenkje over barndomen sin. Samtalane med Lhamo viser at ho lagar eit tydeleg skilje mellom fortida og notida. Lhamo sitt tilbakevendande utsegn under heile feltarbeidet mitt; ”Before I was this illiterate person”, seier noko om Lhamo sitt syn på seg sjølv som nomade i Tibet. No, i eksil i India, har ho fått det ho sjølv kallar ”moderne utdanning” og har på same tid lært om situasjonen i Tibet. I tillegg legg Lhamo vekt på at ho og dei andre Tibet-tibetanarane har ei kroppsleggjort erfaring av heimlandet sitt. I kontrast til dette, er India-

tibetanarar sitt forhold til Tibet verken basert på kroppsleggjort erfaring av stad eller konkret geografisk kunnskap, men heller ein sterk tidsmessig dimensjon. Forholdet deira til Tibet er basert på tradisjon og på påstanden om at dei har bevart den autentiske tibetanske kulturen som tidlegare eksisterte i Tibet (Yeh 2007:661).

Jampa, som budde fleire år i Lhasa før han kom til India, gjev uttrykk for at India-tibetanarane ikkje har kjennskap til korleis situasjonen i Tibet er no. Han føler at tibetanarane som er fødde i India ser ned på dei:

”Dei trur ikkje at vi veit nokon ting. Dei trur ikkje vi har sett ein tv, ein buss eller ein bil før i heile vårt liv. Dei trur vi kjem frå Tibet slik det var for 40 år sidan. Faktisk er Lhasa mykje meir moderne enn denne vesle plassen her [McLeod Ganj]. Ein dag gjekk eg på vegen her i McLeod Ganj, overhørte eg ein samtale mellom to tibetanarar som er fødde i India. Den eine sa til den andre: Er det nokon på mottakssenteret? Så svarte den andre: Nei, berre nokre nykommarar. Slike ting skjer heile tida. Dei verdsett ikkje nykommarane.”

Jampa sitt inntrykk av India-tibetanarane sitt syn på Tibet og dei som er fødde der, stemmer godt overeins med Emily Yeh sitt syn om at India-tibetanarane held fast ved det Liisa Malkki kallar *mythico-history* (Malkki 1995:54). Omgrepet *mythico-history* impliserer at noko verken er historie eller myte. Forteljingane folk har om ein spesifikk stad er ikkje berre ei skildring av fortida, men ei omskriving og ei omfortolking av den “in fundamentally moral terms” (Malkki 1995:54). Omgrepet vart først nytta i Liisa Malkki si bok *Purity in Exile* som handlar om hutuflyktningar frå Burundi og deira liv i eksil i Tanzania. I denne boka viser Malkki korleis erfaringar frå heimlandet vert hugsa og omkonstruert til narrativ og korleis denne prosessen hjalp dei å konstruere identitetar slik som ”hutu” og ”tutsi”. Gjennom feltarbeid i to ulike flyktningleirar, fann Malkki ut at flyktningane sin livssituasjon påverkar desse konstruksjonane. Dei som budde i organiserte flyktningleirar skapte ei *mythico-history* av hutufolket der dei såg for seg tilbakevending til heimlandet Burundi. Flyktningane som hadde blitt assimilert inn i ein meir urban setting, konstruerte i motsetnad til dette identitetane sine i relasjon til dei praktiske realitetane i dagleglivet (Malkki 1995:2-4). Her er det som Malkki skriv, viktig å poengtere at dei mytisk-historiske forteljingane ikkje må sjåast på som falske eller usanne, men at dei bør tolkast som mytiske i den forstand at det her er snakk om ”organisering og reorganisering av sosiale og politiske kategoriar og om ei definering av sjølvet i relasjon til andre” (Malkki 1995:55, *mi omsetjing*).

Sjølv om konteksten er ein ganske annan hjå eksiltibetanarane, finnast det mange likskapstrekk som gjer det mogleg å bruke omgrepet mythico-history i den tibetanske eksilkonteksten. På same måte som hutuane i dei organiserte flyktningleirane, konstruerer India-tibetanarane eit syn på faderlandet gjennom ein mytisk-historisk dimensjon, og for dei unge India-tibetanarane skjer dette ved at dei tek til seg foreldra sine nostalgiske minner frå eit idealisert Tibet før 1959. Sidan India-tibetanarane oftast aldri har vore i Tibet, gjer dei krav på foreldra sine narrativ som sine egne og brukar desse som utgangspunkt for sitt syn på Tibet (Yeh 2007:661). Sagt med Dibyesh Anand sine ord er nostalgien for ein spesifikk stad komplimentert med nostalgi for ei spesiell tid. Det er ikkje dagens Tibet, men Tibet før 1959 som definerar lengtinga (Anand 2000:277).

Pema, ein av informantane mine som vart fødd i India, har aldri vore i Tibet. Ho jobbar for ein av NGOane i McLeod Ganj. Mykje av arbeidsdagen hennar går med til å lese, skrive og snakke om Tibet, både om kva som hender der no og kva som har hendt opp gjennom historia. Men i motsetnad til den kroppsleggjorte erfaringa som Lhamo og Jampa har til Tibet, er Pema sitt forhold til Tibet mykje meir knytt til den mystisk-historiske dimensjonen. Ho har høyrte historiene frå foreldra sine og frå andre som flykta frå Tibet på 1960-talet. Desse historiene har gjort sterkt inntrykk på henne og ho snakkar ofte om Tibet basert på desse historiene og ikkje så mykje om dei store endringane som har skjedd i Tibet dei siste tiåra. For Pema er Tibet ei sak ho kjempar for, men ikkje nødvendigvis ein stad ho har lyst til å flytte til. Ho kunne godt tenkje seg å reise på besøk om ho fekk moglegheita, men for henne er India heime. Det er der ho har vakse opp.

Indisk populærkultur og McLeod Ganj som heime

Relasjonane til India er også noko som skil India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane. Sidan India-tibetanarane har vakse opp i India, har dei ofte eit nærare forhold til vertslandet.

Pema likar veldig godt Bollywood-filmar og anna indisk populærkultur. Under eit besøk heime hos henne, fekk eg eit godt innblikk i kor sentral den indiske populærkulturen har vore i oppveksten hennar. For å utdjupe dette vil eg no ta utgangspunkt i eit utdrag frå feltnotatane mine frå besøket hos Pema.

Eg sit i sofaen saman med Dawa og Palkyi. Pema står på kjøkkenet og lagar ferdig maten. Like etter kjem ho inn i stova med rykande varm ris og ein sterkt krydra

indisk grønsaksrett med paneer. Palkyi sett på fjernsynet. Ho vel ein kanal som viser ein indisk såpeserie av den særskildte dramatiske typen. Det er mange skarpe ord og dramatisk musikk. Kameraet zoomar stadig inn og ut på skodespelarane.

Pema: ”Eg brukte å fylgje med på denne serien før.”

Palkyi: ”Eg også.”

Vi kikar på serien medan vi et det varme lunsjmåltidet. Dawa, Palkyi og Pema diskuterer det som føregår på tv-serien på tibetansk. Pema forklarar også litt av handlinga på engelsk til meg.

Pema: ”No har han [den mannlege hovudrolleinnehavaren] akkurat oppdaga at ho [den kvinnelege hovudrolleinnehavaren] ikkje har gode hensikter.”

Etter ei stund skiftar vi over til ein Bollywood-film. Det verkar som om Pema kjenner godt til denne filmen for ho kan alle songane utanboks og syng med.

Pema: ”Eg likar Bollywood-filmar veldig godt. Eg trur eg har sett nesten alle Bollywood-filmane.”

Besøket heime hos Pema gjorde meg merksam på at det indiske er ein tydeleg del av kvardagslivet til Dawa, Palkyi og Pema. Maten vi spiste var indisk. Tv-serien og filmen var også indisk, sjølv om moglegheitene for å lage tibetansk mat og sjå på tibetansk fjernsyn i høg grad var til stades. I tillegg til besøket heime hos Pema opplevde eg ofte at Pema og vennene hennar uttrykte glede over indisk populærkultur. Ringelyden på Pema sin mobiltelefon var alltid ein eller annan Bollywood-hit og ofte kunne eg høyre henne nynne på ein melodi frå ein indisk film. India-tibetanarane sitt nære forhold til indisk populærkultur er ein interessant kontrast i forhold til presset som mange tibetanarar føler om at dei ikkje bør bli alt for oppslukt av indisk kultur. Den amerikanske antropologen Keila Diehl har mange døme på hendingar der tibetanarar får kritikk for å vere ”Indianized”. Ho nemner mellom anna at The Yak Band (beståande av eksiltibetanarar) si framføring av indiske hindisongar under Kalachakra-festivalen⁴⁸ vart sterkt kritisert av eksiltibetanarar. Til og med Dalai Lama gjekk offentleg ut med kritiske kommentarar om å ta til seg andre folk sine vanar (Diehl 2002:253). Når fascinasjon for Bollywood-filmar og Bollywood-musikk ikkje får den same kritikken frå det tibetanske lokalsamfunnet, kan dette kanskje sjåast i samanheng med at tv-sjåing og

⁴⁸ Kalachakra-festivalen er ein stor buddhistisk festival leia av Dalai Lama der munkar vert ordinert. Kalachakra-festivalen i Mungod i Sør-India i 1995 samla 50 000 tibetanske pilegrimar frå Nepal, Bhutan, India, Tibet og andre delar av verda. Under festivalen i 1995 fekk The Yak Band spele konsert om kveldane etter at det øvrige programmet var ferdig for dagen (Diehl 2002:236).

musikklytting oftast går føre seg i det private rom og dermed ikkje er så synleg i det offentlege som til dømes klesstil eller konsertar.

Men sjølv om Pema har eit nært forhold til mange delar av indisk kultur, har forholdet hennar til India likevel ei grense. Det går nesten ikkje ein dag utan at ho seier noko om det å vere tibetansk og kor viktig det er for henne. Ho har veldig få indiske vennar og ho kunne til dømes aldri ha tenkt seg å hatt ein indisk kjæraste. Ho seier at ho likar tibetanske menn. Også når det gjeld jobb ynskjer Pema å vere i det tibetanske samfunnet. Dette kan kanskje både forståast som eit ynskje ho sjølv har og som eit resultat av press frå lokalsamfunnet om å bidra til den tibetanske saka. I ein lengre samtale med Pema fortalte ho kvifor ho såg for seg at ho kom til å bli verande i det tibetanske lokalsamfunnet også i framtida:

”Om eg berre vender ryggen til det som hender her og byrjar å jobbe i eit indisk privat selskap, ville folk ha stempla meg som egoist. Heile utdanninga mi vart sponsa av den tibetanske eksilregjeringa. Eg måtte ikkje betale noko som helst for utdanninga mi. Det tibetanske samfunnet har gitt meg så mykje, oppfostra meg som eit barn. Familien min har i tre generasjonar blitt tatt hand om av den tibetanske eksilregjeringa. Det verste du kan gjere er å vende dei ryggen. Det er ein naturleg prosess. Du bur her, du jobbar her, og får tilfredstilse [ved å gjere det].”

Som utdraget frå samtalen viser, er det liten tvil om kvar Pema kjenner seg heime. Ho vil helst vere saman med andre tibetanarar. Samstundes er erfaringa mi at den indiske populærkulturen er ein viktig del av Pema og vennene hennar sin oppvekst. I motsetnad til dette hørte eg aldri frå nokon av informantane mine som er fødte i Tibet at dei uttrykte begeistring for indisk populærkultur. Mitt inntrykk er difor at India-tibetanarane sin nærleik til Bollywood-film og Bollywood-musikk er med på å forsterke skiljelinja mellom dei og Tibet-tibetanarane.

Etnisitet som viktigaste sosiale identitet

Før eg går inn på kontrasten mellom ynskje om einskap i eksil og vektlegging av skilnader mellom Tibet-tibetanarar og India-tibetanarar, vil eg ta for meg den sentrale plassen etnisk kategorisering har for eksiltibetanarane. For mange menneske er etnisitet ein bakgrunnsfaktor, eller det Jenkins kallar ”part of the cultural furniture of everyday life” (Jenkins 2008:79). Men

for mange andre vert etnisitet rekna som den viktigaste sosiale identiteten. Som Barth skriv: "[...] ethnic categories provide an organizational vessel that may be given varying amounts and forms of content in different socio-cultural system" (Barth 1969:14). Det kan med andre ord vere viktig for folk sin oppførsel, men treng ikkje ha det. Det kan gjennomsyre alt sosialt liv eller det kan vere relevant berre i avgrensa delar av livet. Blant eksiltibetanarane kan det argumenterast for at etnisitet er den viktigaste sosiale identiteten. Eg vil no prøve å gjere greie for kvifor etnisk identitet har ein så sentral plass i eksiltibetanarane sine liv.

Om lag 80 prosent av alle tibetanske born i India har gått på ein av dei 83 tibetanske skulane i India, Nepal eller Bhutan. Resten har gått på indiske skular (de Voe 2004:1122).⁴⁹ Ifylgje rektoren ved Central Tibetan School i Mundgod i staten Karnataka i det sørlege India, Tsepak Rigzin, har dei tibetanske skulane i India to hovudmål. For det fyrste skal skulane gi "moderne utdanning" til tibetanske barn slik at dei er rusta til å møte utfordringar i den moderne verda og til å rekonstruere Tibet si framtid. For det andre skal skulane gjere borna i stand til å ta vare på "Tibet sin rike kulturarv, religion og identitet" (Rigzin 2003:269, *mi omsetjing*). Gjennom song, dans og historieforteljingar lærer borna om Tibet sin "tradisjonelle" kultur. Denne vektlegginga av såkalla tradisjonell kultur opplevde eg ofte då eg gjekk forbi den lokale skulen like ved der eg budde i McLeod Ganj. Om morgonen kunne ein høyre borna synge den tibetanske buddhistiske bønna som også vart sunge under lysmarsjen.⁵⁰ Under songen måtte alle borna stille seg fint på rekke med rak rygg. Om ettermiddagen såg eg ofte borna øve på tradisjonelle tibetanske dansar ute på gardsplassen. Nokre ettermiddagar fekk borna også undervisning i det tibetanske strengeinstrumentet *damyang*.

I tillegg til trua på Dalai Lama, lærer tibetanske skuleborn eksilregjeringa sin versjon av tibetansk historie som seier at Tibet var eit samla sjølvstendig land før 1959. Dei lærer også om den universelle verdien av tibetansk buddhisme (McLagan 1996:216). Som Margaret Nowak skriv, fører det at dei lærer om det unike potensialet som kulturen deira har for "verdsomspennande fordelaktig påverknad", til at dei får ein sterk grunn til å legge vekt på det tibetanske (Nowak 1984:103). Men sjølv om dei tibetanske skulane i eksil har sterkt fokus på at borna skal lære om tibetansk kultur, religion og historie, er mange tibetanarar, mellom anna Tsepak Rigzin, bekymra for at undervisninga i skulen ikkje er tilstrekkeleg og at "den yngre generasjonen si interesse for moderne rockemusikk og indisk film overskuggar interessa og kjærleiken for tibetansk kultur og religion" (Rigzin 2003:276, *mi omsetjing*). Det stemmer

⁴⁹ Etter det eg kjenner til er det ingen av dei tibetanske borna i McLeod Ganj som går på indiske skular.

⁵⁰ Meir om den tibetanske buddhistiske bønna i neste kapittel.

nok at mange eksiltibetanarar er interessert i andre kulturuttrykk enn dei tibetanske, men samstundes har skulegangen ved dei tibetanske skulane i India hatt stor innverknad på eksiltibetanarane sitt syn på sin eigen identitet og dermed vore ein sentral medverkande faktor til at eksiltibetanarane legg så sterk vekt på seg sjølv som tibetanske. Sagt med Jenkins, har primærsosialiseringa ein sterk etnisk komponent der borna utviklar eit syn på verda som er organisert i forhold til etnisk klassifisering (Jenkins 2008:61). I tillegg til skulegangen vert tibetanarane i McLeod Ganj kvar dag minna på at dei er tibetanarar. Medlemmer av det tibetanske lokalsamfunnet sørgjer stadig for at andre eksiltibetanarar som ikkje oppfører seg "tibetansk" får høyre dette. "Heile byen er som CCTV", (overvakingskamera) sa Pema til meg då vi snakka om kontrollen i lokalsamfunnet. Eksilregjeringa går også aktivt inn for ei sterk vektlegging av den tibetanske identiteten. I slutten av mars oppmoda eksilregjeringa under eit offentleg møte i Tsuglakhang om at alle tibetanarar burde henge det tibetanske flagget og eit svart band utanfor huset sitt for å uttrykke solidaritet med den tibetanske saka og sørgje over "våre døde systre og brør i Tibet"⁵¹. Sidan eg ikkje har vore i andre tibetanske busetjingar i India, har eg ikkje grunnlag for å kunne samanlikne vektlegginga av det tibetanske i McLeod Ganj med andre stader i India der det bur mange eksiltibetanarar, men det kan tenkjast at etnisk kategorisering er ekstra tydeleg i McLeod Ganj sidan Dalai Lama, eksilregjeringa og mange av dei tibetanske NGOane sine hovudkontor er her.

Kinafisering og vektlegging av skilnader

Som tidlegare nemnt vel både India-tibetanarar og Tibet-tibetanarar å framheve skilnader. Etter mitt syn er det faktum at eksiltibetanarane vektlegg skilnader analytisk interessant fordi likskapane mellom dei etter alt å døme er større enn skilnadene. Her er det viktig å få fram at desse skilnadene ikkje må forståast som imaginære eller ikkje-eksisterande. Som Thomas Hylland Eriksen skriv, er etniske minoritetar ikkje meir homogene enn andre kategoriar av menneske og det kan finnast viktige skilnader både i forhold til ulike syn og ulike verdiar innad i gruppa (Eriksen 2002:145). Det sentrale i denne samanhengen er kvifor skilnadene gjerast relevante blant eksiltibetanarane samtidig som dei ynskjer at det tibetanske lokalsamfunnet skal framstå som einskapleg.

Ifylgje Emily Yeh ser tibetanarar som er fødde i India på Tibet-tibetanarane som "kinafiserte". Bilete om at tibetanarar frå Tibet er "reine og uforderva" vert bytta ut med eit

⁵¹ Eg vil diskutere aktivitetane som fann stad i mars 2008 i neste kapittel.

syn på Tibet-tibetanarane som hjernevaska av det kinesiske styret (Yeh 2007:653). Eit resultat av dette er at mange Tibet-tibetanarar føler seg som utanforståande i eksil i India fordi dei vert mistenkt for å vere spionar for kinesiske myndigheiter (Yeh 2007:654). Også Keila Diehl legg vekt på at India-tibetanarane er mistenksame overfor nykommarane fordi dei har vakse opp og blitt påverka av urban kinesisk kultur (Diehl 2002:88). Under feltarbeidet mitt snakka ikkje folk om at Tibet-tibetanarane hadde blitt "kinafiserte", men det sterke skiljet mellom Tibet-tibetanarar og India-tibetanarar var likevel særst tydeleg i samtalar med eksiltibetanarane. Det kan vere at mange av informantane mine også meinte at Tibet-tibetanarane var "kinafiserte", men mitt inntrykk er at relasjonane mellom India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane handlar mykje om kvar folk føler seg heime og korleis dei relaterer seg til Tibet.

Verken Pema eller Dolma ynskjer å busette seg i Tibet om dei så skulle få moglegheit til det. Dei føler seg heime i McLeod Ganj og dei trur ikkje at dei ville ha funne seg til rette i Tibet. Emily Yeh skriv at stadig fleire har byrja å sjå Dharamsala som eit sentrum for den tibetanske symbolske geografien og som ein stad for den autentiske tibetanske kulturen. Å vere frå Dharamsala og ikkje frå Lhasa vert markøren for ekte tibetanskheit (Yeh 2007:662). Ut frå samtalanane med Pema og Dolma, kan det verke som at dei føler at India-tibetanarane er meir "ekte" tibetanarar enn tibetanarane som er fødde i Tibet.

