

NATALIA BLOCH

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

BYĆ TYBETAŃCZYKIEM URODZONYM W INDIACH. POLITYKA TOŻSAMOŚCI NA UCHODŹSTWIE

Wprowadzenie

W Indiach żyje najliczniejsza tybetańska diaspora na świecie¹, zapoczątkowana przed 50 laty ucieczką z Tybetu XIV Dalajlamy, Tenzina Gyatso². Pół wieku temu Tybetańczycy myśleli, że uchodźstwo będzie stanem przejściowym, że szybko wrócą do swoich domów. Tymczasem rośnie już trzecie pokolenie Tybetańczyków urodzonych poza ojczyzną, nazywanych przeze mnie „urodzonymi uchodźcami”. Pokolenia te znają Tybet tylko ze wspomnień dziadków i rodziców, relacji turystów i historii zapisanych w szkolnych podręcznikach — z tych elementów konstruują swoją „wyobrażoną ojczyznę”. Ale mają też „drugą ojczyznę” — Indie. Tybet dla nich to sfera wyobrażeń, Indie — przeżywana codzienność, jedyna, jakiej doświadczyli.

Wydawałoby się, że Tybetańczycy i Indusi³, w sensie kulturowym, mają ze sobą wiele wspólnego. Oba kraje były sąsiadami przez setki lat, aż do zajęcia Tybetu przez Chińską Republikę Ludową w połowie XX wieku. Łączyła je długa, przeplatana handlowymi kontaktami historia, a — jak to określił sam Jawa-

¹ Według danych pochodzących z tybetańskich badań demograficznych przeprowadzonych w 1998 r., na uchodźstwie przed dziesięcioma laty żyło 122078 Tybetańczyków, z czego w samych Indiach 85147 (*Tibetan Demographic Survey...* 2000: 7), czyli blisko 70% całej diaspory tybetańskiej. Ze względu na niepokoje, które miały miejsce w Tybecie wiosną 2008 r., nie przeprowadzono zaplanowanego na ten rok kolejnego spisu, który przyniósłby bardziej aktualne dane. Szacuje się jednak, że liczba uchodźców tybetańskich i ich potomków wynosi obecnie około 150 tys., z czego w Indiach mieszka nieco ponad 105 tys. Większość uchodźców tybetańskich w Indiach żyje w tzw. osadach skupionych o charakterze rolniczym, które ja nazywam obozami. Ponadto istnieją tzw. centra rzemieślnicze, zorganizowane głównie wokół wytwórni dywanów, oraz osady rozproszone. Obecnie coraz więcej młodych Tybetańczyków osiedla się w dużych indyjskich miastach.

² Na potrzeby niniejszego artykułu rezygnuję z transliteracji nielicznych zresztą i dość popularnych imion i nazw tybetańskich, które pojawiają się w tekście. Posługuję się zatem jedynie transkrypcją, i to anglojęzyczną. Wprawdzie istnieje polski zapis fonetyczny języka tybetańskiego autorstwa S. Godzińskiego, ale większość literatury przedmiotu powstała w języku angielskim, który stał się *lingua franca* tybetologii.

³ Terminu „Indus” używam na określenie wszystkich obywateli Indii.

harlal Nehru, pierwszy premier niepodległych Indii — „poczucie więzi z ludem tybetańskim jest wynikiem praktykowanych przez wieki kontaktów religijnych i kulturowych” (*Nehru’s...* 1959: 118-119). Buddyzm, traktowany przez Tybetańczyków jako esencja ich kultury, przybył na Wyżynę Tybetańską za sprawą indyjskich nauczycieli⁴. Pismo tybetańskie zostało stworzone w VII wieku n.e. w oparciu o jeden z indyjskich alfabetów⁵. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że to, co duchowe, dotarło do Tybetu z Indii, podczas gdy to, co materialne (jedwabie brokatowe, porcelana czy makaron) — z Chin.

Gdy Dalajlama w roku 1959 — będącym cezurą wyznaczającą początek istnienia diaspory tybetańskiej — zwrócił się do rządu indyjskiego z prośbą o azyl polityczny, otrzymał zapewnienie:

Będzie nam bardzo miło użyć Panu, Pańskiej Rodzinie i Orszakowi wszelkich niezbędnych środków, które ułatwiłyby zamieszkanie w Indiach. Naród Indii, który darzy Pana najwyższym poważaniem, niewątpliwie da wyraz tradycyjnemu szacunkowi dla Pańskiej osoby. Z poważaniem, Nehru (Dalajlama 1999: 144).