Som tidlegare nemnt kan primærsosialiseringa ha sterkt fokus på etnisk identitet. Kan det tenkjast at India-tibetanarane si oppfatning av at dei er "meir tibetanske" enn tibetanarar som har blitt fødd i Tibet skuldast oppveksten? Primærsosialiseringa for India-tibetanarane har særst ofte eit synleg fokus på etnisitet. Gjennom heile oppveksten har dei høyrte om den tibetanske saka samtidig som dei har lært om sentrale delar av tibetansk kultur. Det kan kanskje tenkjast at dei får ei slags sjølvsikkerheit om at dei kan mykje om Tibet. At dei har *kunnskapen* om Tibet er det viktige, ikkje om ein har vore i landet. Lhamo og mange andre tibetanarar som er fødde i Tibet har på den andre sida sjeldan lært om den tibetanske saka i Tibet. Det faktum at Lhamo aldri hadde sett eit tibetansk flagg før ho kom til India, seier noko om kor mykje meir tilstadeverande den tibetanske nasjonalismekampen er i eksil samanlikna med Tibet.

Konkluderande merknader

Som tidlegare nemnt, er vedlikehald av etniske grenser i interaksjonen mellom ulike grupper sentralt i ei sosialkonstruktivistisk forståing av etnisitet. Ei slik tilnærming kan på mange måtar kritisert for å ha for lite fokus på intra-etniske skilnader. På ei anna side er det mange av elementa i denne tilnærminga som kan brukast til å forstå intra-etniske relasjonar. For som utsegna og handlingane til informantane mine viser, føregår identitetskonstruksjonen til både India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane ofte i relasjon til anten India eller Kina. Skiljelinjene dei sett opp mellom ulike medlemmer i det tibetanske eksilsamfunnet har ofte samanheng med grensene mellom tibetanarar og indarar og mellom tibetanarar og kinesarar. Når Lhamo lagar eit skilje mellom seg sjølv og India-tibetanarane er det fordi ho føler at dei beveger seg for nær det indiske. Dei likar mykje meir indisk mat. Dei blandar tibetansk språk med hindi. På same vis føler Dolma at Tibet-tibetanarane har andre meiningar og ein annan livsstil som ho ikkje føler seg komfortabel med. Ho seier ikkje direkte at Tibet-tibetanarane har ein Kina-inspirert livsstil, men det kan kanskje tenkjast at det er det ho gjev hint om når ho seier at dei er veldig annleis. Det går med andre ord føre seg ein symbolsk konkurranse om kva som er "autentisk" tibetansk. For Tibet-tibetanarane heng det autentiske saman med dei kroppsleggjorte erfaringane frå heimlandet, for India-tibetanarane er det autentiske knytt til kunnskapen dei har om Tibet og den tibetanske saka. Det eg har argumentert for i dette kapitlet er at "den etniske grensa som definerer ei gruppe" (Barth 1969:15, *mi omsetjing*) også får konsekvensar for skiljelinjer innad i det tibetanske lokalsamfunnet. Vektlegging av skilnader mellom medlemmer i det tibetanske lokalsamfunnet i McLeod Ganj kan tyde på at tibetansk nasjonalidentitet er eit produkt av konstant forhandling og reforhandling mellom ulike relaterte diskursive og materielle faktorar (Anand 2000:284).

I neste kapittel vil eg ta for meg den intense perioden som fann stad i den tibetanske diasporahovudstaden i mars 2008. Gjennom å analysere korleis demonstrasjonar, lysmarsjar og marsjen til Tibet vart oppfatta av ulike medlemmer av den tibetanske diasporaen, vil eg her utvide forståinga av korleis unge politisk aktive eksiltibetanarar relaterer seg til forventningane om einskap i eksil.

5

Ulike uttrykksformer i den tibetanske diasporaen

"China, China, China, out, out, out!"

Slagord under demonstrasjonane

"Lat det høgaste og dyrebare bodhichitta⁵² oppstå der det enno ikkje har utfolda seg, og der det har oppstått, men minka, la det auke i all æve."

Teksten til lysmarsjen

Dette kapitlet skal ta for seg den intense perioden som fann stad i den tibetanske diasporahovudstaden, McLeod Ganj, i mars 2008. Eg har valt å avgrense tidsperioden frå 10. til 24. mars 2008. Denne avgrensinga er valt fordi det var då dei intense demonstrasjonane fann stad og då alle dei tibetanske butikkane i McLeod Ganj var stengde.⁵³ Lysmarsjen var ein viktig del av denne kaotiske perioden, men heldt også fram som ein sentral aktivitet heilt fram til OL i Beijing i august. Sitata ovanfor illustrerer skilnaden mellom to av uttrykksformene som eg vil analysere i dette kapitlet; demonstrasjonar og lysmarsjen. Med utgangspunkt i dei ulike uttrykksformene som utspela seg, vil eg sjå nærare på kva desse kan seie om relasjonane i eksilsamfunnet. Eg vil argumentere for at ein analyse av situasjonen i mars 2008 kan vise at dei unge politiske aktive eksiltibetanarane, eksilregjeringa og andre personar i eksilsamfunnet har ulike syn på kva slags uttrykksformer som bør brukast i kampen for den tibetanske saka. I lys av det overordna rammeverket kan dei ulike syna forståast som eit

⁵² Omgrepet bodhichitta kan tyde mange ulike ting, men eg vel å definere det som ynskje om å oppnå opplysning for å kunne vere til nytte for andre på ein best mogleg måte (Chordron 1990:211).

⁵³ Her er det sjølvstykkt viktig å påpeike at det vart arrangert demonstrasjonar etter denne dato, men at desse var veldig få. Til dømes var der ein stor demonstrasjon 17. juni.

uttrykk for dei sentrifugale kreftene i det tibetanske lokalsamfunnet. Medan dei unge tibetanarane vil ta del i både rolege aktivitetar og meir konfronterande aktivitetar, ynskjer Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa at alle tibetanarar skal halde seg til dei rolege buddhistiske aktivitetane, slik som lysmarsjen, for å vise solidaritet med tibetanarar i Tibet. Som eg vil kome attende til i dette kapittelet, likte dei ikkje at folk tok del i demonstrasjonar og marsjen til Tibet.

Den metodiske innfallsvinkelen i kapittelet vil ta utgangspunkt i Max Gluckman sin analyse av sosiale situasjonar. I analysen av ein sosial situasjon vert nokre avgrensa hendingar analysert for å vise korleis generelle prinsipp i den sosiale organisasjonen vert manifestert i ein spesifikk kontekst. Det klassiske dømet på ein sosial situasjon, er Gluckman si skildring og analyse av bruopninga i Zululand i 1938 (Gluckman 1958). Den offisielle bruopninga førte saman representantar frå ulike sektorar i befolkninga i Zululand, svarte og kvite, kristne og ikkje-kristne, offisielle og borgarar, adelsfolk og vanlege folk. Gluckman viste her korleis handlingar som gjekk føre seg før, under og etter bruopninga reflekterte den sosiale strukturen i det sørafrikanske samfunnet (Mitchell 2006:28). Som Gluckman skriv, er sosiale situasjonar ein viktig del av råmaterialet til ein antropolog. Frå desse trekk antropologen ut den sosiale strukturen, relasjonane og institusjonane i samfunnet (Gluckman 1958:2).

Eg vil i tråd med Gluckman si tilnærming forsøkje å vere så open som mogleg i forhold til kva den sosiale situasjonen uttrykkjer. Ifylgje Gluckman er den mest fruktbare bruken av case å ta ei serie hendingar som påverkar den same personen eller den same gruppa, og gjennom desse vise korleis hendingane er relatert til utviklinga og endringa av sosiale relasjonar mellom desse personane og gruppene (Gluckman i Handelman 2006:99). Sidan dei unge politisk aktive tibetanarane deltek i både demonstrasjonar og lysmarsjar er det mogleg å gjere nettopp dette.

Eit anna sentralt spørsmål eg ynskjer å ta for meg i dette kapittelet, er om usemja om uttrykksformene kan sjåast på som diagnostisk for ei verdiforskyving blant dei unge frå ei buddhistisk forståing basert på medkjensle til ei sekulær forståing forankra i ein rettighetsdiskurs.

Startpunktet: Tibetan Uprising Day

Utgangspunktet for det den tibetanske eksilregjeringa har kalla ein ”krisesituasjon”, er demonstrasjonane som fann stad i Tibet i mars 2008. Det heile starta 10. mars, dagen då tibetanarar brukar å minnst det tibetanske opprøret mot kinesiske myndigheiter i 1959 der 87 000 tibetanarar vart drepne (Houston & Wright 2003:222).⁵⁴ 10. mars 2008 starta munkar frå klostera Drepung og Sera utanfor Lhasa ein demonstrasjon i høve denne markeringa. Ifylgje Tibetan Centre for Human Rights and Democracy (TCHRD) vart dei 300 munkane stoppa av kinesisk politi (www.tchrd.org). Dei fylgjande dagane spreidde protestane seg til store delar av det tibetanske plataået og etter kvart utvikla desse protestane seg til å bli dei største demonstrasjonane i Tibet på 19 år. Talet på døde varierer sterkt mellom ulike kjelder. Den tibetanske eksilregjeringa seier at 218 tibetanarar døydde (www.stoptibetcrisis.net), medan kinesiske myndigheiter seier at 18 sivile og ein politimann døydde (www.news.xinhuanet.com). Ifylgje den tibetanske eksilregjeringa vart også meir enn 6700 tibetanarar fengsla i månadene som fylgde, på grunn av kinesiske myndigheiter sin skjerpa kontroll over tibetanarar i Tibet etter 10. mars (www.stoptibetcrisis.net).

Aktivitetane i eksil som allereie var planlagt i forkant av OL i Beijing, vart også intensivert på grunn av opprøret i Tibet. Eg vil no ta for meg tre aktivitetar som prega det tibetanske eksilsamfunnet i denne perioden; lysmarsjane, marsjen til Tibet og demonstrasjonane. Som Gluckman påpeiker, er etnografisk skriving ein særselektiv aktivitet som avhenger av etnografen sin bakgrunn og plassering i hendingane som utspelar seg (Gluckman i Kapferer 2005:90). Sett i lys av dette perspektivet kunne eg ha inkludert andre hendingar frå denne krisesituasjonen som kanskje ville ha uttrykt andre forhold ved situasjonen. Grunnen til at eg har valt dei tre aktivitetane, er fordi eg meiner at desse tre er dei mest omfattande og vedvarande aktivitetane som tydeleg får fram ulike meiningar i den tibetanske diasporaen.

Eg vil først inkludere ei skildring frå lysmarsjen, aktiviteten som samla det tibetanske lokalsamfunnet og som både Dalai Lama, eksilregjeringa, informantane mine og resten av eksiltibetanarane uttrykte støtte til. Lysmarsjen representerer einskap og er eit tydeleg uttrykk for dei sentripetale kreftene i McLeod Ganj.

⁵⁴ Det står meir om 10. mars 1959 i kapittel ein.



Lysmarsjen fann stad kvar einaste kveld frå 14. mars til 5. mai og enda alltid i Tsuglakhang.

Lysmarsjen

Klokka er 18. Eg sit på ei trapp ved Main Square der alle dei sju vegane i byen møtast i eit stort kryss. Sola har gått ned og det er nesten mørkt ute. Åtte eldre tibetanske menn har byrja å førebu lysmarsjen. Dei sit på huk rett utanfor Hot Spot Café under eit inneramma foto av Dalai Lama. Over kanten på fotografiet heng ein *khata*, eit kvitt silkesjal som symboliserer respekt. Mennene festar papp under kvite stearinlys slik at dei som skal halde lysa ikkje skal få stearin på fingrane. Over plassen heng det hundrevis av små tibetanske flagg. Dei er festa mellom husa i ei lang snor. Ettersom minutta går, stimlar unge og gamle tibetanarar til plassen. Mange av dei eldre kvinnene har på seg *chuba*, den tibetanske drakta beståande av skjorte, kjole og eit stripete forkle. Chubaen minner om ein norsk kvardagsbunad. Dei unge er for det meste kledd i dongeribukse og t-skjorte. Alle får eit stearinlys kvar. Folkemengda gjer det vanskeleg for bilane og rickshawane å kome forbi og dei tutar mykje meir enn vanleg. Folket prøvar å stå langs butikkane for å ikkje stå i vegen for trafikken. Nokre har med seg store tibetanske flagg. Klokka nærmar seg

18.30. Munkane og nonnene som tidlegare stod inn mellom alle folka trer fram og dannar starten på lysmarsjen. Alle har eit tent stearinlys i handa no. Utan vidare instruksjon byrjar folk å synge.

*Jang-chub sem-chog Rin-po-che, ma-kye pa nam kye-gyur chik
Kye pa nyam-pa me-pa yang, gong-ne gong-du phel war shog*

*Lat det høgaste og dyrebare bodhichitta oppstå der det enno ikkje har utfolda seg,
og der det har oppstått, men minka, la det auke i all æve.*

Alle ser ut til å kunne songen. Tempoet og toneleiet varierer bakover i toget. Nokre syng fort, andre sakte. Nokre syng mørkt, andre lyst. Fleire vestlege turistar står på sidene og ser på. Dei tek bilde og filmar. Eg går i toget, saman med tibetanarane. Bortsett frå meg sjølv ser eg berre ti andre vestlege personar som deltek i toget. Vi går ned gata til venstre for hovudplassen. Alle dei tibetanske butikkane og restaurantane er stengt. Dei indiske butikkane er opne, men dei som jobbar der tek ein pause i arbeidet sitt og går ut på gata for å kike. Rett før postkontoret, svingar vi inn til høgre forbi dei indiske skopussarane som sitt på huk ved sidan av skopussekassene sine. Den vesle gamle indiske dama sit på sin faste plass like nedanfor skopussarane. Ho lid av spedalskheit og no strekker ho ut dei fingerlause hendene sine mot toget. "Hello, mam!" ropar ho til meg og smilar svakt.

Vi held fram nedover til Tsuglakhang, men vi går ikkje inn. Vi går forbi på venstresida av tempelet og held fram nedover den bratte vegen. Vidare svingar vi inn på *koraen*, den heilage stien rundt tempelet. Vegen er smal no og toget slakkar ned. Høge tre omsluttar stien. Vi sniglar forbi *manisteinar*⁵⁵ og remser av raude, gule, grønne, blå og kvite bøneflagg. Halvvegs rundt koraen ligg eit lite tempelområde med *chörtenar*⁵⁶ og bønehjul. Mange svingar på dei store bønehjula som er festa på veggen. Oppe på haugen som vi vandrar rundt, ligg huset til Dalai Lama. Koraen er ferdig. Vi går inn i tempelet. Heile vegen syng folka denne bøn. Også inne på den opne plassen i Tsuglakhang held synginga fram. I femten minutt

⁵⁵ Manisteinar er steinar med buddhistiske bønner hogd inn i seg. Oftast er det mantraet "O mani padme hum" som er inskribert i steinane.

⁵⁶ Chörten (eller stupa) er ein konstruksjon som ein kan finne alle stader der tibetansk buddhisme er utbreidd. Chörtenar er stader for religionsdyrking. Går ein rundt chörtenen i klokka si retning opparbeidar ein god karma.

syng dei bøna. Mørket har senka seg og hundrevis av stearinlys lyser opp. Ein mann med megafon oppfordrar folk til å trekke lenger inn slik at det er plass til dei mange deltakarane som framleis står utanfor. Litt før klokka halv åtte vert det brått heilt stille. Alle vender andletet mot bakken. Det er eitt minutt stillheit for dei som har blitt drepne eller fengsla i Tibet den siste tida.

Politisk bruk av buddhistiske symbol

Lysmarsjen fann stad kvar einaste kveld frå 14. mars og fram til 5. mai. Frå 5. mai og fram til eg reiste frå McLeod Ganj 1. juli, vart lysmarsjen arrangert ein gong i veka. Kvar gong deltok ei stor gruppe menneske. Nokre gonger var 300 med, andre gonger var 2500 med.⁵⁷ Eg vil vidare i dette avsnittet gå inn på kva denne lysmarsjen kan vere eit uttrykk for. Eg vil utover i kapitlet også argumentere for at lysmarsjen kan seie noko meir om relasjonane i det tibetanske eksilsamfunnet.

Som omsetjinga av bøna som blir sunge under lysmarsjen viser, har denne bøna reint tekstmessig eit klart buddhistisk innhald. Den handlar om medkjensle med alle levande vesen og eit ynskje om at fleire skal bli fødd som noko bra i sitt neste liv. Eg vil samstundes argumentere for at bøna også kan sjåast på som ein del av den politiske kampen fordi den vert brukt som ein integrert del av ein lysmarsj som har sterke politiske undertonar.

Synginga har oftast eit roleg og meditativt preg over seg. Som skildringa av lysmarsjen viser, er også mange av den tibetanske buddhismen sine sentrale symbol synlege under marsjen: Manisteinar, bøneflagg, chörtenar og bønehjul. Alle desse elementa framstår som ein naturleg del av utføringa av lysmarsjen. I tillegg er det alltid munkane og nonnene som går fremst i toget. Når lysmarsjen kjem inn i tempelet er det ofte dei som er framme på scena og chantar eller ber.

Det tibetanske flagget

I kapittel tre argumenterte eg for at det tibetanske flagget er eit nøkkelsymbol for tibetanarane. I dette kapitlet vil eg drøfte den politiske bruken av flagget i lysmarsjen. For eksiltibetanarane kan det tibetanske flagget si viktigheit sjåast i lys av at Tibet no er ein del av

⁵⁷ Det er viktig å poengtere at skildringa av lysmarsjen ovanfor vart skriven i høve ein av dei tidlegaste lysmarsjane. Talet på turistar og andre vestlege auka etter kvart som folk fann ut at dette gjekk føre seg kvar dag.

Kina. Før Kina okkuperte Tibet, vart det tibetanske flagget også brukt i Tibet.⁵⁸ Ifylgje fleire av informantane mine er dette eit bevis på at Tibet var ein eigen stat og mange brukar dette argumentet hyppig for å motbevisе kinesarane sitt syn om at Tibet alltid har vore ein del av Kina. At Tibet har vore ein eigen stat, vert av mange eksiltibetanarar kopla saman med håpet om at Tibet ein gong skal bli fritt igjen, eller bli ein autonom provins i Kina. Den tidlegare tibetanske politiske fangen, Palden Gyatso⁵⁹ uttrykte akkurat dette i ein tale under fredsutstillinga til organisasjonen *Raise Tibetan Flags Campaign*. Han sa: "Når vi flaggar det tibetanske flagget, viser det at vi vil ha fridomen vår tilbake." Ein av informantane mine, Tashi, la også vekt på ein anna kontekst der det tibetanske flagget har vore synleg og som ifylgje han og mange andre eksiltibetanarar beviser at Tibet har vore ein eigen stat.

"I 1934 gav National Geographic ut ein artikkel med bilete av flagget til alle uavhengige nasjonar. India, Pakistan og Bangladesh var ikkje der for dei hadde ikkje blitt uavhengige enda. Men Tibet sitt flagg var der, i tillegg til Kina sitt."



Går ein nærare inn på utsjånaden til det tibetanske flagget ser vi ei sterk kopling mellom tibetansk buddhisme og nasjonalisme. Ser ein bort frå dei seks raude stripene (som representerer dei seks ulike regionale gruppene i Tibet), kan alle elementa i det tibetanske flagget tolkast i lys av buddhistisk symbolikk. Juvelen som snøløvene held, representerer det tibetanske folket sin respekt for buddhismen sine tre juvelar (Buddha, den buddhistiske læra og det buddhistiske fellesskapet). Den gule linja rundt flagget symboliserer Buddha si lære. Sola fungerer som ein syntese av religiøse og sekulære verdiar. Den representerer fridom, spirituell og sekulær lykke samt framgang for alle i Tibet (www.tibetanflags.org).

⁵⁸ I dag er det tibetanske flagget forbode i Tibet og framvising av flagget kan føre til fengsling.

⁵⁹ Munken Palden Gyatso sat til saman 33 år i fengsel i Tibet fordi han deltok i demonstrasjonar under opprøret i 1959.

I tillegg til å vere eit samlande symbol for det tibetanske lokalsamfunnet, er det også tydeleg at det tibetanske flagget synleggjer blandinga av politikk og religion som også finnst i lysmarsjen og i eksiltibetanarane sin kamp for Tibet generelt.