Trzydniowa podróż Dalajlamy specjalnym pociągiem Kolei Indyjskich do jego pierwszej siedziby w Indiach — górskiej miejscowości Mussoorie — była triumfalną paradą z ogromnymi tłumami tłoczącymi się na drodze, blokującymi tory i wykrzykującymi pozdrowienia: *Dalai Lama zindabad!*, czyli „Niech żyje Dalajlama!” (Avedon 1997: 68-69). Gdy Nehru mówił w indyjskim parlamencie o szczęśliwym przybyciu Dalajlamy, jego członkowie wstali i wiwatowali (Craig 1999: 292).

Tymczasem z badań przeprowadzonych przeze mnie w diasporze tybetańskiej w Indiach wynika, że Tybetańczycy żyjący w Indiach nie odczuwają „duchowej więzi” z Indusami, nie odwołują się do wspólnego dziedzictwa kulturowego. Niechętnie się integrują, rzadko wchodzą z nimi w związki małżeńskie, świadomie odrzucają wiele wartości wyznawanych przez hinduistyczną większość, wolą nie przyjmować obywatelstwa Republiki Indii. Wzajemne kontakty tybetańsko-indyjskie ograniczają się do tych, które wymusza praca czy wymiana towarów i usług. Uchodźcy tybetańscy, mimo iż fizycznie przebywają na terytorium Indii, kulturowo się od nich odgradzają. I nie uda się tego w prosty sposób wyjaśnić zjawiskiem społeczno-ekonomicznego wykluczenia czy marginalizacji, którym zwykle tłumaczy się problemy z integracją uchodźców: młodzi Tybetańczycy, zwłaszcza ci uro-

⁴ Pierwszego z nich, który zapisał się w kronikach, Padmasambhawę — pogromcę wcześniejszego rdzennego systemu wierzeń, bon, Tybetańczycy nazywają potocznie Guru Rinpoche, co wyraźnie wskazuje na jego pochodzenie: *guru* to sanskryckie określenie mistrza, nauczyciela duchowego, podczas gdy *rinpoche* to dokładnie to samo, tyle że w języku tybetańskim.

⁵ Prawdopodobnie guptyjski. Król Songtsen Gampo, za czasów którego buddyzm dotarł do Tybetu, wysłał jednego ze swoich ministrów do Indii, by ten stworzył alfabet i pierwszą gramatykę języka tybetańskiego. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy kierował się motywami religijnymi (konieczność przetłumaczenia tekstów buddyjskich z sanskrytu) czy administracyjnymi (Songtsen Gampo był pierwszym władcą, który zjednoczył Tybet, potrzebował zatem narzędzi, które umożliwiłyby mu zarządzanie rozległym krajem) (Snellgrove, Richardson 1978: 66 i nast.).

dzeni już na indyjskiej ziemi i tam wychowani, mają dostęp do edukacji, są z reguły trójjęzyczni (poza tybetańskim znają również angielski i hindi), posługują się na co dzień Internetem, pracują coraz częściej wspólnie z indyjskimi rówieśnikami. Taka sytuacja powinna sprzyjać społecznemu zbliżeniu pomiędzy „urodzonymi uchodźcami” a obywatelami kraju osiedlenia. Z reguły do właściwej integracji imigrantów dochodzi właśnie w tak zwanym drugim pokoleniu uchodźców, które posiada kompetencje językowe i kulturowe, by swobodnie komunikować się ze społeczeństwem kraju osiedlenia, a co za tym idzie — pozyskać dobrą pracę w celu zdobycia lepszego zaplecza ekonomicznego. W przypadku Tybetańczyków tak się jednak nie dzieje. W moim artykule próbuję odpowiedzieć na pytanie, jakie są przyczyny tej swoistej strategii oporu i jakie czynniki stoją na przeszkodzie asymilacji. Staram się znaleźć uwarunkowania sprawiające, że skuteczna integracja imigrantów nie zachodzi mimo wszelkich sprzyjających jej okoliczności.