Talane og songen i tempelet

Eit anna viktig element i lysmarsjen er talane som vert halde i tempelet etter at marsjen har kome dit. I desse talane får den tibetanske lokalbefolkninga høyre siste nytt frå Tibet. Kvar i Tibet har det vore opprør? Kvar har kinesarane slått ned på opprøra? Har nokon blitt drepne? Har nokon blitt fengsla? Talane inneheld også klare politiske ytringar om kva haldningar representantane har til situasjonen. For å illustrere dette inkluderer eg eit utdrag frå talen til ein av representantane i den tibetanske eksilregjeringa som vart haldt 22. mars:

Temaet menneskerettsbrot er ikkje eit nasjonalt eller eit innanrikstema slik som Kina hevdar. Kina burde ikkje villeie det internasjonale samfunnet og sitt eige folk. Kina kan ikkje avleie verda si merksemd ved å kome med konspirasjonsteoriar eller ved å spreie kinesisk propaganda. Om Kina er så sikker på påstandane sine, så er det ingen grunn til å be utanlandske journalistar om å forlate landet. Om verdssamfunnet ikkje kjem fram og snakkar om menneskerettsbrota i Tibet i dag, så vil det internasjonale samfunnet miste retten og legitimiteten sin til å fremje menneskeretts-spørsmål for andre land i framtida (www.stoptibetcrisis.net/).

Etter mi meining seier utdraget frå talen noko om eksilregjeringa sin bruk av menneskerettsdiskursen som eg vil kome attende til seinare i kapittelet. Talane rettar seg ikkje berre mot tibetanarane i eksil, men også mot det internasjonale samfunnet og mot Kina.

I tillegg til talar og bønner brukar markeringa i tempelet å innehalde ein song som eg lenge trudde var den tibetanske nasjonalsongen.⁶⁰ Denne songen viste seg derimot å vere ein song som vart skriven i høve opprøret i Tibet i 1959, som heiter *Dhen Tsik Monlam* på tibetansk eller *Words of Truth* på engelsk. *Dhen Tsik Monlam* vart komponert av Dalai Lama hausten 1960, eit og eit halvt år etter at han flykta til eksil i India (www.sacred-texts.com). Ifylgje Georges Dreyfus er *Dhen Tsik Monlam* forma på same måte som tradisjonelle religiøse bønner. Han skriv: "As such they contain traditional Buddhist motives such as the

⁶⁰ Grunnlaget for misforståinga var delvis ei misforståing mellom meg og ein av mine informantar i tillegg til mitt inntrykk av songen i seg sjølv. Stemninga var veldig emosjonell kvar gong denne songen vart sunge.

prayer for the continuation of the Buddhist teaching and the request to the buddhas and bodhisattvas to help the beings who are tormented by the unbearable suffering of karma" (Dreyfus 2002:43). Det religiøse innhaldet er likevel berre ein del av tematikken. Dei politiske elementa i songen er også sterk. Mellom anna inneheld teksten setninga: "The spiritual people of the Land of Snow who are being eliminated through every torture and tyranny by the barbarism of destructive forces lacking loving kindness." Ifylgje Dreyfus er dette ein klar referanse til kinesiske myndigheiter sine handlingar i Tibet. At dette også er ein del av Dhen Tsik Monlam, uttrykker nasjonalistisk opposisjon til den kinesiske okkupasjonen. Men sjølv om songen også er politisk, koplær den heile vegen det politiske til det religiøse ved å seie at kinesiske myndigheiter sine handlingar ikkje bør sjåast gjennom sinne, men med medkjensle. Folket som øydelegg Tibet må også få medkjensle, seier songen. Vidare i songen held dei politiske og dei religiøse elementa fram med å blande seg i kvarandre:

"May this heartfelt wish of total freedom for all Tibet, which has been awaited for a long time, be spontaneously fulfilled....O protector Chenrezig, compassionately care for those who have undergone myriad hardships, completely sacrificing their most cherished lives, bodies, and wealth. For the sake of the teachings, practitioners, people, and nation."

Under resten av seansen i tempelet etter lysmarsjen, sit folk på bakken, men når Dhen Sik Monlam skal syngast, reiser alle seg. På slutten av songen intensiverer både tempo og styrke og heilt til sist løftar alle flagga sine og ropar: "Bod Gyalo!"(Siger til Tibet)

Det siste som viser at lysmarsjen kan forståast som ein del av tibetanarane sin politiske kamp, er oppslaga på veggen utanfor tempelet. Dette er i utgangspunktet ikkje ein del av sjølve lysmarsjen, men når talane i tempelet er ferdig nyttar mange moglegheita til å lese dei mange avisutklippa frå hendingane i Tibet og i eksil. Avisutklippa var henta frå både indiske, europeiske, amerikanske og australske aviser. Informasjon frå Tibet på tibetansk hang også som ein eigen seksjon på veggen.

Om å vere samla under rettleiing av Dalai Lama

Eg har allereie nemnt at det tibetanske flagget er eit samlande symbol for eksiltibetanarane, men lysmarsjen i seg sjølv har også ein samlande kvalitet over seg. Unge, gamle, kvinner og

menn deltek i ei stor markering kvar kveld. At hundrevis av menneske går saman med kvar sitt lys i armane og syng ei bøn som alle kan utanboks, er eit sterkt symbolsk uttrykk for eit samla folk. Om folk i lysmarsjen har ulike meiningar kjem det ikkje til syne der og då fordi alle går saman i bøn. Ingen ropar slagord under lysmarsjen. Som nemnt i kapittel tre har eksilregjeringa tydeleg gitt uttrykk for at dei ynskjer at alle tibetanarar står samla under rettleiing av Dalai Lama. Dei vil helst ikkje at folk skal vere ueinig med Dalai Lama eller det han står for.

Under ein tale til den tibetanske eksilbefolkninga den 22. mars, sa statsministeren i den tibetanske eksilregjeringa, Samdhong Rinpoche at Kashag [eksilregjeringa sitt utøvande organ] var særskuffa over nokre av kampanjane som var blitt organisert den siste tida." I tillegg la han vekt på at det er særskviktig at tibetanarar ikkje har andre framtidsutsikter enn dei Dalai Lama har gitt råd om. "Spesielt i ein krisesituasjon som dette bør vi alle fylgje rettleiinga hans. Om vi latar som om vi har ei betre tilnærming enn det han allereie har vist oss, vil dette underminere einskapen i det vesle tibetanske eksilsamfunnet. Dette vil berre glede fiendane vår og skuffe vennane våre" (www.tibet.net, *mi omsetjing*). Samdhong Rinpoche sikta her til demonstrasjonane der folk ropar "Free Tibet!" og "China, China, China!, out, out, out!". Eg vil no gå over til å skildre to av dei uttrykksformene som eksilregjeringa ikkje er tilhengarar av, marsjen til Tibet og demonstrasjonane.

Marsjen til Tibet

10. mars: Det er morgon og sola skin i den vesle fjellbyen. Nærare tusen menneske har samla seg på sidene av vegen utanfor Tsuglakhang. Det er tydeleg å sjå at folk ventar på noko. Eg går opp på parkeringsplassen for å få utsikt over folkemengda. Ein mann med megafon ropar beskjedar på tibetansk. Inn frå vegen til høgre kjem hundrevis av tibetanarar. Dei fyrste i toget har oransje capsar på hovudet og kvite khatasjal rundt halsen. Brorparten av dei er munkar kledd i mørkeraude kjortlar. Ansikta deira er alvorlege. Alle med capsar er deltakarar i marsjen til Tibet. Etter dei følgjer resten av toget. Nokre av desse ber store plakatar med påskrifter som "We demand earnest negotiation on Tibet." Denne teksten står både på engelsk, mandarin og tibetansk. Nokre vestlege folk går også i toget saman med tibetanarane. Ei kvinne held ein plakat med: "China, stop playing games with Tibet". I folkemengda som kikar på toget står der ein tibetansk mann i svart t-skjorte. På t-skjorta står det

”Justice has been raped in Tibet” med store oransje bokstavar. Inn mellom demonstrantane og publikum spaserer indiske politimenn og politikvinner i kakifarga uniformer. Dei har fått i oppgåve å sørge for ro i massane. Mange av demonstrantane held foto av Dalai Lama og Gandhi i armane. Folkemengda klappar og ropar til dei. Tibetanarane med dei oransje capsane forlet den tibetanske eksilhovudstaden. Dei har eit mål. No startar den lange vandringa til heimlandet.

Denne skildringa beskriv starten av Tibetan Uprising Day. Dagen då deltakarane i marsjen til Tibet starta si vandring gjennom India og tilbake til Tibet. Marsjen til Tibet vart organisert av dei fem største NGOane i det tibetanske eksilsamfunnet: Tibetan Youth Congress, The Tibetan Women’s Association, The Gu-Chu-Sum Movement of Tibet⁶¹, The National Democratic Party of Tibet og Students for a Free Tibet (India) (Voice 2008c:1). Seks krav vart sett fram i samband med marsjen. Kina bør:

1. Fjerne alle hindringar for at Dalai Lama kan vende tilbake til Tibet.
 2. Sende ein uavhengig internasjonal informasjonssøkjande delegasjon og ein mediadelegasjon til område der det har føregått fredelege protestar i Tibet..
 3. Sleppe alle fengsla politiske fangar i Tibet fri umiddelbart.
 4. Ende den vedvarande kontrollen og ”patriotiske utdanningskampanjen” i Tibet og trekkje ut tryggleiksstyrkane frå kloster og tibetanske bustadområde i Tibet.
 5. Oppheve den harde politiske undertrykkinga i Tibet umiddelbart.
 6. Avvikle den kolonialske okkupasjonen av Tibet og stoppe den massive omplasseringa av kinesarar i Tibet som truar overlevinga av den tibetanske nasjonen, rasen og sivilisasjonen.
- (www.tibetanuprising.org, *mi omsetjing*)

Mange eksiltibetanarar og vestlege støttespelarar hadde stor tru på at marsjen ville føre til positive endringar for tibetantarane. I ein samtale fortalde Tashi: ”Eg skal ta del i marsjen til Tibet. Det er draumen min. Eg vart fødd her i India og har aldri vore i heimlandet mitt. Eg vil til faderlandet mitt. Tida er inne for å gjere noko. Det nyttar ikkje å berre klage på myndigheitene, vi må ta ansvar og gjere noko sjølv.”

⁶¹ The Gu-Chu-Sum Movement of Tibet vart etablert i Dharamsala i 1991 av tidlegare tibetanske politiske fangar. Gu-chu-sum står for tala ni, ti og tre som var månadane i 1987 og 1988 der munkar frå tre store kloster i Tibet haldt store demonstrasjonar i Lhasa. Mange av munkane vart fengsla for deltakinga i demonstrasjonane og seinare utsett for tortur i fengsel.

Som nemnt i skildringa av då marsjen forlét Dharamsala, hadde mange med seg foto av Dalai Lama og Gandhi. Marsjen til Tibet sine koplingar til Gandhi sin saltmarsj var uttrykt mange gonger. Deltakarane oppfatta marsjen til Tibet som det mest eksemplariske av alle ikkje-valdelege uttrykk. Men marsjen møtte mykje motstand både frå indiske styresmakter og frå Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa. Dalai Lama uttalte at han var motstandar av marsjen til Tibet fordi det ville gjere situasjonen vanskeleg for indiske myndigheiter i tillegg til at det ville skape hindringar for dialogen med kinesiske myndigheiter.

Mange unge tibetanarar i McLeod Ganj uttrykte vonbrot over at Dalai Lama ikkje støtta marsjen til Tibet. Dei meinte sjølv at dette var den beste måten å vise solidaritet med tibetanarane i Tibet på. Tashi trudde at protestane i Lhasa frå 10. til 15. mars var direkte og indirekte inspirert av marsjen til Tibet: ”Då folka i Tibet høyrte om at folk som lever i eit fritt land ynskja å gå tilbake til Tibet, vart dei inspirert”. For Tashi og mange unge eksiltibetanarar symboliserte marsjen eit håp om endring i tillegg til at det gav dei moglegheit til å vise sine sterke band til heimlandet. Sett frå eksilregjeringa si side symboliserte marsjen til Tibet noko heilt anna. Dei meinte at lysmarsjane var tilstrekkelege for å vise solidaritet med tibetanarane i Tibet. Marsjen til Tibet skapte konfrontasjon og det ville eksilregjeringa unngå.

I denne samanhengen kan det også vere fruktbart å seie noko om andre personar i den tibetanske diasporaen. Støtte til marsjen til Tibet kom nemleg ikkje berre frå den yngre garden. Mange eldre tibetanarar følte også at marsjen til Tibet gav dei håp. Av deltakarane i marsjen var nokre av dei over 60 år. Støtta til marsjen viser dermed at det ikkje nødvendigvis er snakk om eit generasjonsskilje, men at skilje i mange tilfelle går mellom lokalbefolkninga og eksilregjeringa. Dei divergerande syna på marsjen til Tibet kan med andre ord forståast som at marsjen fungerte som eit splittande symbol i den tibetanske eksilbefolkninga. Eg vil kome tilbake til den tibetanske eksilregjeringa sitt fokus på dialog og motstand mot konfrontasjon i avsnittet om demonstrasjonar på dei komande sidene.

Ein faktor som gjer relasjonane knytt til marsjen til Tibet endå meir komplekse, er indiske styresmakter si rolle. Etter at marsjen til Tibet hadde pågått i tre dagar, kom indiske myndigheiter og arresterte demonstrantane. Mange tibetanarar var skuffa over dette. Ein munk som tok del i ein av dei engelske samtalegruppene sa: ”India arresterte demonstrantane fordi dei vil ha eit godt forhold til Kina. Det er på grunn av business.” Lhamo var også på samtalegruppa denne dagen. Ho fortalte at ho følte seg opprørt over situasjonen. Ho visste ikkje kva indiske myndigheiter hadde lov til. Lhamo var også veldig usikker på om

tibetanarane fekk lov til å gå til Tibet. ”Kvifor kan dei ikkje berre ignorere marsjen og la folka få gå til Tibet?”, spurte ho meg.⁶²



”We want freedom!” Unge tibetanarar ropar slagord under ein demonstrasjon i mars.

Demonstrasjonar

150 tibetanarar står samla i ein stor sirkel på hovudplassen i McLeod Ganj. 20 indarar står i bakgrunnen og kikar på. Der er 20 vestlege turistar også. Nokre av dei tek bilde. Ei tibetansk kvinne har styring på demonstrasjonen. Ho held ein megafon i venstrehande og ropar: ”China! China! China!” Resten av demonstrantane svarar: ”Out! Out! Out!”. Ein vestleg turist er med og ropar saman med dei. Kvinna ropar på ny. Denne gongen skrik ho: ”Wake up, wake up,” demonstrantane løftar flagga sine mot himmelen og svarar: “UNO!”⁶³. Fleire tilskodarar stoppar opp for å sjå på. Dei aller fleste demonstrantane er unge tibetanske menn, men der er også ein del unge tibetanske kvinner. Ein mann frå det indiske trafikpolitiet ser på demonstrantane. To andre indiske politimenn går forbi. Dei blandar seg ikkje, men

⁶² Deltakarane i marsjen vart slept fri, men vart seinare arrestert av indiske myndigheiter like før dei kom til grensa. I alt varte marsjen i 103 dagar.

⁶³ Av ein uviss grunn vert FN si gamle forkorting, altså UNO (som står for United Nations Organization) mykje brukt av tibetanarar i eksil.

observerer hendinga. Kvinna ropar igjen: "Release, release". "Panchen Lama!"⁶⁴ får ho til svar. Vidare fylgjer fleire slagord på tibetansk. Eit av dei er "Bod Rangzen!" som tyder "Uavhengig Tibet!" Kvinna ropar: "Long Live", alle svarar: "Dalai Lama!".

Ropinga av slagord held fram og det er tydeleg at demonstrantane meiner det dei ropar. Dei er særst engasjerte i det som hender. Ein mann kjem med literflasker med vatn til demonstrantane. Slagordroparane hell i seg drikka. Nokre av dei ser slitne ut no. Kvinna med megafonen har blitt hes og overlet leirolla i demonstrasjonen til ein tibetansk mann. Ein indisk fotojournalist går inn i mengda. Han tek nærbilete av dei ropande tibetantarane. Etter å ha knipsa ei stund går han ut på sidelinja og tek fleire bilde på avstand. Slagorda held fram ei stund til: "Stop killing in Tibet! China, China, China, out, out, out! They are the liars! They are the killers! What we want? We want freedom! What we want? We want justice!" Mannen med megafonen gjev teikn at det er på tide å gå vidare. Han fører an og snart vandrar demonstrantane med faste steg nedover den smale gata medan dei held fram med å rope slagord.

Slagord som heidrar og kritiserer

Demonstrasjonane kan seiast å ha ein heilt annan karakter enn lysmarsjen. Ser ein nærare på dei ulike slagorda som vert ropt ut, oppdagar ein fort at desse fokuserer på mange ulike element. Nokre av slagorda rettar sterk kritikk mot Kina, andre slagord fokuserer på behovet for merksemd i det internasjonale samfunnet, medan andre viser respekt for dei øvste leiारane innan den tibetanske buddhismen; Dalai Lama og Panchen Lama. Det kan verke som eit paradoks at deltakarane i demonstrasjonane heidrar Dalai Lama samstundes som dei klart og tydeleg gjev uttrykk for at dei er ueinig med han, men for mange unge politisk aktive tibetantarar er det ingen motsetnad i dette.

Doktorgradsstipendiat Trine Brox (2008) har også observert kontrasten mellom religiøs tru og politisk usemje blant eksiltibetantarar i India. Ein av informantane hennar såg på Dalai Lama som ein farsfigur. "Vi respekterer han. Han er ein flott lærar. Eg ser på han

⁶⁴ Panchen Lama er den nest viktigaste reinkarnasjonen etter Dalai Lama innan tibetansk buddhisme. I mai 1995 forsvann den seks år gamle guten Gedun Choekyi Nyima identifisert av Dalai Lama som den ellefte reinkarnasjonen av Panchen Lama. Det kinesiske leiarskapet har innrømt at dei held han og familien hans i varetekt men ingen internasjonale organisasjonar (inkludert FN) har fått møte dei. I november 1995 utpeika kinesiske myndigheiter sin eigen ellefte Panchen Lama (www.tashilunpo.org).

som faren min og nokre gonger har ein problem med foreldra sine, har ein ikkje? Vi er usamde på nokre område. Så blir vi vennar igjen. Eg ser på His Holiness på same måten. Nokre gonger vert eg sint på han, men når alt kjem til alt så er han faren min” (www.asiaportal.info, *mi omsetjing*). Tashi uttrykte også noko tilsvarande: “Utdanna folk kritiserer Tibetan Youth Congress fordi vi er mot Dalai Lama. Men vi er ikkje mot Dalai Lama, vi er berre usamde med han når det kjem til dette politiske spørsmålet [sjølvstende eller autonomi]. Vi respekterer han veldig. Han er som ein gud for oss, men når det kjem til politikken har vi eit anna syn.”⁶⁵

Ambivalensen som Tashi uttrykte mot Dalai Lama har eg høyrte fleire snakke om, og for dei aller fleste eksiltibetanarane verka dette ikkje til å vere ei problematisk motsetning. Koplar ein dette til det overordna rammeverket for avhandlinga, kan ein forstå dette som eit uttrykk for spenninga mellom sentripetale og sentrifugale krefter. I tillegg til dei sentrifugale kreftene eg har peika på andre stader i avhandlinga, vil eg også argumentere for at mange unge tibetanarar sitt ambivalente syn på Dalai Lama kan forståast som eit teikn på sentrifugalitet, men at det er det samlande ved Dalai Lama som likevel veg tyngst. Mitt inntrykk er difor at ingen tibetanarar som eg har møtt, er motstandarar av deira andelege og politiske leiar sjølv om dei er usamde med han.

Eksilregjeringa sin motstand mot demonstrasjonar

Som tidlegare nemnt i dette kapittelet er lysmarsjen eksilregjeringa si føretrekte uttrykksform. Dei har fleire gonger uttalt at dei ikkje synest demonstrasjonar der folk viser sinne og frustrasjon er den rette måten å vise solidaritet med tibetanarane i Tibet. Det er usikkert om eksilregjeringa er motstandarar av demonstrasjonar på generell basis, men ifylgje den tibetanske skribenten Jamyang Norbu (2008) er det ein del av slagorda som er problemet. I artikkelen *Don't stop the Revolution!* skriv Norbu at den tibetanske solidaritetskomiteen⁶⁶ har kome med sterke oppmodingar om at tibetanarar ikkje bør rope slagord som krev eit uavhengig Tibet eller boikotting av OL i Beijing. Slagordet ”China out of Tibet” har heller ikkje blitt sett på som eit bra slagord.