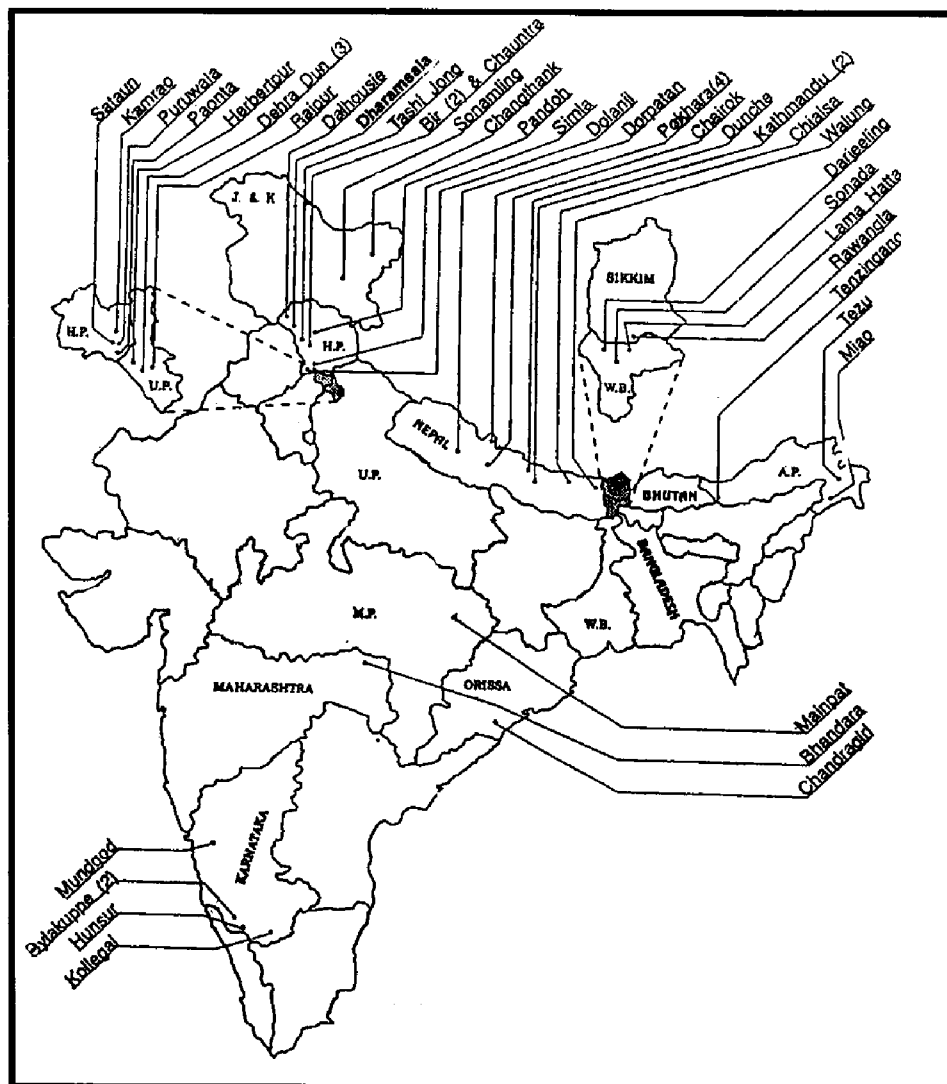
Badania w diasporze tybetańskiej w Indiach, na których opiera się niniejszy tekst, prowadzę od roku 2004⁶. Grupą, z którą pracuję, są młodzi Tybetańczycy (pokolenie 20- i 30-latków) urodzeni już na uchodźstwie. Starałam się dotrzeć do Tybetańczyków żyjących w różnych kontekstach społeczno-kulturowych, poczynając od obozów w regionach himalajskich (Ladakh i Sikkim), poprzez osady o charakterze rzemieślniczo-handlowym na przedgórzu Himalajów w stanie Himaćal Pradesh⁷ (Bir, Dalhousie, Dolandzi, Dharamśala) po obozy rolnicze na wschodzie (obóz Phuntsokling w stanie Orisa) i południu (obozы Mundgod i Bylakuppe w stanie Karnataka). Prowadziłam też badania wśród młodych Tybetańczyków pracujących i studiujących w indyjskich metropoliach: Bangalor i Delhi.

Indie jako „nowa ojczyzna”

Młodych Tybetańczyków charakteryzuje ambiwalentny stosunek do Indii jako kraju goszczącego. Z jednej strony są świadomi, iż władze indyjskie udzieliły schronienia ich dziadkom i rodzicom, wydzierzały im ziemię, na której powstały tybetańskie obozy, zaoferowały wsparcie finansowe tybetańskim szkołom, klasztorom, szpitalom i innym instytucjom. Wiedzą, bo nieustannie im się o tym przypomina, że powinni być wdzięczni za tę gościnę i pomoc. Każde oficjalne zgromadzenie w obozie — czy to z okazji rozpoczęcia roku szkolnego, czy dla upamiętnienia ofiar antychińskiego powstania w Tybecie — zaczyna się od zapewnień o wdzięczności narodu tybetańskiego dla „naszego szczodrego gospodarza — Indii”. Na wszystkie tego typu uroczystości zaprasza się przedstawicieli lokalnych indyjskich elit — naczelnika policji, dyrektora szkoły, przewodniczącego oddziału partii rządzącej w danym stanie — i traktuje się ich z największymi honorami. Dzieci tybe-

⁶ Wyjeżdżałam corocznie na okres od 1 do 5 miesięcy.

⁷ Wszystkie indyjskie nazwy geograficzne podaję w spopularyzowanej, spolszczonej transkrypcji za: Stasik 1997.



Ryc. 1. Mapa obozów uchodźców tybetańskich w Indiach i Nepalu (il. Centralna Administracja Tybetańska, 1996)

tańskie, mimo że uczęszczają do osobnych nie-indyjskich szkół, zaczynają każdy dzień nauki od odśpiewania nie tylko hymnu państwowego Tybetu, ale także Indii. Nawet w jednym z klasztorów odtworzonych na uchodźstwie dostrzegłam mało-widła naściennie przedstawiające flagi indyjskie, które zdobiły sklepienie.

Taka postawa politycznej poprawności wobec indyjskich gospodarzy jest strategią świadomie zastosowaną przez tybetańskie elity uchodźcze. Tybetańczycy w Indiach, jako uchodźcy, funkcjonują w układzie zależności nazywanym na gruncie studiów uchodźczych „międzynarodowym reżimem uchodźczym” (*International Refugee Regime*)⁸, który poza organizacjami międzynarodowymi i organizacjami sponsorującymi tworzą między innymi rząd, organizacje pozarządowe i społeczeństwo kraju osiedlenia (zob. Loescher 1993). Tybetańczycy zdają sobie z tego doskonale sprawę. Schlebając swoim gospodarzom poprzez nieustanne wyrażanie wdzięczności, zyskują gwarancję bezpieczeństwa, której nie mogą być pewni z racji skomplikowanej sytuacji prawnej uchodźców w Indiach.

W tej sytuacji trudno jest usłyszeć jakiegokolwiek krytyczne opinie na temat faktycznych relacji tybetańsko-indyjskich. Myślę, że dobrze obrazuje to wydarzenie, które miało miejsce, gdy po raz pierwszy zetknęłam się z tak zwanymi podwójnymi uchodźcami, którzy po roku 1959 zbiegli do Bhutanu, a następnie, po ponad 20 latach, zostali przesiedleni do Indii. Próbowalam się wówczas dowiedzieć, jak wypada w ich oczach porównanie obu tych krajów. Rozmowa toczyła się po angielsku; pytałam, czy nie lepiej było zostać w Bhutanie — w końcu geograficznie, klimatycznie i kulturowo to kraj bardzo zbliżony do Tybetu, podczas gdy tutaj żyją wśród ortodoksyjnych wyznawców hinduizmu na tropikalnym południu. Zdawałam sobie sprawę, iż pytanie było jak najbardziej tendencyjne — chciałam ich sprowokować do bycia krytycznymi wobec Indii. Ociągali się. W pewnym momencie jednak któryś z rozmówców ostrzegł pozostałych po tybetańsku: „Ona może być dziennikarką!”, po czym natychmiast uzyskałam odpowiedź: „W Indiach żyje nam się bardzo dobrze, Indie bardzo nam pomagają!”.

Ponadto dla Tybetańczyków urodzonych już w Indiach kraj ten, przynajmniej teoretycznie, powinien występować w roli „nowej ojczyzny”. Zauważyłam jednak, że tego typu postrzeganie Indii pojawia się wyłącznie w przypadku „podwójnych uchodźców”, którzy wyemigrowali na „bardziej zielone pastwiska” do Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Co kilka lat, w miarę możliwości finansowych i prawnych, odbywają oni podróże sentymentalne do obozów, w których się wychowali, odwiedzając krewnych i przyjaciół, którzy w Indiach pozostali, klasztory, do których przynależeli, budki z indyjskim czajem, w których przesiadawali. Wielu rodziców dzieci urodzonych już w Stanach Zjednoczonych dekla-