Eit anna element i demonstrasjonane i McLeod Ganj var brenning av kinesiske flagg. Eg var ikkje sjølv vitne til slike episodar, men høyrde om dette og såg foto av det.

⁶⁵ Eg vil kome attende til usemja mellom sjølvstende og autonomi i neste kapittel.

⁶⁶ Den tibetanske solidaritetskomiteen er ein komité som vart oppretta av Kashag for å planlegge, informere, koordinere og leie den tibetanske rørsla i eksil. Dei er opptatt av at den tibetanske rørsla skal vere samla og opptre med ei stemme og ein budskap for å løyse krisa i Tibet.

Eksilregjeringa uttrykte også misnøye med flaggbrenninga. Å brenne det kinesiske flagget sårar Kina, uttalte eksilregjeringa. Etter ein tale i Tsuglakhang der eksilregjeringa kritiserte flaggbrenninga, var det ingen fleire som brann kinesiske flagg i McLeod Ganj.

Norbu trur ikkje det handlar om at eksilregjeringa prøvde å halde eit maktgrep over eksiltibetanarane, men at dei ynskje å ta ansvaret for rørsla for å kunne roe den ned. Dei ynskje at folk skal gå i lysmarsj og delta i underskriftskampanjar. Dei håpa at slike aktivitetar ikkje skulle verke provoserande på politikarane i Beijing. Ifylgje Norbu håpa eksilregjeringa at situasjonen skulle roe seg slik at dei kunne få i gang samtalar med representantar for den kinesiske regjeringa. Demonstrasjonane og dei ulike haldningane til dei, fekk tydeleg fram divergerande syn i det tibetanske eksilsamfunnet. I motsetnad til lysmarsjen verka demonstrasjonane splittande på den tibetanske lokalbefolkninga.

Episoden som førte til slutten for den urolege perioden i mars 2008, kom to veker etter at demonstrasjonane hadde starta. Eksilregjeringa inviterte til eit ope møte i Tsuglakhang. Denne laurdagen hadde statsministeren i eksilregjeringa, Samdhong Rinpoche, tale. Han oppfordra alle til å slutte og demonstrere: "Når vi utfører små eller store aktivitetar må vi vere forsiktige og sørgje for at handlingane våre ikkje går mot lovene i landet vi bur i eller at vi gjer lokalbefolkninga flau eller skaper ubehag for dei. I tillegg må vi innsjå at det er styrken og ikkje svakheita vår at vi held oss til ikkje-valdsprinsippet" (www.tibet.net, *mi omsetjing*).⁶⁷ Demonstrasjonane som hadde heldt på kvar dag dei to føregåande vekene, vart rekna som aggressive og forstyrrende på befolkninga. Dagen etter Samdhong Rinpoche sin tale, opna dei tibetanske butikkane og demonstrasjonane var over. Eg snakka med mange av informantane mine om denne hendinga og særskilt mange av dei hadde sterke meiningar om eksilregjeringa si handtering av situasjonen. Dechen uttrykte seg slik:

"Det er jo meininga at dette skal vere eit demokratisk samfunn, men i denne situasjonen kunne ein tydeleg sjå at det tradisjonelle Tibet møtte demokratiet. Dette underminerer demokratiet ved at folk ikkje gjer det dei føler dei bør gjere. Dei held tilbake på grunn av respekt for eksilregjeringa. Eg føler at regjeringsspersonane bør ta eit steg tilbake. Om dei verkeleg trur på demokrati. Eg meiner at dei berre burde blande seg om folk kom i ein situasjon dei ikkje klarte å handtere. Men [den tibetanske] eksilregjeringa har ein emosjonell innflytelse over [den tibetanske] folket

⁶⁷ Også her er det viktig å poengtere at eksilregjeringa i stor grad deler Dalai Lama sitt syn på kva vald er.

som nokre gonger vert til eit sterkt emosjonelt press sjølv om eksilregjeringa ikkje har slike intensjonar."

Som Dechen fortel, vel folk å lytte til eksilregjeringa, ikkje fordi dei legg inn eit direkte forbod mot demonstrasjonar, men fordi eksilregjeringa sine sterke oppmodingar vert oppfatta som noko som folk bør ta omsyn til. Dei sterke oppmodingane blir med andre nærast oppfatta som lover. Tashi likte heller ikkje denne overstyringa. Han synest i likskap med Dechen at eksilregjeringa blanda seg for mykje. Ein gong Tashi var i gang med å lage plakatar til ein demonstrasjon, fortalte han meg:

"Vi må forstå at regjeringa og aktivisme er to veldig forskjellige ting. Regjeringa sitt ansvar er byråkrati. Dei må drive regjeringa. Men aktivisme handlar om å stå for rettane dine. Og det finnast mange ulike ikkje-valdelege aktivitetar der du kan stå for rettane dine. Så dette er to ulike ting. Eg meiner at regjeringa ikkje bør blande seg i kva slags aktivisme folk utøver. Eg meiner at regjeringa har gjort ein feil her. Men litt av problemet er at mange tibetanarar har veldig avgrensa kunnskap om politikk. Det var difor dei stoppa å protestere. Dei forstår ikkje skilnaden mellom regjeringa og aktivisme."

Eit interessant element som heng saman med det Dechen fortalte, er at Tashi opplever at mange tibetanarar ikkje forstår eller føler det passar seg å vere så opent kritisk mot eksilregjeringa. Presset frå eksilregjeringa og frå resten av det tibetanske lokalsamfunnet opplevast som så sterkt at til og med dei som hadde demonstrert i to veker i strekk, valde å halde opp med dette. Men sjølv om mange av dei unge politisk aktive eksiltibetanarane hadde sterke meiningar om eksilregjeringa si innblanding i NGOane sine aktivitetar, gjekk dei ikkje openlyst ut og kritiserte eksilregjeringa. Dette kan kanskje tolkast som at informantane mine også føler presset frå eksilregjeringa.

Som tidlegare nemnt var det mange eldre eksiltibetanarar som støtta marsjen til Tibet. Når det gjeld demonstrasjonane fekk eg inntrykk av at desse hadde delt mottaking blant dei eldre i byen. Det var særst få eldre som deltok i demonstrasjonane og ut frå samtalar med fleire, fekk eg inntrykk av at mange eldre støtta eksilregjeringa sitt syn. Demonstrasjonane vart for voldsame og kjenslemessig aggressive.

Uttrykksformer som samlar og splittar

Eg har no tatt for meg tre uttrykksformer som eg meiner kan forståast ut frå Gluckman sitt omgrep sosial situasjon. Dei detaljerte skildringane av kva som går føre seg, kven som deltek og på kva måte, er med på å få fram ulike forståingar og ulike haldningar i lokalsamfunnet. Som i andre samfunn er eksiltibetanarane ikkje einige i alt, men sidan eksilregjeringa gjerne skulle ynskje at dette var tilfelle, er det lett å framstille usemjer i det tibetanske eksilsamfunnet som eit teikn på at samfunnet er sterkt splitta. Etter mi meining er dette grunnen til at det skal så lite til før små ueinigheiter skapar overskrifter i avisene. Eksilregjeringa si konfliktvegning og ynskje om einskap er med andre ord sentrale delar av konteksten som dei unge eksiltibetanarane må forhalde seg til i kvardagen. Det eg har argumentert for i dette kapitlet, er at uttrykksformene og korleis folk snakkar om dei, får fram at ulike personar i det tibetanske eksilsamfunnet både har aktivitetar dei kan samlast om og aktivitetar dei ikkje kan samlast om. Lysmarsjen er noko alle kan samlast om og som er med på å styrke fellesskapet. Demonstrasjonane og marsjen til Tibet er i motsetnad til lysmarsjen to aktivitetar som tydeleggjer divergerande haldningar i det tibetanske lokalsamfunnet. Som eg har vist i dette kapitlet ynskjer dei unge politisk aktive tibetanarane som Tashi og Dechen å ta i bruk mange ulike uttrykksformer. For dei er demonstrasjonane, lysmarsjen og marsjen til Tibet alle viktige i kampen for den tibetanske saka.

Frå medkjensle til rettar?

Eit sentralt spørsmål som kan vere fruktbart å ta for seg i denne samanhengen, er om dei unge eksiltibetanarane sitt ynskje om å ta del i meir konfronterande politiske aktivitetar kan forståast som ei verdiforskyving frå den buddhistiske nøkkelverdien medkjensle til ein meir internasjonalt orientert nøkkelverdi knytt til menneskerettar. Eg vil argumentere for at det er snakk om ei verdiforskyving i den forstand at rettighetsdiskursen har blitt mykje meir framtrekande enn tidlegare. Denne forskyvinga må seiast å vere større for dei unge politisk aktive tibetanarane enn for dei som er med i den tibetanske eksilregjeringa.

Som eg skreiv i kapittel tre er buddhismen ein viktig del av det som samlar det tibetanske lokalsamfunnet. Sagt på ein annan måte inneheld buddhismen "the interworkings of the community, infusing cultural mores and daily life practices" (Warner i Houston & Wright 2003:219). Men sjølv om buddhismen er ein viktig del av dei aller fleste tibetanarar sin kvardag, er det tydeleg at buddhismen har ulik meining for ulike folk. Skilnaden mellom

Dawa og Pema sitt syn på buddhismen kan nyttast til å tydeleggjere dette. For Dawa er buddhismen ein viktig del av kvardagen hennar. Ho går ofte til tempelet og ber, men ho legg merke til at det ikkje er så mange andre unge tibetanarar som gjer det same. I ein samtale med Dawa fortalte ho: "På søndag gjekk vi ned til tempelet for å seie mantra. [...] Det var stort sett berre gamle damer og menn der og så mannen min og meg." Pema går også til Tsuglakhang, men då som oftast i samband med ei markering. Ein gong vi snakka om buddhisme kom det fram at ho ikkje følte at ho hadde heilt kontroll på kva dei sentrale delane av buddhismen eigentleg går ut på og at det ikkje opptok henne i det daglege. "På same måte som kristne har sine ideal om medmenneskelegdom så har vi våre ideal i buddhismen, men det er berre ideal, vi klarer ikkje å leve etter dei i kvardagen," fortalde Pema. Sjølv om Dawa og Pema forstår buddhismen på ulike måtar, er buddhismen ein viktig del av livet til dei begge. Eit liv utan dei buddhistiske nøkkelverdiar framstår ikkje som eit alternativ. Samstundes verkar det ikkje som dette er nok for unge politisk aktive tibetanarane. Dei er opptatt av menneskerettar og krev rettferd og fridom for Tibet, noko som ofte kan føre til ei meir konfronterande linje i den politiske kampen.

For eksilregjeringa har den buddhistiske verdien medkjensle mykje større tyngde. Den er retningsgivande for arbeidet deira. Dalai Lama nemner medkjensle i nesten alle talane sine både i McLeod Ganj og ute i verda. Dalai Lama og eksilregjeringa sitt ynskje om dialog med kinesiske myndigheiter kan settast i samanheng med nøkkelverdien medkjensle. Ei konfronterande linje passar ikkje inn i det buddhistiske idealet om å vere god mot andre. Motsatsen til kjerneverdien medkjensle er hat og sinne. Fordi sinne tingleggjer uvitenheit, står det i sterk motsetnad til både utvikling av visdom og utvikling av medkjensle, som berre veks når skiljet mellom deg sjølv og andre vert svekka. Ifylgje Dalai Lama og mange andre tibetanske buddhistar, er hat og sinne dei mest negative kjenslene som finnast. Det tibetanske ordet *zhe dang* kan omsetjast til både sinne og hat på norsk. Dalai Lama legg vekt på at ordet bør omsetjast til hat fordi sinne vert oppfatta som noko positivt i visse samanhengar. Sinne kan til dømes verte oppfatta som positivt når det er motivert av medkjensle eller når det gjev auka kraft til positive handlingar. Hat er i motsetnad til dette alltid negativt (Dalai Lama 1997). Fokuset er ikkje dei umiddelbare konsekvensane for mottakaren av sinne, men den mentale tilstanden til personen som blir sint. I tekstane til Tsongkhapa, grunnleggaren av den tibetanske buddhistiske retninga Gelugpa, vert det lagt vekt på at sinne er irrasjonelt og at sjølvbeherskelse er fordelaktig (Cozort 1995).

Men sjølv om medkjensle er nøkkelverdien, har Dalai Lama og eksilregjeringa til ei viss grad også tatt til seg rettighetsdiskursen. Allereie på midten av 1980-talet la

eksilregjeringa fram Tibet-spørsmålet som eit menneskerettsproblem. Sautman & Dreyer meiner at dette har gitt tibetanarane moglegheit til å ta del i global politikk på ein måte som ikkje hadde vore mogleg utan dette fokuset (Sautman & Dreyer 2006:16).

Omfamning av menneskerettsdiskursen har gått føre seg blant mange ulike urfolksgrupper og andre minoritetar verda over. Alt frå stammefolk i Penang til kayapoane i Amazonas snakkar stadig meir på den globale arenaen (Merry 1997:29). Det same gjer eksiltibetanarane. Ifylgje antropologen Sally Engle Merry, snakkar desse minoritetane eit lovspråk som ikkje er eksklusivt eigd av Vesten. Dei har gjort lovsystemet lokalt (Merry 1997:29). Som Richard Wilson skriv, trekkjer lokale fortolkingar av menneskerettsdoktrinen på personlege biografiar, historier og maktrelasjonar mellom interessegrupper (Wilson 1997:12). Ifylgje Merry bør menneskerettar difor forståast som ein open tekst som kan takast opp og redefinerast av grupper som er deltakarar på den globale arenaen (Merry 1997:30). Etter mitt syn er Merry sitt syn på menneskerettane litt for open. Det sentrale i denne samanhengen er at menneskerettane vert tilpassa den lokale konteksten. I tibetanarane sitt tilfelle inneberer dette mellom anna at dei må velje kva som burde forståast med omgrep som ”brot” og ”misbruk” og kva ein skal leggje i dei lada orda ”internasjonal”, ”kinesisk”, ”tibetansk”, ”folk” og ”rettar” (Barnett 2001:280,281).

Den tibetanske eksilregjeringa har hatt tett kontakt med FN-systemet for å nå fram med si sak. Mellom anna har dei eit eige FN-team som jobbar med å byggje opp støtte og relasjonar med delegatar frå FN sin menneskerettskommisjon. Eksilregjeringa samarbeider også med organisasjonen International Campaign for Tibet (ICT) i dette arbeidet. ICT deltek årleg på møte med FN sin menneskerettskommisjon der dei treff representantar frå ulike regjeringar og lærer dei om ”dei harde realitetane” i Tibet (www.savetibet.org/advocacy). I menneskeretts-diskursen legg ICT og eksilregjeringa vekt på at tibetanarar vert nekta dei fleste rettane som er garantert i den universelle deklarasjonen for menneskerettar inkludert rettar til sjølvbestemming, ytringsfridom, forsamlingsfridom, rørslefridom og fridom til å reise dit du vil (www.savetibet.org/tibet/humanrights/). I dei fleste tilfella er det kollektive rettar for det tibetanske folket som heilskap og ikkje individuelle rettar som vert framheva. Samarbeidet med ICT og FN viser at eksilregjeringa er veldig involvert i menneskerettsdiskursen, men at involveringa deira fungerer på eit formelt og byråkratisk nivå. Dei er tilhengjarar av menneskerettsdiskursen, men berre til eit visst punkt. I dagleglivet ynskjer dei at buddhistiske verdiar skal vere retningsgevande.

Alison Brysk sin artikkel om internasjonalisering av rettane til urbefolkningsgrupper i Latin-Amerika kan vere fruktbart for å forstå kvifor tibetanarane har valt å gå til den

internasjonale arenaen. Ifylgje Brysk som er professor i politisk vitenskap og internasjonale studiar, har internasjonaliseringa av desse urbefolkningane sine rettar skjedd fordi dei har vore marginaliserte i sitt eige land (Brysk 1996:39). I sine respektive heimland har dei blitt oppfatta som skremmande, umenneskelege eller berre usynlege. Internasjonalt har dei i motsetnad til dette blitt forstått som fascinerande, eksotiske og romantiske (Brysk 1996:46). Den same tendensen kan ein finne blant tibetantarane. Situasjonen er likevel annleis sidan eksiltibetantarane ikkje lever i Tibet og tibetantarane i Tibet har få moglegheiter til å fremje si eiga sak. Likevel finnast det fellestrekk. Eksiltibetantarane har også valt den internasjonale arenaen og fått støtte på grunn av sin ”unike og autentiske kultur” som mange ser på som eksotisk, spennande og ibuande ikkje-valdeleg. Kinesarane har på den andre sida vore opptatt av å karakterisere tibetantarar som late, primitive og tilbakeståande. Vestlege aktørar si stereotypisering av ei heil gruppe får konsekvensar som eg ynskjer å nærare inn på i kapittel seks om vald og ikkje-vald.

Når det gjeld kontrasten mellom medkjensle og rettar kan det vere fruktbart å sjå på det som to ytterpunkt på et kontinuum. Personar i den tibetanske diasporaen rettar seg ikkje anten til medkjensle eller rettar. Dei vektlegg begge, men skilnaden går på kvar hovudtyngda ligg. Eksilregjeringa ynskjer at rettighetsdiskursen ikkje skal ta overhand i dagleglivet til eksiltibetantarane, noko som fører til eit sterkt press på korleis dei unge politisk aktive eksiltibetantarane bør oppføre seg. Gjennom ein analyse av lysmarsjen, demonstrasjonane og marsjen til Tibet, har eg dette kapittelet fått fram skilnadene mellom dei som legg sterkast vekt på medkjensle og dei som legg sterkast vekt på menneskerettar. Samanliknar vi dette med skiljelinja som kom fram i kapittelet om intra-etniske relasjonar, er det lite som tyder på at desse er samanfallande. Dei unge tibetantarane som aktivt ynskjer å ta del i demonstrasjonar er både tibetantarar fødde i India og tibetantarar fødde i Tibet. Dei sentrifugale kreftene i det tibetanske lokalsamfunnet har med andre ord grunnlag i fleire ulike skiljelinjer.

Konkluderande merknader

I dette kapittelet har eg tatt for meg den intense perioden i McLeod Ganj i mars 2008. Eg har med utgangspunkt i lysmarsjane, demonstrasjonane og marsjen til Tibet, argumentert for at krisesituasjonen tydeleggjer dei ulike syna dei unge politisk aktive eksiltibetantarane, eksilregjeringa og andre personar i eksilsamfunnet har på kva slags uttrykksformer som bør brukast i kampen for den tibetanske saka. Den metodiske innfallsvinkelen eg har brukt i dette kapittelet har tatt utgangspunkt i Max Gluckman sin analyse av sosiale situasjonar. Eg har

argumentert for at dei unge politisk aktive eksiltibetanarane ynskjer å nytte ulike uttrykksformer i kampen for Tibet. Dei vil både delta i rolege aktivitetar og meir konfronterande aktivitetar. Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa ynskjer i motsetnad til dette at alle tibetanarar held seg til dei rolege buddhistiske aktivitetane, slik som lysmarsjen, for å vise sin solidaritet med tibetanarar i Tibet. Vidare i dette kapitlet har eg argumentert for at lysmarsjen verka samlande på den tibetanske eksilbefolkninga, medan demonstrasjonar og marsjen til Tibet verka splittande på det tibetanske lokalsamfunnet. I slutten av kapitlet har eg argumentert for at usemja om uttrykksformene kan sjåast på som diagnostisk for ei verdiforskyving blant dei unge frå medkjensle til rettar i den forstand at rettighetsdiskursen har blitt mykje meir framtreddande enn tidlegare.

I neste kapittel ynskjer eg å gå nærare inn på ulike haldningar til omgrepet vald i det tibetanske lokalsamfunnet.

6

Vald og ikkje-vald

Det er godt mogleg at slike ting kjem til å skje. Om indisk politi kjem til å stoppe oss i Delhi, så kjem vi til å sette oss ned på bakken og sveltestreike. Det kan også vere at nokon kjem til å tenne på seg sjølv.[...]Men slike ting er ikkje vald. Vald er når du skadar andre folk eller andre folk sin eigedom.