⁸ Słowo „reżim” w języku polskim ma nieco inne znaczenie niż w języku angielskim, gdzie na gruncie nauk społecznych często stosuje się je na określenie pewnego systemu reguł i instytucji mających na celu kontrolowanie czegoś. Przekładając zatem ten termin na język polski, można by użyć słowa „system”. Ja jednak zachowuję dosłowne tłumaczenie, zależy mi bowiem na zaakcentowaniu relacji władzy, które w tym układzie występują i które termin „reżim” implikuje.

ruje wolę wysłania swojego potomstwa na edukację do tybetańskich szkół w Indiach. Indie z tej perspektywy są bowiem postrzegane jako centrum autentycznej kultury tybetańskiej, w kontraście do właściwej ojczyzny, gdzie Tybetańczycy poddawani są procesowi sinizacji (Hess 2006: 94-95)⁹. Z kolei w biurach Rządu Tybetańskiego na Uchodźstwie i organizacji pozarządowych można spotkać młodych wolontariuszy — Tybetańczyków wychowanych już na Zachodzie, którzy „chcą służyć swojej społeczności”.

Obywatele „drugiej kategorii”

Z drugiej jednak strony Tybetańczycy urodzeni w Indiach czują się gorsi — jako formalnie uchodźcy, choć nigdy znikąd nie uszli, a status uchodźcy niejako „odziedziczyli” po rodzicach, nie mają praw wyborczych, nie są im wydawane paszporty, nie mogą nabywać ziemi ani nieruchomości. Jeden z moich rozmówców, urodzony w obozie na południu Indii, żalił się: „Znam hymn indyjski lepiej niż niejeden obywatel tego kraju, i co z tego?!”. Jego kolega, mnich, dodał:

Problem polega na tym, że jesteśmy tutaj właściwie nikim — ani obywatelami, ani uchodźcami. Urodziłem się tutaj, ale nic z tego nie wynika. Gdy rodzisz się w Ameryce, automatycznie stajesz się obywatelem [Stanów Zjednoczonych — N.B.]. Jeśli natomiast dostajesz azyl, to po kilku latach możesz otrzymać obywatelstwo.

Tybetańczycy urodzeni w Indiach z rodziców-uchodźców znajdują się zatem w pewnym stanie liminalności, co wynika po części z bardzo skomplikowanej sytuacji prawnej uchodźców w Indiach. Po pierwsze, Indie nie podpisały Konwencji ONZ z roku 1951 dotyczącej statusu uchodźców (popularnie nazywanej Konwencją Genewską), która definiuje uchodźcę i określa jego prawa. Co więcej, Indie nie wypracowały żadnego własnego prawa wewnętrznego w sprawie uchodźców, mimo że udzielają schronienia aż 419 tysiącom uchodźców, z czego Tybetańczycy stanowią grupę najliczniejszą¹⁰. Jediną podstawą prawną regulującą pobyt cudzoziemców na terytorium Indii jest Foreigners Act (Ustawa o Cudzoziemcach) z roku 1946 (Hess 2006: 81-82). Dzięki temu rozwiązaniu rząd Indii pozostawia sobie całkowicie wolną rękę w zakresie polityki uchodźczej: może

⁹ Nawet jeden z Tybetańczyków wykształconych i pracujących w Polsce, ożeniony z Polką, wyznał mi, że chciałby wysłać swojego kilkuletniego synka do szkoły w Dharamśali, nieoficjalnej stolicy diaspory tybetańskiej w Indiach, na północy kraju.

¹⁰ Pod względem liczebności, według danych pochodzących z roku 2008 zebranych przez Komitet Stanów Zjednoczonych do spraw Uchodźców i Imigrantów (U.S. Committee for Refugees and Immigrants, USCRI), uchodźcy z Chińskiej Republiki Ludowej, czyli Tybetańczycy, stanowią w Indiach najliczniejszą diaspore. Następni po względem liczebności są uciekinierzy ze Sri Lanki (ponad 102 tys.), Myanmaru (75 tys.), Nepalu (50 tys.), Bangladeszu (blisko 36 tys.), Afganistanu (ponad 31 tys.) i Bhutanu (15 tys.) (*World Refugee Survey...* 2008).

traktować poszczególne grupy uchodźców w sposób indywidualny, może zmieniać politykę wobec nich na przestrzeni czasu, dostosowując się do aktualnej sytuacji międzynarodowej czy nastrojów wewnątrz kraju, może wreszcie w każdej chwili odesłać każdego uciekiniera, jeżeli uzna go za osobę niepożądaną¹¹. Władze indyjskie taką politykę tłumaczą względami bezpieczeństwa wewnętrznego, w szczególności zaś graniczeniem z państwami, które dla tego bezpieczeństwa stanowią bezpośrednie zagrożenie (Subramanya 2004)¹².