Tashi, medlem av Tibetan Youth Congress

Sveltestreiken som de utfører[...]er sær prisverdig og beundringsverdig. Likevel, ei slik handling er ikkje berre ei form for vald, men også om vi vurderer dagens situasjon både i og utanfor Tibet på ein roleg og objektiv måte, så vil ikkje det å ofre livet til fleire tibetanarar bringe dei positive resultatata som vi ynskjer.

Dalai Lama

Som førre kapittel viste, har den tibetanske eksilregjeringa, Dalai Lama og dei unge politisk aktive eksiltibetanarane ulike haldningar til kva slags uttrykksformer dei meiner bør brukast i kampen for den tibetanske saka. I kapittel fem kom det mellom anna fram at eksilregjeringa og Dalai Lama har eit anna syn enn dei unge tibetanarane på kva som ligg i omgrepet vald.

I dette kapitlet ynskjer eg å gå nærare inn på ulike haldningar til omgrepet vald og kva konsekvensar dette har for framstillingar av dei unge tibetanarane, spesielt dei som er medlemmer av Tibetan Youth Congress. Eg vil argumentere for at omgrepet vald må problematiserast om ein skal forstå kva slags aktivitetar dei unge politisk aktive tibetanarane er tilhengarar av. For å få fram dei divergerande haldningane til omgrepet vald i den tibetanske diasporaen ynskjer eg å gå nærare inn på meiningar som kom fram i samband med marsjen til Tibet samt ulike sveltestreik-kampanjar. Her vil eg argumentere for at mange av dei unge eksiltibetanarane blir like mykje inspirert av Mahatma Gandhi som av Dalai Lama

når dei vel kva slags metodar dei ynskjer å bruke i kampen for Tibet. Eg vil i dette kapitlet difor argumentere for at usemja ikkje handlar om vald eller ikkje-vald. Det sentrale er at dei unge politisk aktive eksiltibetanarane ofte ynskjer å ta i bruk ei meir aktivistisk linje mellom anna ved å bruke sivil ulydigheit. I slutten av kapitlet vil eg også ta for meg kva konsekvensar vestlege folk si romantisering av tibetanarar samt kinesiske myndigheiter si stempling av Tibetan Youth Congress som ein terroristorganisasjon har for dei unge eksiltibetanarane.

Autonomi eller sjølvstende

I førre kapittel skreiv eg at Tibetan Youth Congress er usamd med Dalai Lama når det gjeld spørsmålet om Tibet si framtid. Dalai Lama støttar middelveg-tilnærminga, medan TYC vil ha fullstendig sjølvstende for Tibet. I ein samtale med Tashi kom det tydeleg fram korleis han såg på forholdet mellom TYC og Dalai Lama med omsyn til Tibet si framtid: "Vi vil ha totalt sjølvstende. Utdanna folk kritiserer TYC fordi vi er mot Dalai Lama, men vi er ikkje i mot Dalai Lama. Vi er berre usamd med han når det kjem til dette politiske spørsmålet. Vi respekterer han veldig. Han er som ein gud for oss, men når det kjem til politikken har vi eit anna syn."

Mange av eksiltibetanarane la vekt på at det eigentleg ikkje var så viktig om ein støtta autonomi eller sjølvstende. I ein samtale med meg sa Lhamo: "Når ein ser på det, har ulike tibetanarar med ulike tilnærmingar eigentleg det same målet. Det er berre ulike måtar å sjå ting på." Også Pema la vekt på at det ikkje var så viktig om ein støtta den eine eller den andre tilnærminga:

"Det er i orden at nokon støttar autonomi og andre støttar sjølvstende. Det er naturleg. For vi vart gitt eit val. Det var ikkje slik at alle er nøydde til å fylgje middelveg-tilnærminga og om du ikkje støttar denne så er du ein separatist. Det er ikkje slik. His Holiness har gitt oss eit val. Han har sagt at han sett pris på arbeidet som TYC gjer. Han seier til dei: "Dykk gjer ein flott jobb." Men på same tid seier han også "Støtt mi sak".....poenget er; Om du kjempar for fridom, så kjempar du for eit fritt Tibet der His Holiness kan bu. Eg synest det er ok [at folk har ulike meiningar], så lenge det ikkje blir alt for valdsamt og at det ikkje blir trivielt ... at det blir mange misforståingar. Eg trur ikkje det er eit problem i det heile tatt. Det har

vore eit par sunne debattar om dette temaet her i eksil. Det sentrale er at vi deltek i ein kamp der vi vert utfordra av eit enormt land som Kina. Då er det viktig å ha ulike metodar og ulike visjonar for å kjempe mot det.”

Som utdraget frå samtalen med Pema viser, er ho mest opptatt av at folk engasjerer seg, anten det er på den eine eller den andre måten. Ho har inntrykk av at Dalai Lama aksepterer at mange unge tibetanarar er usamd med han på det politiske planet sjølv om han skulle ynskje at fleire støtta middelveg-tilnærminga. Det sentrale for Pema er at det ikkje blir mykje oppstyr rundt usemje i det tibetanske lokalsamfunnet.

Kimberley Christine Dukes hevdar at debatten mellom sjølvstende og autonomi er det som lagar dei største skiljelinjene i det tibetanske eksilsamfunnet (Dukes 2006:193). Mi oppfatning er ei anna. Ifylgje mine observasjonar går skiljelinjene mykje meir på uttrykksformer og intra-etniske tilhøve som eg viste i kapittel tre og fire. Som eg no skal vise, omfattar dei også kor strengt den tibetanske ikkje-valdslinja skal gå.

Valdsomgrepet

Mange har prøvd å etablere ein generell definisjon av omgrepet vald. I boka *The Culture of Violence* skriv Rupsinghe og Correa at vald kan definerast som ”fysisk, biologisk og spirituelt press, direkte eller indirekte utført av ein person mot ein annan, som når det går over ei grense, reduserer eller stoppar denne personen sitt potensiale for handling både på eit individuelt nivå og eit samfunnsmessig nivå” (Rupesinghe & Correa 1994:3, *mi omsetjing*). Også David Riches har ein tilsvarande definisjon på valdsomgrepet som han kallar for ”the commonsensical meaning of the term”. I denne tilnærminga vert vald forstått som ”medviten fysisk skading av eit anna menneske” (Riches 1986:4, *mi omsetjing*). I valdsdefinisjonane til Riches og Rupsinghe og Correa, vert skading av seg sjølv ikkje inkludert. Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa si forståing av sjølvskading som ei form for vald, (som eg vil kome attende til seinare i kapittelet) er altså ikkje inkludert i desse definisjonane.

Antropologen Paul Heelas hevdar i motsetnad til dette at det er umogleg å etablere ein generell definisjon av vald som kan brukast krysskulturelt. Heelas sitt utgangspunkt er at forståingar av kva som tel som vald viser ein enorm variasjon (Heelas 1982:48). Heelas skriv at jainar i India ser på aklaus øydelegging av vesen som er i stand til å sanse (, også insekt) som valdeleg. I andre samfunn, til dømes i høglandet på Ny-Guinea, verkar det som om

lemlesting og drap av framande ikkje vert oppfatta som vald (Heelas 1982:49). Heelas sitt syn er radikalt kulturrelativistisk og går etter mi meining for langt sidan det nærast gjer det umogleg å samanlikne vald krysskulturelt. Eg vil likevel argumentere for at valdsomgrepet alltid bør problematiserast og at valdsomgrepet sitt relative meiningsinnhald er eit fruktbart og nødvendig inntak for å forstå kva ulike medlemmer av det tibetanske eksilsamfunnet meiner om ulike uttrykksformer i den politiske kampen for eit fritt Tibet. Som Howell og Willis skriv, kan valdelege haldingar berre forståast i samband med anna åtferd i det same samfunnet. Åtferd er aldri kulturelt nøytralt, men alltid innbakt i eit felles meiningsssystem (Howell & Willis 1989:7).

Andre vage forståingar av omgrepet vald finn vi hos Nancy Scheper-Hughes og Philippe Bourgois. I boka *Violence in War and Peace* skriv dei: "Vi kan ikkje seie at no "veit" vi akkurat kva vald er. "Det" kan ikkje bli objektifisert og kvantifisert ved at ein kryssar av ei sjekklister av kriterium som definerer ei handling som valdeleg eller ikkje (Scheper-Hughes & Bourgois 2002:2, *mi omsetjing*). Og som dei skriv er det dei sosiale og kulturelle dimensjonane av vald som gjev vald makt og meining (Scheper-Hughes & Bourgois 2002:1). Sjølv om ei så sterk utviding av omgrepet som Scheper-Hughes og Bourgois tek til orde for kan vere nødvendig for visse formål, ligg dette langt utanfor det informantane mine legg i omgrepet. Det sentrale i dette kapittelet er at vald alltid må definerast, det vil seie, forståast, via den kulturelle verda, gjennom system av meiningar (Krohn-Hansen 2001:35). Eg støttar meg til Willem De Haan si forståing av at vald er eit multifasettert sosialt konstruert og særst ambivalent fenomen, og at kva som blir sett på som vald avhenger av sosiokulturelle og historiske tilhøve (De Haan 2008:28). Med dette som utgangspunkt, vil eg difor argumentere for at det er avgjerande at meiningsinnhaldet til omgrepet vald ikkje blir tatt for gitt, men tolkast i lys av informantane si forståing av omgrepet.

Valdelege og militante tibetanarar?

Før eg reiste på feltarbeid hadde eg inntrykk av at mange av dei unge politisk aktive eksiltibetanarane hadde blitt så frustrerte over den manglande framgangen i Dalai Lama si ikkje-valdelege tilnærming for eit autonomt Tibet, at dei no ville ty til vald for å få eit uavhengig Tibet. Dibyesh Anand skriv: "Det kan verke som om framtida til den tibetanske frigjeringsrørsla kjem til å bli ei konflikt mellom tradisjonell buddhistisk moral slik som den er definert av Dalai Lama og aktivitetane til stadig meir militante folk [eksiltibetanarar]"

(Anand 2000:284, *mi omsetjing*). Også Amalendu Misra har ei tilsvarande framstilling av dei unge eksiltibetanarane som valdelege:

Sjølv om Dalai Lama har bedt om større tibetansk autonomi og ynskjer å mekle med Beijing, så vil Tibetan Youth Congress (TYC), ein sekulær NGO (med mykje innflytelse i eksilsamfunnet) ha sjølvstende. I tillegg har TYC vist irritasjon over fredsbodskapen og ei forkjærligheit for vald. Nokre av medlemmene er av den oppfatninga at det er sterkt feilaktig å hevde at Tibet berre vart grunnlagt på buddhisme. Mange meiner at vald og militarisme var avgjerande i konsolideringa av den tibetanske nasjonen. Ikkje overraskande meiner dei det er urimeleg av Tibet sin kamp for sjølvbestemmelse bør vere fanga i den fredfulle tilnærminga.

(Misra 2003:192, *mi omsetjing*)

Verken ordet ”militant” eller ”valdeleg” vert definert i desse artikkane. Meininga til omgrepa vert ikkje problematisert og det er grunn til å tru at dei fleste som les artikkane vil tenkje at vald forståast i tråd med comonsense-definisjonen. Ordet militant er også eit ord med mange ulike meiningar. Ifylgje Kunnskapsforlaget si språk- og ordbokteneste⁶⁸ kan militant tyde aggressiv, stridande, kjempande, krigersk eller stridslysten. Mange av desse orda har med seg ei hentydning til at det er snakk om bruk av våpen eller fysisk skading av andre menneske på ein eller annan måte. Basert på samtalanane med informantane mine og observasjon av demonstrasjonane og andre politiske aktivetar som dei deltok i, vil eg argumentere for at dei unge politisk aktive eksiltibetanarane verken er valdelege eller militante. Misra si kopling mellom kva mange eksiltibetanarar meiner om Tibet si fortid og kva syn dei har på vald i dag, er også noko som bør problematiserast. For sjølv om mange framhevar at Tibet blei etablert gjennom vald og militarisme, tyder ikkje dette at dei er tilhengar av ei slik tilnærming i dag. Her er det samstundes viktig å poengtere at det finnst divergerande syn i det tibetanske lokalsamfunnet på kva vald er, som eg vil diskutere nærare i dette kapitlet.

Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa har i motsetnad til dei unge tibetanarane blitt kritisert for å hevde at Tibet alltid har vore ein buddhistisk nasjon basert på ikkje-vald (Piltz 2006:2,3). Tidlegare Dalai Lamaer si deltaking i krigar⁶⁹ vert sjeldan snakka om og ifylgje Jane Ardley vert også tibetanarane sin geriljakrig mot kinesiske myndigheiter på 1950-

⁶⁸ www.ordnett.no

⁶⁹ Meir om dette seinare i kapitlet.

talet ofte ignorert (Ardley 2002:27). Under ein konferanse for middelveg-tilnærminga vart det mellom anna uttrykt: ”Dei siste 49 åra har tibetanarar aldri fremja ei valdeleg tilnærming mot kinesiske grupper eller den kinesiske regjeringa” (The Middle-Way Approach Movement 2008:4, *mi omsetjing*).⁷⁰ Når unge tibetanarar legg vekt på at tibetanarar har tatt i bruk våpen tidlegare, bør dette kanskje heller forståast som eit behov for at dei ikkje ynskjer å ignorere det som har hendt tidlegare i den tibetanske historia. Hovudpoenget i denne samanhengen er at Dalai Lama, den tibetanske eksilregjeringa og dei unge politisk aktive eksiltibetanarane har ulike syn på omgrepet vald og på kva slags strategiar som bør brukast i den tibetanske saka.

Eit anna sentralt element i sitatet til Misra er koplinga mellom vald og ynskje om sjølvstende. I likskap med mange avisartiklar (www.csmonitor.com, <http://news.bbc.co.uk>) meiner Misra at ynskje om sjølvstende gjer at dei unge på same tid stiller spørsmålsteikn med den ikkje-valdelege tilnærminga. Etter mi meining stiller dei unge tibetanarar ikkje spørsmål ved ikkje-vald. Dei stiller spørsmål ved middelveg-tilnærminga. Det er her samstundes viktig å få fram at TYC har endra meining i synet på vald dei siste tiåra. I 1990 publiserte TYC ei brosjyre med namnet *TYC's stand on violence and negotiation – A clarification*. I denne brosjyren stod det mellom anna: ”Vi har kome til konklusjonen at vald kan brukast som eit mål for å oppnå sjølvstende [for Tibet]. Samstundes har vi gjort det klart at vald berre bør brukast i Tibet og aldri utanfor. Dette er fordi vi er førebudde på å bruke vald berre i sjølvforsvar mot undertrykkarane og ikkje som eit middel for å terrorisere uskuldige menneske” (Kolås 1994:92, *mi omsetjing*). Sidan det her vert snakka om vald i sjølvforsvar, er det grunn til å tru at det er snakk om commonsense-forståinga av vald. Problemet med klargjeringa er at TYC berre er aktiv *utanfor* Tibet og ikkje *inne i* Tibet. At dei opnar for bruk av vald som sjølvforsvar i Tibet må etter mi meining forståast som ei potensiell mogeleg handling i framtida, men som ikkje er av særleg praktisk betydning i eksil. Litt seinare i dette kapittelet vil eg kome attende til kva slags aktivitetar TYC er tilhengarar av i dag.

Tibetansk buddhisme og vald

For å forstå skilnadene mellom Dalai Lama, den tibetanske eksilregjeringa og dei unge tibetanarane si forståing av vald og ikkje-vald, er det nødvendig å gå inn på Dalai Lama si haldning til dette og korleis den historisk har endra seg sidan dei føregåande Dalai Lamaene.

⁷⁰ Sidan dette utsagnet kom i høve ein konferanse for middelveg-tilnærminga, er det grunn til å tru at valdsomgrepet i denne samanhengen omfattar ei vid og buddhistisk valdsforståing. Det sentrale her er imidlertid at dei ikkje vedkjenner at tibetanarar har brukt våpen mot kinesarane.

Ifylgje professor i Central Eurasian Studies, Elliot Sperling (2001), har ulike reinkarnasjonar av Dalai Lama og tilhengarar av tibetansk buddhisme ikkje alltid vore motstandarar av vald som eit maktmiddel. Den fjortande Dalai Lama si vektlegging av ikkje-vald som overordna prinsipp, representerer ifylgje Sperling ei vesentleg haldningsendring frå kva tidlegare Dalai Lamaar har meint. Eit døme på dette finnast mellom anna frå den femte Dalai Lama som i 1660 vart konfrontert med ein situasjon som han sjølv skildra som ein kaotisk strid med utgangspunkt i eit opprør i Tsang. Den femte Dalai Lama slo fast at han handla med omsyn til borgarane i Nyangme-området (i dag kalla Shigatse, like sørvest for Lhasa, Tibet) og sende ut fylgjande instruks:

[On those in] the band of enemies who have despoiled the duties entrusted to them:

Make the male lines like trees that have their roots cut;

Make the female lines like brooks that have dried up in winter;

Make the children and grandchildren like eggs smashed against the rocks;

Make the servants and followers like heaps of grass consumed by fire;

Make their dominion like a lamp whose oil has been exhausted;

In short, annihilate any traces of them, even their names. (Sperling 2001:318)

Hendinga viser at den femte Dalai Lama oppfordra til bruk av militærstyrkar mot sivilbefolkninga for å forsvare regjeringa og Gelugpa-sekta sine interesser.⁷¹ Sidan den fjortande Dalai Lama kom til India i 1959 har derimot den ikkje-valdelege tilnærminga fått ein sentral plass i Dalai Lama sitt verdssyn. I boka *The World of Tibetan Buddhism* frå 1989 skriv Dalai Lama om sitt syn på dei grunnleggande elementa i tibetansk buddhisme. Dalai Lama skriv her at all buddhistisk tankegang og praksis kan trekkast saman til to prinsipp. Det fyrste prinsippet handlar om at alle fenomen er gjensidig avhengig av kvarandre. Det andre prinsippet er basert på det fyrste prinsippet og seier at ein bør leve eit ikkje-valdeleg og ikkje-skadande liv (Dalai Lama 1995:16). Poenget med å samanlikne den femte Dalai Lama og den fjortande Dalai Lama sitt syn på vald, er å vise at dei ulike reinkarnasjonane av Dalai Lama (som dei fleste tibetanarar reknar som ulike former av same person) har sterkt divergerande syn på bruk av vald. Vidare i kapittelet vil eg kome nærare inn på kva den fjortande Dalai Lama legg i omgrepet vald.

⁷¹ Det finnast fire sekter i den tibetanske buddhismen; Gelugpa, Nyingma, Kagyu og Sakya.

Gandhi og Dalai Lama

Dalai Lama og statsministeren i eksilregjeringa, Samdhong Rinpoche, har ved fleire høve uttrykt beundring overfor Mahatma Gandhi si haldning til ikkje-vald og det kan ut frå dette verke som dei deler synet på kva som ligg i ikkje-valdstilnærminga. Men går ein djupare inn i kva slags aktivitetar Dalai Lama og Samdhong Rinpoche faktisk har uttrykt støtte til, tyder mykje på at Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa sitt syn på ikkje-vald skil seg frå Gandhi si tilnærming (Ardley 2002:46). Å ta tak i denne skilnaden kan vere fruktbart for å vise kvifor Dalai Lama, Samdhong Rinpoche og dei unge eksiltibetanarane har ulike syn på omgrepet vald.

Gandhi si ikkje-valdelege tilnærming baserer seg på omgrepet *satyagraha* som tyder ”å halde fast ved sanninga” (Galtung & Næss 1994:93). Sjølv om Gandhi sin politiske tankegang er basert både på hinduisme, jainisme og buddhisme, så var *satyagraha* det praktiske eller politiske uttrykket av dei religiøse kriteria sanning og ikkje-vald. Ifylgje Jane Ardley kan *tapas* (sjølvlidning), *satya* (sanning) og *ahimsa* (ikkje-vald) kallast Gandhi sine tankemessige prinsipp, medan *satyagraha* er verktøyet der prinsippa vert uttrykt (Ardley 2002:69).

Ifylgje Ardley skil Samdhong Rinpoche og Mahatma Gandhi si forståing av *satyagraha* seg både på eit filosofisk og eit operasjonelt nivå. Særleg det operasjonelle nivået er interessant i forhold til kva handlingar som vert rekna som formålstenelege i ein ikkje-valdeleg kamp. Ardley trekk særskilt fram skilnaden i synet på sjølvvet. I Gandhi sitt syn på *satyagraha* har sjølvskading ei sentral rolle. Gandhi oppfordra mellom anna tilhengarane sine til å vere villig til å lide for å prove si eiga overtyding og å bringe fram ein moralsk reaksjon hjå motstandaren. Ein måte å få fram dette på var gjennom faste. I motsetnad til Dalai Lama og Samdhong Rinpoche var altså Gandhi ein stor tilhengar av faste både til religiøse og politiske formål. Gandhi var også tilhengar av faste med døden til fylgje. Han sa ein gong: ”Sacrifice of self even unto death is the final weapon in the hands of a non-violent person. It is not given to man to do more” (Iyer i Ardley 2002:72). Samdhong Rinpoche uttrykte i motsetnad til dette sterk motstand mot faste i sitt *Satyagraha Manifesto*: ”Sjølv om ein må tåle motgang slik som til dømes under tvungen svolt, bør ein ikkje med vitande vilje ofre sitt eige liv gjennom faste, sjølvpåtenning eller liknande (Ardley 2002:114,115). Skilnaden mellom korleis Gandhi, Dalai Lama og eksilregjeringa ser på handlingar som faste, er viktig å ta med for å kunne forstå kvifor valdsomgrepet er omstridt i den tibetanske diasporaen.

Ulike syn på sveltestreik og marsjen til Tibet

Som eg skreiv i kapittel fem var marsjen til Tibet organisert av dei fem største NGOane i det tibetanske eksilsamfunnet. Målet for marsjen var at deltakarane skulle vandre gjennom delar av India og til slutt ende opp i Tibet. Marsjen til Tibet vart arrangert for å vise eksiltibetanarar sin motstand mot kinesiske myndigheiter si behandling av tibetanarar i Tibet.

Tashi skulle delta i marsjen til Tibet og såg fram til å sjå fedrelandet sitt for fyrste gong. Ein gong vi var ute og gjekk tur i skogen i utkanten av McLeod Ganj, spurte eg han om han trudde at marsjen kom til å bli ikkje-valdeleg. Han såg på meg og sa bestemt: ”Marsjen må vere ikkje-valdeleg!” I og med at eg hadde forstått at ulike personar la ulik tyding i omgrepa vald og ikkje-vald, spurte eg Tashi om han trudde det kom til å bli sveltestreik eller at nokon kom til å tenne på seg sjølv under marsjen. Tashi vart alvorleg og tenkte lenge før han svarte meg:

”Det er godt mogleg at slike ting kjem til å skje. Om indisk politi kjem til å stoppe oss i Delhi, så kjem vi til å sette oss ned på bakken og sveltestreike. Det kan også vere at nokon kjem til å tenne på seg sjølv. Eg ville ikkje ha gjort noko slikt. I det minste er det det eg seier no, men kven veit korleis eg ville reagert om ein slik situasjon skulle oppstå? Ein kan bli sint og miste kontrollen over kjenslene sine, ein kan miste den mentale kontrollen. Kanskje det kan skje med meg? Men slike ting er ikkje vald. Vald er når du skadar andre folk eller andre folk sin eigedom.”

Eg opplevde det Tashi fortalte om synet hans på kva som potensielt kunne skje under marsjen til Tibet og synet hans på valdsomgrepet som eit særstærleg svar. Sidan vi gjekk tur i skogen var det ingen som hørte kva vi snakka om. Tashi uttrykte ofte at han helst ville snakke med meg på stader der folk ikkje kunne overhøyre samtalen. Han verka bekymra for at folk skulle få vite kva han meinte om tema som ofte ikkje vert snakka høgt om i det tibetanske lokalsamfunnet. Som samtalen med Tashi viser, har Tashi ei heilt anna forståing av valdsomgrepet enn Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa. På mange måtar er Tashi si forståing av omgrepet vald veldig lik common sense-definisjonen. Han inkluderer ikkje sjølvskading i forståinga si av omgrepet vald. Men sjølv om Tashi her uttrykte klart og tydeleg kva han la i valdsomgrepet, er det ikkje sikkert at han har eit medvite forhold til dette alltid. Forståingar av ulike omgrep kan endre seg over tid og i ulike situasjonar.

I tillegg til marsjen til Tibet, har Tibetan Youth Congress delteke i mange ulike aktivitetar som får fram dei divergerande haldningane til omgrepet vald i det tibetanske lokalsamfunnet. Sveltestreik-kampanjen i 1998 er eit slikt døme. Målet for denne kampanjen var mellom anna å få FN til å diskutere Tibet i generalforsamlinga og at FN skulle utnemne ein rapportør til å undersøke menneskerettsbrot i Tibet (Ardley 2002:47). Dalai Lama bestemte seg for å vitje dei sveltestreikane TYC-medlemmene. Under dette besøket uttrykte Dalai Lama at "hungerstrike till death" er ei form for vald (Ardley 2002:48). Ved å karakterisere sjølvskading som vald er det tydeleg at Dalai Lama har eit heilt anna syn på omgrepet vald enn unge tibetanarar som Tashi. Ifylgje Dalai Lama er det ikkje berre skading av andre som bør reknast som vald, men også skading av seg sjølv. Medlemmene i TYC uttrykte den gongen sterk usemje med dette synet. Under eit intervju med Tibetan Review sa den dåverande presidenten i TYC, Tseten Norbu:

Det finnst ulike syn på faste som vald og dette skiljet vil eksistere uansett om eg seier at faste er valdeleg eller ikkje. Då Gandhi fylgde denne vegen oppfatta folk det som ikkje-valdeleg. Korleis kan det vere at ei handling som var fredfull og ikkje-valdeleg då Gandhi gjorde det brått vert oppfatta som valdeleg når TYC gjer det same? Vi føler at sveltestreiken er fullstendig ikkje-valdeleg. Når alt kjem til alt så følgjer vi Gandhi sine fotspor.

(Ardley 2002:56)

Tibetan Youth Congress følte tydeleg at dei handla i tråd med Gandhi, men ein viktig skilnad er at Gandhi var ein kjend person og eit nasjonalt ikon. Mange var redde for at han skulle døye og dette gjorde nok sitt til at sveltestreiken til Gandhi fekk andre implikasjonar enn sveltestreiken til TYC. Også i 2007 utførte TYC "hunger strike till death". Dalai Lama gjekk då ut med ei offentlege kunngjering der han uttrykte sterk ambivalens til TYC sine handlingar (www.phayul.com). Som Dalai Lama sitt syn på sveltestreikane viser, forstår Dalai Lama sjølvskading som vald. Ifylgje professor i buddhistiske studiar, Brian Peter Harvey, stammar det buddhistiske synet på vald frå tre ulike buddhistiske kjelder. For det fyrste har det bakgrunn i det fyrste bodet som seier at alle har ei forplikting til å unngå medviten skading eller dreping av levande vesen. For det andre botnar det i vektlegginga av eigenskapane godheit og medkjensle. For det tredje kjem det frå idealet om rett levebrød som er ein del av den åttedelte vegen til nirvana (Harvey 2000:249). Spesielt det fyrste punktet kan seie noko om Dalai Lama sitt syn på vald. Sett ut frå utsegna hans om sjølvskading som vald, kan det

verke som at han inkluderer medviten skading av seg sjølv i valdsdefinisjonen sin. Her er det samstundes verdt å merke seg at dette berre er ei av mange tolkingar av vald i buddhismen. Under Vietnam-krigen på 1960-talet brukte buddhistane faste som eit verkemiddel og dei såg ikkje på det som vald (Ardley 2002:60). Heller ikkje sjølvpåtenninga som vietnamesiske buddhistmunkar utførte i protest mot Diem-regimet, vart sett på som vald (Ardley 2002:52).

Buddhistisk moral i dagleglivet

Til no i dette kapittelet har eg tatt for meg ulike syn på vald og ikkje-vald i det politiske liv. For å få ei meir heilskapleg tilnærming til vald og ikkje-vald, vil eg no gå over til korleis dette får innverknad i dagleglivet. Som eg nemnde tidlegare, er den tibetanske buddhistiske forståinga av ikkje-vald i dag mellom anna basert på at ein skal unngå medviten skading eller dreping av levande vesen. Eit interessant spørsmål i denne samanhengen er korleis Dalai Lama og den tibetanske lokalbefolkninga forhold seg til vegetarisme.

Ifylgje Dalai Lama si heimeside, er Dalai Lama vegetarianar når han er i McLeod Ganj, men ikkje nødvendigvis vegetarianar når han er ute og reiser (www.dalailama.com/page.52.htm). Dalai Lama har uttalt at eit vegetarisk kosthald ikkje er obligatorisk for buddhistar, sidan Buddha si lære er fleksibel når det gjeld dette temaet, men at det er sterkt anbefalt (www.kmspks.org/articles/vege.htm). Tradisjonelt sett har tibetanarar ikkje vore vegetarianarar. Dette skuldast mest sannsynleg det harde klimaet på det tibetanske plataået som gjer det vanskeleg å dyrke frukt og grønsaker. Det tradisjonelle kosthaldet i Tibet bestod hovudsakleg av bygg og yakkjøt. Dette kosthaldet ser ut til å halde fram, også i eksil. I ein samtale med Pema oppdaga eg at tibetanarane si kjøtsparing ofte fører til konflikt med den indiske lokalbefolkninga som hovudsakleg er hinduar og vegetarianarar. "Mange indiarar forventar at vi skal vere vegetarianarar sidan vi er buddhistar. Men vi spis ofte meir kjøt enn det dei gjer," sa Pema. Også Sandra Penny-Dimri opplevde ei hending der tibetanarane si kjøteting førte til problem. Ho var vitne til ein krangel mellom unge vegetariske hinduar og tibetanske munkar om temaet kjøteting. Hinduane fordømte dei tibetanske munkane si kjøteting som urein og uspirituell (Penny-Dimri 1994:282). Med andre ord inkluderer ikkje tibetanarane dyr i forbodet mot dreping av levande vesen. Det tradisjonelle kosthaldet frå Tibet ser ut til å halde fram i India, sjølv om det er god tilgang på vegetarisk mat.

Sjølv om både Dalai Lama og dei unge tibetanarane si forståing av vald inneberer at ein ikkje bør skade andre menneske, tyder ikkje dette at det ikkje foregår fysisk skading av

andre menneske i McLeod Ganj. I ulike samanhengar høyrte eg om tilfelle der kvinner vart slått av mannen sin. Eg fekk ikkje høyre desse historiene frå kvinnene sjølv, men mellom anna frå naboar som hadde overhøyrte høglydt krangling og slåing i naboileigheita. Ho eg snakka med om dette, visste at mishandlinga hadde gått føre seg i fleire år. Ho håpte at kvinna snart ville skilje seg, men frykta at dette ikkje kom til å skje sidan skilsmisse ikkje er særleg akseptert blant tibetanarar.

Det finnast også fleire døme på at buddhistiske prinsipp ikkje etterlevast i den tibetanske diasporaen. Eit av dei er dei relativt utbreidde slåstkampane som gjekk føre seg på den eine utestaden i byen. Eg opplevde ikkje sjølv slåstkampar der, men høyrte ofte historier frå slåstkampar mellom unge tibetanske menn. Gjennom å trekkje fram kjøteting, slåssing og konemishandling i det tibetanske eksilsamfunnet, har eg vist at dette ikkje er eit samfunn der ingen levande vesen vert skada eller drepne. Det tibetanske eksilsamfunnet har mange av dei same utfordringane som andre samfunn. Når det gjeld vektlegginga av ikkje-vald kan det kanskje sjå ut til at mange er mest opptatt av det innanfor den politiske kampen. Ein grunn til dette er kanskje at det politiske rommet, i motsetnad til det private, er synleg og ein del av den offentlege sfæren. I tillegg er det der tibetanarane sitt image vert representert internasjonalt.

Shangri-La

I tillegg til daglege praksisar og ulike syn på omgrepet vald og ikkje-vald i den tibetanske diasporaen, er det fruktbart å inkludere to eksterne einingar; den vestlege Shangri-La-diskursen og kinesisk media. Etter mi meining kan dette vere nyttig for å få eit heilskapleg bilete av kven dei unge politisk aktive tibetanarane må forholde seg til når det gjeld deira syn på omgrepet vald.

Det har i lang tid vorte knytt romantiserte førestillingar til Tibet og tibetanarar. Mykje av denne romantiseringa og stereotypiseringa heng saman med omgrepet Shangri-La. Eg vil ikkje gå inn på alle aspekt ved denne myten, men heller kort ta tak i nokon av dei sentrale bøkene som har gitt opphav til myten. I tillegg vil eg ta for meg ulike teoretikarar sine meiningar om kva konsekvensar dette har for eksiltibetanarar i dag. Opphavleg var Shangri-La namnet på dalen i James Hilton si novelle *Lost Horizon* frå 1933. Historia handlar om fire britiske menn som kjem til ein dal og oppdagar ein løyndom: ei moglegheit til å leve ekstremt lenge som følgje av ein roleg og fredfull livsstil (Hilton 1933). Dalen er full av gull og mennene som kjem dit vert overvelda av grådighet. Etterkvart som dei får erfare kreftene i

dalen endrar dei tankesett og slår seg ned for godt. Boka tek for seg kontrasten mellom innbyggjarane i dalen som har via livet sitt til å bevare ein menneskeleg visdom, og den moderne verda utanfor som nærmar seg sjølvøydelegging med stor fart. Sjølv om namnet Shangri-La kom frå novella til Hilton, har mykje av debatten rundt omgrepet Shangri-La bakgrunn frå australiaren Peter Bishop si bok *The myth of Shangri-La* frå 1989. I denne boka skriv Bishop om myten slik den har blitt uttrykt i reiseskildringar frå Tibet skrive av oppdagarar og reisande frå Vesten. Gjennom arketypepsykologi, humanistisk geografi og fransk dekonstruktivisme utforskar Bishop Tibet si "indre mening" for vestlege samfunn. I boka kartlegg han også prosessen frå Tibet som ein geografisk stad til eit stadlaust utopia (Bishop 1989:vii-ix).

Fleire teoretikarar har sett på kva konsekvensar Shangri-La-myten har på tibetanarar i dag. Donald Lopez argumenterer for at tibetanarar er fangar av Shangri-La og at dei har eit bilete av seg sjølv som medlemmer av eit religiøst, fredeleg, eksotisk og idyllisk samfunn. Lopez skriv: "Det som skil Tibet frå Palestina, Rwanda, Burma, Nord-Irland, Aust-Timor eller Bosnia er bilete av tibetanarane som glade, fredfulle menneske som har via livet sitt til buddhistisk praksis og som kjem frå eit avsidesliggende opplyst land styrt av ein gudekonge" (Lopez 1998:11, *mi omsetjing*). Lopez meiner dette er ei fengslende historie, men at den vedvarande idealiseringa av tibetansk historie og religion skadar den tibetanske kampen for sjølvstende (1998:11).

Dibyesh Anand meiner i motsetnad til Lopez at det er fruktbart å sjå på denne Shangri-La-myten i eit anna lys. Han legg vekt på måten tibetanarar har brukt det eksotiserte biletet til eigne politiske formål. I staden for å sjå på tibetanarar som offer bør ein ifylgje Anand gje til kjenne at tibetanarane har vore aktive i skapinga og presentasjonen av sin eigen identitet (Anand 2000:280). Vidare skriv Anand at tibetanarane ikkje berre har tatt til seg moderne teknologi (som til dømes internett) for å få fram saka si. Dei har også presentert sin eigen kultur i tråd med universalistiske diskursar som miljøvern, verdsfred og ikkje-vald. Anand meiner at slike representasjonar både er ein del av New Age-orientalismen⁷², protestrørsler og av transnasjonale sosiale rørsler (Anand 2000:280). Men sjølv om Anand ser tibetanane si

⁷² Omgrepet New Age-orientalisme i ein tibetansk kontekst kjem frå tibetologen Donald Lopez (Lopez 1994). På same måte som den klassiske orientalismen, er spelet mellom motsetnader sentralt. I New Age-orientalismen vert Tibet framstilt som Shangri-La. Ein annan sentral del av New Age-orientalismen er at tibetanarane vert framstilt som passive i sin eigen kamp for sjølvstende og overleving. Vestlege redningsmenn og kvinner er dermed heltane i den tibetanske kampen. New Age-Orientalismen finnast både i akademia og i amerikanske filmar om Tibet (til dømes *Sju år i Tibet* og *Kundun*)

moglegheit for handlingskraft i denne myten, meiner han samstundes at nesten all vestleg støtte til den tibetanske saka er basert på ein spesifikk representasjon av tibetanarane som eit ibuande spirituelt og fredleg folk og at dette avgrensar alternativa til dei tibetanarane som er desillusjonert av Dalai Lama sin fasthalding ved ikkje-valdsfilosofien (Anand 2000:281). Her er det viktig å påpeike at Anand meiner at eksiltibetanarar som ynskjer sjølvstende, også i aukande grad er valdelege og militante. Som eg har argumentert for tidlegare i dette kapitlet, er ei sidestilling mellom synet på Tibet si framtid og synet på vald, ei forenkling av forholda. Sitatet frå Anand kan likevel seie noko avgjerande om at Shangri-La-myten avgrensar alternativa til dei unge politisk aktive eksiltibetanarane som forstår valdsomgrepet på ein annan måte enn Dalai Lama.

Under ein lengre samtale med fleire av informantane mine, kom det fram at mange av dei følte presset frå vestlege folk om å oppføre seg i tråd med myten. Pema opplevde dei høge forventningane til tider som ei bår: "Mange utlendingar har eit veldig positivt syn på tibetanarar som veldig gode menneske, men problemet er om det skjer noko negativt i det tibetanske samfunnet, så vert dei [utlendingane] så sjokkert. Ulempa er at vi kan miste støtte om vi ikkje passar inn i bilete dei har av oss." For å forstå omfanget av Pema si bekymring kan det vere fruktbart å minne om kven som bur og ferdast i McLeod Ganj. Når Pema går i gatene i McLeod Ganj på ein kva som helst slags dag er det særst sannsynleg at ho går forbi amerikanarar, tyskarar, franskmenn, australiarar og koreanarar. Utlendingane som Pema snakkar om er med andre ord ikkje berre personar i andre delar av verda, men personar ho møter kvar dag i lokalsamfunnet sitt.

Bekymringa for at tibetanarane kan miste støtte om dei ikkje oppfører seg i tråd med stereotypien, var også tydeleg under feltarbeidet mitt. I slutten av mars hang det ein lapp i Tsuglakhang, signert av Julie frå Australia. Lappen hadde tydeleg blitt skriva i respons til opptøyane i Tibet og beskjeden var mynta på tibetanarar verda over, inkludert i India. "Ver vennleg å forstå at Tibet si ikkje-valdelege haldning er det som har gitt Dykk den internasjonale støtta. Valden som nyleg har hendt, truar med å svekke den internasjonale støtta og har gitt næring til kinesisk propaganda." Litt lenger nede skriv Julie: "Tibetanarar MÅ IKKJE vere valdelege i det heile, MÅ IKKJE, om dette ikkje skjer vil 60 år med hovudsakleg ikkje-valdeleg kamp vere bortkasta." Her er det viktig å påpeike at det føregjekk steinkasting og øydelegging av andre sin eigedom under demonstrasjonane i Tibet i mars 2008. Å oppmode om at tibetanarar ikkje burde halde fram med dette er kanskje forståeleg. Det som gjer situasjonen spesiell, er at det heng lappar i det offentlege rom i McLeod Ganj som oppmodar *alle tibetanarar* til å vere ikkje-valdelege *til ei kvar tid*. Om dette ikkje skjer

kan tibetanarane risikere å miste støtte for saka si.⁷³ Med ei så sterk forventning om at ingen bør ty til vald, kan det kanskje tenkjast at mange føler eit ansvar for at ingen tibetanarar gjer noko valdeleg. Mitt inntrykk basert på det folk fortalte til meg, var at folk følte ei kollektiv forventning om at alle tibetanarar burde vere ikkje-valdelege, og at denne forventninga hadde sitt opphav i myten om Tibet som Shangri-La (og tibetanarar som ein del av denne).

TYC, ein terroristorganisasjon?

I tillegg til Shangri-La-myten, finnast det ei annan ekstern eining som har innverknad på korleis dei unge politisk aktive eksiltibetanarane vert oppfatta, nemleg kinesiske media. Gjennom mange år har kinesiske statsmedia karakterisert medlemmer av tibetanske eksil-NGOar som valdelege terroristar. I mai 2008 publiserte Xinhua⁷⁴ ein artikkel om Tibetan Youth Congress. I denne artikkelen kunne ein lese at TYC aktivt har engasjert seg i øving av militære troppar i India. Tibet-forskaren Liu Hongji kunne også fortelje av TYC har søkt gjensidig støtte i internasjonale terroristorganisasjonar som Al-Qaida og grupper i Xinjiang⁷⁵. Hongji skriv at TYC i 2008 organiserte opplæring i dynamitteknikkar og andre metodar for å utføre valdelege terroristaktivitetar (<http://news.xinhuanet.com/>).

Etter å ha utført feltarbeid blant TYC-medlemmer, tyder alt på at Xinhua sine påstandar er usanne. Medlemmene i TYC tok del i demonstrasjonar der dei ropa slagord. Dei var med på lysmarsjar og tok del i marsjen til Tibet. Der var ingen våpenlager i McLeod Ganj og TYC-medlemmene deltok ikkje i noko form for militæraktivitetar. Likevel registrerte eg at TYC-medlemmene til stadigheit måtte svare på nyheitsutspel frå Xinhua. Eg spurte informantane mine i TYC om deira reaksjon på desse artiklane. Chodup fortalde:

”TYC vart etablert i 1970. Vi har [i løpet av desse åra] demonstrert utanfor kinesiske ambassadar. Nokre gonger har vi prøvd å kome oss inn. Men når vi gjer slike ting prøvar vi ikkje ein gong å øydelegge blomsterpottene deira. Om vi hadde vore ei terroristgruppe så ville vi ha drepe eller skada dei som jobba der eller øydelagt

⁷³ Det kom ikkje klart fram gjennom beskjeden kva slags valdsforståing det var snakk om, men mi oppfatning er at Julia forstod vald i tråd med common sense-forståinga.

⁷⁴ Xinhua er kinesiske myndigheiter sitt offisielle nyheitsorgan.

⁷⁵ East Turkestan Islamic Movement (ETIM) er ei gruppe basert i Xinjiang som vart plassert på den amerikanske regjeringa si liste over terrororganisasjonar i 2002. ETIM er no tatt av lista igjen.

eigedommen deira, men vi har aldri gjort slike ting. Det vil seie at vi er ei totalt ikkje-valdeleg rørsle.”⁷⁶

Under samtalane med fleire TYC-medlemmer under feltarbeidet, verka det som om mange av dei hadde ei avslappa haldning til skuldingane om terroristaktivitet. Tenzin følte seg sikker på at folk utanfor Kina kjende til TYC sine aktivitetar, for då eg spurte om reaksjonen hans på Xinhua sine nyhendeutspel, sa han:

”Eg føler ingenting. For vi er ingen terroristorganisasjon. På same tid synest eg synd på dei kinesiske avislesarane som har vakse opp med eit slikt propagandamaskineri. Det er vanskeleg for oss å komme i kontakt med folk som les Xinhua News. Så eg synest synd på dei. Eg har ingen vonde kjensler overfor Xinhua, for verda kjenner sanninga.”

Ut frå det Tenzin fortalde meg verka det ikkje som om han lot seg påverke av at kinesiske myndigheiter har stempla han og dei andre medlemmene av TYC som terroristar. Men sjølv om TYC-medlemmene verka ganske avslappa i forhold til kva konsekvensar Xinhua sine nyhendeartiklar hadde for dei, vil eg likevel argumentere for at stemplinga av TYC som ein terroristorganisasjon har hatt innverknad. Etter mi meining kan Xinhua sine artiklar ha hatt innverknad på vestlege personar sitt syn på tibetanarar i eksil og på forventningane til TYC i det tibetanske eksilsamfunnet. Bakgrunnen for ein slik argumentasjon er at Tibetan Youth Congress i januar 2009 gav ut heftet *The Response to Communist Party of China's Allegations*. I dette heftet avviser dei påstandane om at TYC er ein terroristorganisasjon. Dei tek for seg alle påstandane som har kome fram og tilbakeviser dei med informasjon om kva som eigentleg skjedde på den datoen der Xinhua skriv at TYC hadde eit møte der dei vedtok ein resolusjon om å snike seg inn i Kina og utføre geriljakrig. Etter mi meining kan publiseringa av dette heftet tyde på at TYC følte at dei ikkje berre kunne avfeie påstandane og halde fram aktivistarbeidet sitt som før. Om TYC har fått oppmodingar frå eksilregjeringa om å publisere ein tekst der dei slår fast at dei ikkje er ein terroristorganisasjon er uvisst, men det kan tenkjast at TYC har følt ei forventning i lokalsamfunnet om at dei klart og tydeleg bør seie frå at dei ikkje ynskjer å kjempe for eit fritt Tibet ved bruk av våpen.

⁷⁶ Etter mi meining ligg Chodup si forståing av ikkje-valdsomgrepet nær til commonsense-forståinga.

Einigheit og usemje

Som dette kapitlet har vist, finnast det ulike forståingar av omgrepet vald i den tibetanske diasporaen. På same måte som at dei ulike uttrykksformene i kapittel fem kan få fram ulike syn i den tibetanske diasporaen, kan aktivitetar som demonstrasjonar og sveltestreik også få tydelegare fram skiljelinjer i synet på omgrepet vald. Det kan tenkjast at det i rolegare periodar er ei tilsynelatande semje i lokalbefolkninga fordi det ikkje blir diskutert kva ulike menneske legg i ulike omgrep. Dei omgrepsmessige vagheitene kan kanskje føre til at folk trur at dei har det same synet, sjølv om dei eigentleg ikkje har det. Eit anna sentralt element er om folk har eit medvite og avklart syn på kva dei legg i eit omgrep. Folk kan ha ein posisjon i ein samanheng og ein annan i ein annan samanheng. Sjølv om Tashi uttalte klart og tydeleg kva han la i omgrepet vald då vi gjekk på tur i skogen, er det ikkje sikkert at dette var tydeleg for han i alle samanhengar. Her kan det igjen vere fruktbart å trekkje fram det overordna rammeverket for avhandlinga, nemleg spenninga mellom sentripetale og sentrifugale krefter i det tibetanske lokalsamfunnet. På overflata og i periodar der situasjonen er relativt stabil, er det hovudsakleg dei sentripetale kreftene som utspelar seg. Det er snakk om ei skinneinigheit som er basert på ukklarheiter. I meir urolege periodar som til dømes våren 2008, og særskilt under krisesituasjonen i mars, kjem dei sentrifugale kreftene tydelegare fram. Ulike syn på omgrepet vald vert tydeleggjort på grunn av den politiske aktiviteten. Personar som i utgangspunktet trudde dei var samde, er det ikkje likevel.

Konkluderande merknader

I dette kapitlet har eg vist nødvendigheita av å definere kva ulike personar legg i omgrepet vald. Gjennom ulike syn på marsjen til Tibet og sveltestreikkampanjar har eg argumentert for at mange av dei unge eksiltibetanarane blir like mykje inspirert av Mahatma Gandhi som av Dalai Lama når dei vel kva slags metodar dei ynskjer å bruke i kampen for Tibet. Eg har også vist at Dalai Lama, eksilregjeringa og dei unge politisk aktive eksiltibetanarane har ulike forståingar av omgrepet vald. I slutten av kapitlet tok eg for meg kva konsekvensar vestlege folk si romantisering av tibetanarar samt kinesiske myndigheiter si stempling av Tibetan Youth Congress som ein terroristorganisasjon har for dei unge eksiltibetanarane. Her argumenterte eg for at Shangri-La-myten til ei viss grad har innverknad på dagleglivet til

eksiltibetancarane og at forventningane om einskap i eksil også handlar om korleis den tibetanske diasporaen ynskjer å framstå for folk utanfrå.

7

Mellom einskap og ulikskap

I denne avhandlinga har eg på ulike måtar vist korleis dei unge eksiltibetanarane handlar i spenninga mellom sentripetale og sentrifugale krefter. På den eine sida ser dei på dei samlande kreftene som ein avgjerande del av sin eigen kvardag. Dei vil ikkje avfeie verken Dalai Lama, buddhismen eller det tibetanske fellesskapet i eksil. Det gjev dei ein tryggleik som dei ikkje vil vere forutan. Som avhandlinga har vist, kan Dalai Lama sjåast på som den viktigaste samlande faktoren i det tibetanske eksilsamfunnet. I tillegg har buddhismen ein sentral plass i kvardagen, spesielt gjennom aktivitetane i Tsuglakhang. Dei kollektive erfaringane ved å vere i eksil og kjensla av å eigentleg ikkje høyre til i India utgjer eit tydeleg skilje mellom tibetanarar og indarar og er også med på å styrke samhaldet mellom eksiltibetanarane. Erfaringane mine frå feltarbeidet i McLeod Ganj, tyder på at både dei som er fødde i India og dei som er fødde i Tibet i større eller mindre grad føler seg som gjester i India. Som eg skreiv i kapittel tre, reflekterer vektlegginga av einskap i eksil den ortodokse diskursen som eksilregjeringa utøvar. Dei glattar over skilnader som faktisk finnast i det tibetanske lokalsamfunnet og forsøker i størst mogeleg grad å få alle medlemmene i den tibetanske eksilbefolkninga til å støtte opp om einskapsdiskursen. Som Diehl skriv, vert skilnader bagatellisert og til og med sett på som beklagelege i det tibetanske flyktningsamfunnet (Diehl 2002:18). Men sjølv om universet av moglege diskursar ser ut til å vere avgrensa, har denne avhandlinga synleggjort heterodoksien i det tibetanske lokalsamfunnet. Dei unge politisk aktive eksiltibetanarane er opptatt av at dei har andre meiningar enn Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa. Det er tydeleg at det å vere tibetanar tyder ulike ting for ulike menneske.

På same vis som Michail Bakhtin, brukar eg ikkje sentripetale og sentrifugale krefter som ein binær opposisjon. Eg forstår dei heller som ulike krefter som jobbar i samspel med kvarandre. Eit hovudargument i denne avhandlinga er at det tibetanske eksilsamfunnet ikkje

er eit homogent samfunn. Medlemmene av den tibetanske diasporaen har ulike meiningar om Tibet si framtid og kva som bør gjerast i kampen for Tibet. Samstundes er det viktig å påpeike at det ikkje er snakk om ei djup splitting i det tibetanske lokalsamfunnet. Etter mi meining er det ikkje snakk om ei "tikkande bombe". Eg støttar meg til Åsa Tiljander Dahlström som skriv at diasporasituasjonen i seg sjølv skapar konflikthar fordi einskap er forventet eller forestilt, både innad i gruppa og frå andre. På same vis som Dahlström erfarte på sitt feltarbeid blant tibetanarar i India, er mi erfaring at grupper og individ som ikkje kjende seg sjølv igjen i denne einskapen av ulike grunnar, skapte (eller vart anklaga for å skape) konflikthar i diasporaen (Dahlström 2001:7).

Dei divergerande haldningane er også tydelege i den politiske kampen. Som Dreyfus skriv, er den tibetanske nasjonalismen ikkje ein einskapleg diskurs, men eit felt der motstridande visjonar konkurrerer om tibetanarane sin lojalitet. Desse konkurrerende visjonane lever side om side i eit samfunn der folk lever saman utan nødvendigvis å vere einige om definisjonen for det felles prosjektet (Dreyfus 2002:52). Ein av informantane mine samanlikna dei konkurrerende visjonane for Tibet si framtid med to parallelle toglinjer. "Dei er ulike, men begge endar ved same målet," sa han.

Som eg har vist i denne avhandlinga, kom dei motstridande syna i den politiske kampen fram i McLeod Ganj i mars 2008. Dei ulike syna på kva slags uttrykksformer tibetanarane burde bruke, viste tydeleg spenningane mellom dei sentrifugale og dei sentripetale kreftene i det tibetanske eksilsamfunnet. På den eine sida tydeleggjorde dei ulike syna på demonstrasjonane og marsjen til Tibet skilnadene mellom ulike menneske i den tibetanske diasporaen. På den andre sida samla personar frå ulike sjikt og grupperingar i det tibetanske lokalsamfunnet seg om ei sterk sentripetal kraft, nemleg lysmarsjen.

Avhandlinga har særskilt hatt utgangspunkt i tre forskingsfelt som er avgjerande for studiet av unge politisk aktive eksiltibetanarar. Etnisitet er eit av desse og eg har spesielt diskutert dette forskingsfeltet med fokus på dei intra-etniske relasjonane. Spørsmålet eg har problematisert, er korleis vektlegginga av skilnader mellom India-tibetanarar og Tibet-tibetanarar går føre seg på trass av ynskje om einskap i eksil. Gjennom eit fokus på fire informantar, (to som vart fødd i Tibet og to som vart fødd i India,) har eg sett på korleis faktorar som utsjånad, oppførsel, interesser, språk og kjensler for Tibet har blitt gjort relevante i skiljet mellom India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane. Ei avgjerande innsikt med omsyn til denne tematikken er at identitetskonstruksjonen til både India-tibetanarane og Tibet-tibetanarane ofte går føre seg i relasjon til anten India eller Kina. Skiljelinja dei sett opp mellom ulike medlemmer i det tibetanske eksilsamfunnet har ofte samanheng med grensene

mellom tibetanarar og indarar og mellom tibetanarar og kinesarar. Det går med andre ord føre seg ein symbolsk konkurranse om kva som er ”autentisk” tibetansk. For Tibet-tibetanarane er det autentiske knytt til dei kroppsleggjorte erfaringane frå heimlandet, medan det autentiske for India-tibetanarane er knytt til kunnskapen dei har fått om Tibet og den tibetanske saka i eksil. Den intra-etniske differensieringa viser at tibetansk nasjonalidentitet er eit produkt av konstant forhandling og reforhandling mellom ulike relaterte diskursive og materielle faktorar (Anand 2000:284).

Forskingfeltet religiøs nasjonalisme er også viktig for denne avhandlinga. Med omsyn til dette har eg særleg vist at eksiltibetanarane sin kamp er sterkt influert av buddhistiske nøkkelverdiar, men at dette ikkje fører til ei avvising av den sekulære nasjonalismen. For at tibetanarane skal kunne stå opp mot sin mektige motpart, Kina, har tibetanarane søkt mest mogleg støtte frå alle kantar, også frå sekulært hald. Som avhandlinga har vist, fungerer inkorporeringa av buddhismen i kampen for eit fritt Tibet på ein anna måte enn det ofte er tilfelle innan politisk islam og politisk hinduisme.

Forskingfeltet diaspora har også vore viktig for denne avhandlinga. Som eg skreiv i kapittel ein, ser tibetanarane ut til å fylle alle Safran sine seks kriterium for at ei gruppe kan kallast ein diaspora. Det einaste punktet som opnar for ambivalens, er spørsmålet om å vende ”heim”. I kapittel ein skreiv eg også at Floya Anthias sitt syn på diasporagrupper er nyttig for den tibetanske diasporaen, nemleg at diasporagrupper ikkje er naturlege og uproblematiske ”organiske” samfunn av menneske utan deling eller ulikskap som arbeider for dei same politiske prosjekta (Anthias 1998:563). Gjennom tema som etnisitet og politisk aktivisme, har eg vist korleis slike ulikskapar utspelar seg i den tibetanske diasporaen i McLeod Ganj.

Ulike syn på omgrepet vald har også vore eit sentralt fokus i avhandlinga. I kapittel seks problematiserte eg ulike haldningar til omgrepet vald og kva konsekvensar dette har for framstillingar av dei unge tibetanarane, spesielt dei som er medlemmer av Tibetan Youth Congress. Eg argumenterte for at omgrepet vald må problematiserast om ein skal kunne forstå kva slags aktivitetar dei unge politisk aktive tibetanarane er tilhengarar av. For å få fram dei divergerande haldningane til omgrepet vald i den tibetanske diasporaen gjekk eg nærare inn på ulike meiningar som kom fram i samband med marsjen til Tibet samt ulike sveltestreik-kampanjar. Eg argumenterte også for at vestlege folk si romantisering av tibetanarar og kinesiske myndigheiter si stempling av Tibetan Youth Congress som ein terroristorganisasjon har innverknad på dei unge eksiltibetanarane sin kvardag.

Eit viktig oppsummerande poeng i denne samanhengen er at dei ulike skiljelinjene som eg har diskutert i denne avhandlinga, ikkje nødvendigvis ser ut til å henge saman. Dei

sentrifugale kreftene inkluderer fleire ulike former for skiljelinjer som ofte går på tvers av kvarandre. For sjølv om skiljelinjene i kapittel fem (om ulike syn på lysmarsjen, demonstrasjonane og marsjen til Tibet,) i stor grad heng saman med skiljelinjene i kapittel seks (om ulike forståingar av omgrepet vald), er det lite som tyder på at den intra-etniske skiljelinja som eg skreiv om i kapittel fire er samanfallande med skiljelinjene som kom fram i kapittel fem og seks.

Som eg skreiv i innleiingskapittelet er ikkje McLeod Ganj ein kva som helst slags by i India. Den kulturelle kompleksiteten og det internasjonale fokuset gjer at byen til ei viss grad må behandlast som eit slags spesialtilfelle. Spørsmålet om generalisering er difor vanskeleg, men eg meiner likevel at det er grunn til å tru at spenninga mellom dei sentrifugale og dei sentripetale kreftene utspelar seg på tilsvarande måtar i andre delar av den tibetanske diasporaen. Mitt inntrykk er at eit sterkt fokus på einskap er noko som gjer seg gjeldande blant tibetanarar i Sør-India så vel som i Sveits, USA og andre stader i verda der det bur mange eksiltibetanarar.

Månadene før dei olympiske leikane i Beijing i august 2008 var ei spesiell tid. Det låg forventningar om endring, om at Tibet skulle bli fritt eller få sjølvstende. Men då OL var over, hadde det ikkje skjedd så mykje positivt for tibetanarane likevel. Like etter OL byrja tibetanarane å sjå fram mot ei ny markering: markeringa av at det er 50 år sidan Dalai Lama flykta frå Tibet. Heller ikkje denne datoen førte til endring for tibetanarane. Etter å ha utført feltarbeidet mitt blant eksiltibetanarar i McLeod Ganj og vidare fylgt med på dei ulike markeringane som har funne stad etter at eg reiste derifrå, er eg ganske sikker på at eksiltibetanarar kjem til å bruke ulike jubileum og ulike hendingar som markeringar som kan drive den tibetanske kampen framover. Utan desse er det lett å miste håpet om det dei kjempar for. Det er samstundes viktig å hugse at denne avhandlinga tek utgangspunkt i kva informantane mine gav uttrykk for i 2008. Kva som kjem til å skje med Tibet-rørsla i tida framover, er vanskeleg å seie. Denne uvissa er særleg knytt til Dalai Lama sin død. Kva vil hende når det sterkaste samlande symbolet er borte? Kjem det til å bli funne ein ny reinkarnasjon? Vil Dalai Lama-linja opphøyre? Eller vil kinesiske myndigheiter ta kontroll og velje den nye Dalai Lamaen? Mange av informantane mine uttrykte usikkerheit rundt kva som kjem til å skje når His Holiness ikkje er her lenger. Mange hadde ikkje lyst til å snakke om det. Basert på erfaringane frå feltarbeidet i McLeod Ganj i 2008 er det all grunn til å tru at eksiltibetanarane går ei usikker tid i møte. Spenninga mellom dei sentripetale og dei sentrifugale kreftene kjem sannsynlegvis til å prege samfunnet også i tida framover, om mogleg på ein enda sterkare måte.

Bibliografi

- Anand, Dibyesh
2000 (Re)imagining Nationalism: Identity and Representation in the Tibetan Diaspora of South Asia". *Contemporary South Asia* 9(3): 271-287.
- Anthias, Floya
1998 Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity? *Sociology* 32(3): 557-580.
- Ardley, Jane
2002 *The Tibetan Independence Movement. Political, Religious and Gandhian Perspectives*. London: RoutledgeCurzon.
2003 Learning the art of democracy? Continuity and change in the Tibetan government-in-exile. *Contemporary South Asia* 12(3): 349-363.
- Bakhtin, Mikhail
2006 Discourse in the Novel. *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Michael Holquist (red.) 259-422. Austin: University of Texas Press.
- Barnett, Robert
2001 Violated Specialness. Western Political Representations of Tibet. *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, & Fantasies*. 269-316. Dodin, Thierry & R  ther Heinz (red.) Boston: Wisdom Publications.
- Barth, Fredrik
1969 Introduction. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Fredrik Barth (red.) 9-38. Oslo: Universitetsforlaget.
- Billig, Michael
1995 *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Bishop, Peter
1989 *The myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre
1977 Chapter 4. Structures, habitus, power: Basis for a theory of symbolic power. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brettell, Caroline
2003 *Anthropology and Migration. Essays on Transnationalism, Ethncity, and Identity*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Brysk, Alison
1996 Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights *Latin American Perspectives* 23(2): 38-57.
- Clifford, James
1994 Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3): 302-338.

Bibliografi

Cohen, Ronald

1978 Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 7: 379-403.

Connerton, Paul

1989 *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cozort, Daniel

1995 Cutting the Roots of Virtue: Tsongkhapa on the Results of Anger. *Journal of Buddhist Ethics* 2:83-104.

Chodron, Thubten

1990 *Open Heart, Clear Mind*. New York: Snow Lion Publications.

Dahlström, Åsa Tiljander

2001 *No peace of mind. The Tibetan Diaspora in India*. Uppsala University: Department of Cultural Anthropology and Ethnology.

Dalai Lama

1995 *The World of Tibetan Buddhism: An Overview of Its Philosophy and Practice* Omsett av Thupten Jinpa. Boston: Wisdom Publications.

1997 *Healing Anger. The Power of Patience from a Buddhist Perspective*. New Ithaca: Snow Lion Publications.

2005 *Tibet and the Tibetan People's Struggle. 10 March Statements of His Holiness the Dalai Lama (1961-2005)*. Dharamsala: Department of Information and International Relations (DIIR).

Deer, Cecile

2008 Doxa. *Pierre Bourdieu. Key Concepts*. Michael Grenfell (red.) 119-130. London: Acumen.

De Haan, Willem

2008 Violence as an Essentially Contested Concept. Body-Gendrot, Sophie, Spierenburg, Pieter (red.) *Violence in Europe. Historical and Contemporary Perspectives*, 27-40. New York: Springer.

De Voe, Dorsh Marie

2004 Tibetans in India. *Encyclopedia of diasporas: immigrant and refugee cultures around the world*. Carol R. Ember, Melvin Ember, Ian A. Skoggard (red.) 1119-1130. New York: Springer.

Diehl, Keila

2002 *Echoes from Dharamsala. Music in the life of a Tibetan Refugee Community*. California: University of California Press.

Bibliografi

Dreyfus, Georges

- 2002 Tibetan religious nationalism: Western fantasy of empowering vision. *Tibet, Self and the Tibetan Diaspora*. Christiaan Klieger (red.)
PIATS 2000: Tibetan studies: proceedings of the ninth seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000.

Dufoix, Stéphane

- 2008 *Diasporas*. Omsett av William Rodarmor. Opphavelg gitt ut på fransk som Les diasporas. California: The Regents of the University of California.

Dukes, Kimberley Christine

- 2006 *Cultural citizenship in the Tibetan exile: Movies, Media, and personal stories*. Phd. Dissertation Temple University Graduate Board.

Emerson, Robert M., Fretz I., Rachel, Shaw, Linda L.

- 1995 Kapittel 1. Fieldnotes in Ethnographic Research. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. 1-16. Chicago: The University of Chicago Press.

Eriksen, Thomas Hylland

- 2002 *Ethnicity and Nationalism*. Second Edition. London: Pluto Press.

Firth, Raymond

- 1973 *Symbols. Public and Private*. London: George Allen and Unwin Ltd.

Fjeld, Heidi

- 2005 *Commoners and nobles. Hereditary Divisions in Tibet*. Copenhagen: NIAS Press.

Froerer, Peggy

- 2006 Emphasizing 'Others': the emergence of Hindu nationalism in a central Indian tribal community. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12(1): 39-59.

Frøystad, Kathinka

- 2005 Chapter 1. Introduction. *Blended boundaries. Caste, Class and Shifting Faces of "Hinduness" in a North Indian City*. Oxford: Oxford University Press.

Galtung, Johan & Næss, Arne

- 1994 *Gandhis politiske etikk*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Gluckman, Max

- 1958 *Analysis of a social situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.

Goldstein, Melvin

- 1989 *A history of modern Tibet: 1913-1951, the demise of the Lamaist state*. California: University of California Press.

Goldstein-Kyaga, Katrin

- 1993 *The Tibetans - School for Survival of Submission. An Investigation of Ethnicity and Education*. Stockholm: HLS Förlag.

Grunfeld, Tom

1996 *The Making of Modern Tibet*. New York: M.E. Sharpe.

Hilton, James

1933 *Lost Horizon*. London: Macmillan.

Handelman, Don

2006 Kapittel 3. The extended case. Interactional Foundations and Prospective Dimensions. *The Manchester school: practice and ethnographic praxis in anthropology*. T.M.S. Evens & Don Handelman (red.)
New York: Berghahn Books.

Hannerz, Ulf

1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*.
New York: Columbia University Press.

Harvey, Brian Peter

2000 *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Heelas, Paul

1982 Kapittel 4. Anthropology, Violence and Catharsis. *Aggression and Violence*.
Peter Marsh & Anne Campbell (red.) Oxford: Basil Blackwell.

Hess, Julia M.

2003 *Stateless citizens: Culture, Nation and Identity in the Expanding Tibetan
Diaspora*. Albuquerque, N.M.: University of New Mexico.

2006 Stateless and the State: Tibetans, Citizenship and Nationalist Activism
in a Transnational World. *International Migration* 44(1):79-103.

Houston, Serin & Wright, Richard

2003 Making and remaking Tibetan Diasporic Identities.
Social & Cultural Geography. 4(2): 217-232.

Howell, Signe & Wright, Richard

1989 *Societies at Peace. Antropological Perspectives*.
London & New York: Routledge.

Jenkins, Richard

2008 *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. Andre utgåve.
New Delhi: SAGE Publications.

Juergensmeyer, Mark

1993 *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*.
Berkeley: University of California Press.

Kapferer, Bruce

1988 *Legends of the People. Myths of State. Violence, Intolerance and Political
Culture in Sri Lanka and Australia*.
Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Bibliografi

- 2005 Situations, crisis, and the anthropology of the concrete. The contribution of Max Gluckman. *Social Analysis* 49(3): 85-122.
- Klieger, Paul Christian
1989 *Accomplishing Tibetan identity: The constitution of a national consciousness*. Doktorgradsavhandling. Ann Arbor: UMI.
- Kolås, Åshild
1994 *The struggle for an independent Tibet*. Cand. Polit. Thesis. Department and Museum of Anthropology. University of Oslo.
1996 Tibetan Nationalism: The Politics of Religion. *Journal of Peace Research* 33(1): 51-66.
- Krohn-Hansen, Christian
2001 *Det vanskelige voldsbegrepet. Politisk liv i Den dominikanske republikk og andre steder*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Kårtveit, Bård Helge
2003 In the US I'm an Arab terrorist, here I'm an American punk!" En studie av palestinsk returnigrasjon og identitetshåndtering på Vestbredden. Hovedoppgave i sosialantropologi. Universitetet i Bergen.
- Longva, Anh Nga
1987 Intra-ethnic backstage and the management of self-image among the Vietnamese. Thesis for the degree Magister Artium. University of Oslo.
- Lopez, Donald S
1994 New Age Orientalism: The Case of Tibet. *Tibetan Review* 05: 16-20.
1998 *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. London & Chicago: The University of Chicago Press.
- Malkki, Liisa
1995 *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maybin, Janet
2001 Chapter 6. Language, Struggle and Voice: The Bakhtin/Volosinov Writings *Discourse theory and practice: a reader*. Margaret Wetherell, Stephanie Taylor & Simeon Yates (red.) London: Sage.
- McGranahan, Carole
2003 Kashmir and Tibet: Comparing Conflicts, States, and Solutions. *India Review* 2(3): 145-180.
2004 Truth, Fear and Lies: Exile Politics and Arrested Histories of the Tibetan Resistance. *Cultural Anthropology* (20)4: 570-600.
- McLagan, Margaret Jane
1996 *Mobilizing for Tibet: Transnational politics and diaspora culture in the post-cold war era*. Doktorgradsavhandling. New York: New York University.

Bibliografi

Merry, Sally Engle

- 1997 Legal Pluralism and Transnational Culture: The Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli Tribunal, Hawai'i, 1993 *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. Richard A. Wilson (red.) London: Pluto Press.

The Middle-Way Approach Movement

- 2008 *Statement made at the Inagural ceremony of The First Conference of the Middle-Way Approach Movement*. 15. og 16. februar 2008.

Mitchell, J. Clyde

- 2006 Case and Situation Analysis. *The Manchester School: practice and ethnographic praxis in anthropology*. T. M. S. Evens & Don Handelmann (red.) New York: Berghahn Books.

Misra, Amalendu

- 2003 A Nation in Exile: Tibetan Diaspora and the Dynamics of Long Distance Nationalism. *Asian Ethnicity* 4(2):189-206.

Munson Jr, Henry

- 1995 Omtale av Mark Juergensmeyer si bok *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. *International Journal of Middle East Studies* 27(3): 341-342.

Norbu, Dawa

- 1991 China's Dialogue With the Dalai Lama 1978-90: Prenegotiation Stage or Dead End? *Pacific Affairs* 64(3): 351-372.

Nowak, Margaret

- 1984 *Tibetan Refugees: Youth and the New Generation of Meaning*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Ortner, Sherry

- 1973 On key symbols. *American Anthropologist* 75(5): 1338-46.

Penny-Dimri, Sandra

- 1994 Conflict Amongst the Tibetans and Indians of North India: Communal Violence and Welfare Dollars. *Australian Journal of Anthropology* 5(3): 280-293.

Piltz, Åse

- 2006 *Being Tibetan. Internet and Public Identity among Tibetan Youth*. Anpere.net

Pollner, Melvin & Robert M. Emerson

- 1988 The Dynamics of Inclusion and Distance in Fieldwork Relations. Robert M. Emerson (red) *Contemporary Field Research: A Collection of Readings*. Prospect Heights, Ill: Waveland.

Powers, John

- 2004 *History as Propaganda. Tibetan Exiles versus the People's Republic of China*. Oxford: University Press.

Phuntso, Tsewang

- 2004 Kapittel 7. Government in Exile. *Exile as Challenge. The Tibetan Diaspora*. Dagmar Bernstorff & Hubertus von Welck (red.) 125-149. New Delhi: Orient Longman.

Riches, David

- 1986 The Phenomenon of Violence. *The Anthropology of Violence*. David Riches (red.) 1-27. Oxford: Basil Blackwell.

Rigzin, Tsepak

- 2003 Kapittel 13. The Tibetan Schools in the Diaspora. *Exile as Challenge. The Tibetan Diaspora*. Dagmar Bernstorff & Hubertus von Welck (red.) 266-278. New Delhi: Orient Longman.

Risseewu, Carla

- 1991 Bourdieu, Power and Resistance. Gender transformations in Sri Lanka. Kathy Davis, Monique Leijenaar and Jantine Oldersma (red.) *The Gender of Power*, 154-179. London: Sage Publications.

Rupesinghe, Kumar & Correa, Marcial Rubio

- 1994 *The Culture of Violence*. New York: United Nations University Press.

Safran, William

- 1991 Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1(1)
2005 The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective. *Israel Studies* 10(1): 36-60.

Sangay, Lobsang

- 2003 Tibet: Exile's Journey. *Journal of Democracy* 14 (3): 119-130.

Sautman, Barry & Dreyer, June Teufel

- 2006 *Contemporary Tibet: Politics, Development, and Society in a Disputed Region*. New York: M.E. Sharpe.

Scheper-Hughes, Nancy & Bourgois, Philippe

- 2002 Introduction: Making Sense of Violence. *Violence in War and Peace: An Anthology*. 1-30. Oxford: Blackwell Publishing.

Schwartz, Ronald D.

- 1994 *Circle of Protest: Political Ritual in the Tibetan Uprising*. New York: Columbia University Press.

Shakya, Tsering

- 1999 *The dragon in the land of snows. A history of modern Tibet Since 1947*. London: Pimlico.

Bibliografi

Sperling, Elliot

- 2001 "Orientalism" and Aspects of Violence in the Tibetan Tradition i *Imagining Tibet: Perceptions, projections and fantasies* Thierry Dodin, Heinz R  ther (red.) Boston: Wisdom Publications.

Stoddard, Heather

- 1994 Tibetan Publications and National Identity. *Resistance and Reform in Tibet*. Robert Barnett and Shirin Akiner (red.) 121-126. London: Hurst.

Str  m, Axel Kristian

- 1995 *The Quest for Grace. Identification and Cultural Continuity in the Tibetan Diaspora*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology no. 24
Oslo: Department and Museum of Anthropology.

Van der Veer, Peter

- 2002 Religion. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Alan Barnard & Jonathan Spencer (red.) 482-487. London: Routledge.

Van Hear, Nicholas

- 1998 *New Diasporas. The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*. London: UCL Press.

Venturino, Steven

- 1997 Chapter four: Reading Negotiations in the Tibetan Diaspora. *Constructing Tibetan culture: contemporary perspectives*. Frank J. Korom (red.)
St-Hyacinthe, Quebec: World Heritage Press.

Voice

- 2008a A Fortnight of Global Tibetan Uprising. *Tibetan Women's Association Quarterly Newsletter Voice* (3)1.
2008b 17th March, 2008; TWA Commemorates a historical date. *Tibetan Women's Association Quarterly Newsletter Voice* (3)1.
2008c March to Tibet: Rekindling the Spirit of the Tibetan People's Uprising Movement. *Tibetan Women's Association Quarterly Newsletter* (2)2.

Wangdi, Yosay

- 2003 *Echoes of an agonized nation: Transformations in Tibetan Identity in Diaspora*. Doktorgradsavhandling. University of Nevada Reno.

Wangyal, Tsering

- 1998 Sino-Tibetan Negotiations since 1959. *Resistance and Reform in Tibet*. Robert Barnett & Shirin Akiner (red.) 197-206. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Weber, Max

- 1991 *From Max Weber: Essays in Sociology*. H.H. Gerth & C.W. Mills (red.)
London: Routledge. (Fyrste utg  ve 1948)

Wilson, Richard

1997 Human Rights, Culture and Context: An introduction. *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. Richard A. Wilson (red.)
London: Pluto Press.

Yeh, Emily T.

2007 Exile meets homeland: politics, performance and authenticity in the Tibetan diaspora. *Environment and Planning D: Society and Space* (25): 648-667.

Internett

Dalai Lama og den tibetanske eksilregjeringa

The Government of Tibet in Exile

Tilgjengeleg: www.tibet.com [02.02.09]

Structure of the Tibetan Government-in-Exile

Tilgjengeleg: www.tibet.com/Govt/brief.html [02.03.09]

Nechung - The State Oracle of Tibet

Tilgjengeleg: www.tibet.com/Buddhism/nechung_hh.html. [09.04.09]

The Charter of Tibetans in Exile

Tilgjengeleg: www.tibet.com/Govt/charter.html [22.10.08]

A Guide to Little Lhasa in India

Tilgjengeleg: www.tibet.com/dasaguide.html [22.10.08]

A Routine Day of HH The Dalai Lama

Tilgjengeleg: www.dalailama.com/page.52.htm [02.04.08]

Words of Truth by the Dalai Lama

Tilgjengeleg: www.sacred-texts.com/bud/tib/trueword.htm [05.03.09]

Tashilhunpo monastery. His Holiness the 11th Panchen Lama

Tilgjengeleg: www.tashilhunpo.org/monastery/panchen11.htm [02.02.09]

Ikkje-statlege organisasjonar

Lha Charitable Trust

Tilgjengeleg: www.lhasocialwork.org [20.04.09]

International Campaign for Tibet

Tilgjengeleg: www.savetibet.org/ [14.02.09]

Raise Tibetan Flags Campaign

Tilgjengeleg: www.tibetanflags.org/about_tibetan_flag.php [14.01.09]

Students for a Free Tibet India

Tilgjengeleg: <http://sftindia.org/about-2/know-us/> [11.02.09]

Tibetan Women's Association: About us

Tilgjengeleg: www.tibetanwomen.org/about/ [12.01.09]

Tibetan Women's Association: Aims and Objectives

Tilgjengeleg: www.tibetanwomen.org/about/aims_objectives.html [12.01.09]

Tibetan Women's Association: Stitches of Tibet.

Tilgjengeleg: www.tibetanwomen.org/projects/sot/ [12.01.09]

Tibetan Youth Congress

Tilgjengeleg: www.tibetanyouthcongress.org [15.11.08]

Tibetan Youth Congress. Facts about Tibet.

Tilgjengeleg: www.tibetanyouthcongress.org/facts_about_tibet.html [12.04.09]

The Tibetan People's Uprising Movement. Background.

Tilgjengeleg: <http://tibetanuprising.org/category/background/> [24.08.08]

Solidaritetskomiteen

The Official Website for the Tibetan Solidarity Committee.

Tilgjengeleg: www.stoptibetcrisis.net [12.02.09]

The Official Website for the Tibetan Solidarity Committee.

Solidarity Committee Archives. Press release.

Tilgjengeleg: http://www.stoptibetcrisis.net/sold_archives.html [12.02.09]

Nyhende og artiklar

Brox, Trine. The Jewel in the Riots, 20.03.08

The Fourteenth Dalai Lama and Tibetan Freedom Fight.

Tilgjengeleg: www.asiaportal.info/infocusblog/?p=24 [16.11.08]

BBC. Exiles question Dalai Lama's non-violence, 18.04.08

Tilgjengeleg: http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7302661.stm [28.04.09]

CS Monitor. Young Tibetans question path of nonviolence, 01.04.08

Tilgjengeleg: www.csmonitor.com/2008/0401/p01s01-woap.html [28.04.09]

Kashag. Public Statement of the Kashag 22.03.08

Tilgjengeleg: www.tibet.net/en/index.php?id=140&articletype=flash&rmenuid=morenews
[13.02.09]

Kong Meng San Phor Kark See Monastery. Must Buddhists be vegetarian?

Tilgjengeleg: www.kmspks.org/articles/vege.htm [09.04.09]

Norbu, Jamyang 05.04.08 Don't Stop the Revolution!

Tilgjengeleg: www.tibetwrites.org/?Don-t-Stop-the-Revolution [20.11.08]

Bibliografi

Phayul. The Dalai Lama calls on Tibetans to end hunger strike: Day 31, 07.08.07

Tilgjengeleg:

www.phayul.com/news/article.aspx?article=The+Dalai+Lama+calls+on+Tibetans+to+end+hunger+strike%3A+Day+31&id=17493&c=1&t=1 [05.12.08]

Tibetan Centre for Human Rights and Democracy. Scores of Tibetans arrested for peaceful protest in Lhasa, 11.03.08, press release

Tilgjengeleg: <http://www.tchrd.org/press/2008/pr20080311.html> [24.08.08]

Fakta om Tibet. Virtual Library. Tibetan Lama

Tilgjengeleg: http://tibetanlama.com/Htmls/library/library_detail.asp?teachingfile=independent_identification.htm [19.04.09]

UNHCR Refworld. United States Committee for Refugees and Immigrants, *U.S. Committee for Refugees World Refugee Survey 2001 - India*, 20.06.01.

Tilgjengeleg: www.unhcr.org/refworld/docid/3b31e1647.html [27.04.09]

Xinhua. Photos reveal facts of Tibet riot

Tilgjengeleg: http://news.xinhuanet.com/english/2008-03/22/content_7837473.htm [03.02.09]

Xinhua. Tibetologists consider "Tibetan Youth Congress" a terrorist pro-independence spearhead 04.05.08

Tilgjengeleg: http://news.xinhuanet.com/english/2008-05/04/content_8104388.htm [14.11.09]

Xinhua. Historical records show Tibet an inalienable part of China 08.04.08

Tilgjengeleg: http://www.china.org.cn/china/Lhasa_Unrest/2008-04/08/content_14497655.htm [12.04.09]