Dla uchodźców taka sytuacja oznacza permanentną niepewność. Jeszcze do niedawna mówienie o podeszłym wieku Dalajlamy w środowisku tybetańskim było traktowane wręcz jako profanacja, obecnie jednak coraz częściej można usłyszeć takie wypowiedzi jak Ngawanga¹³: „Jego Świątobliwość ma już 74 czy 75 lat. Gdy nie będzie go już tutaj, w tym życiu, kto wie, co się z nami stanie? Co z naszymi domami? Przecież wszystko wybudowaliśmy własnymi rękoma”. Tybetańczycy boją się, że śmierć Dalajlamy przyniesie znaczące pogorszenie w relacjach tybetańsko-indyjskich nie tylko na szczeblu władz, ale i na poziomie kontaktów międzypersonalnych, jako że w ich przekonaniu sympatia, jaką Indusi żywią wobec uchodźców tybetańskich, jest skierowana wyłącznie do duchowego autorytetu, jakim jest Tenzin Gyatso. Spotkałam się nawet z obawami, że rząd indyjski może chcieć odesłać wszystkich Tybetańczyków do Chin¹⁴.

Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest rosnąca aprobata, zwłaszcza wśród młodych ludzi, dla emigracji na Zachód. Wielu moich znajomych, którzy wcześniej krytycznie odnosili się do tybetańskiego „snu amerykańskiego”, nie wyklucza dziś możliwości wyjazdu:

Jako amerykański czy kanadyjski obywatel masz pełne prawa, możesz głosować, lobbować, demonstrować jako wolny człowiek. A bycie amerykańskim obywatelem wcale nie oznacza, że przestajesz być Tybetańczykiem. Jesteś nim i masz więcej praw niż tutaj.

¹¹ Takie działanie jest niezgodne z prawem międzynarodowym, które zabrania odesłania uciekiniera do kraju, z którego uciekł w obawie przed prześladowaniem (według tzw. reguły niewydalania, ang. *principle of non-refoulement*).

¹² W prywatnej rozmowie z dr. N. Subramanya, który wykłada m.in. prawo dotyczące uchodźców w Indiach w Mysore University (stan Karnataka), usłyszałam argument, że Rajiv Gandhi, były premier Indii i syn Indiry Ghandi, został zamordowany w zamachu dokonanym przez „uchodźców ze Sri Lanki”.

¹³ Wszystkie imiona pojawiające się w tym artykule są pseudonimami. Zostały one zmienione dla ochrony prywatności moich rozmówców.

¹⁴ Obawa ta wydaje się raczej bezpodstawna, zwłaszcza w odniesieniu do tych Tybetańczyków, którzy urodzili się już w Indiach — nie można, logicznie rzecz biorąc, odesłać kogoś do kraju, w którym on nigdy nie był. Z drugiej strony, władze chińskie uważają wszystkich Tybetańczyków — bez względu na ich miejsce urodzenia, o ile nie posiadają oni obywatelstwa innego państwa, a przebywają poza terytorium Tybetu, za „nie-rezydujących Chińczyków” (ang. *non-resident Chinese*). Zresztą w listopadzie 2006 roku, podczas wizyty chińskiego prezydenta Hu Jintao w Indiach, na jednego z aktywistów tybetańskich — Tenzina Tsundue, urodzonego w Indiach, został nałożony zakaz opuszczania miejsca zamieszkania w Dharamśali pod groźbą deportacji do Tybetu.

To słowa brata mojego przyjaciela, z obozu we wschodniej części Indii, który jako lokalny działacz społeczny i aktywista wolnościowy, kiedyś bardzo sprzeciwiał się wyjazdom młodych Tybetańczyków z Indii, twierdząc, że będzie to miało negatywny wpływ na ich poczucie tożsamości narodowej. Od kilku miesięcy sam mieszka w Stanach Zjednoczonych. Chce tam również sprowadzić brata. Każdego roku, gdy wracam w teren, kogoś brakuje.

Permanentny stan liminalny między uchodźcą a obywatelem

Jak zatem wygląda sytuacja polityczno-prawna Tybetańczyków w Indiach? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie w dużej mierze tłumaczy stosunek moich rozmówców do ich „nowej ojczyzny”. Otóż Tybetańczycy w Indiach, formalnie traktowani jako obcokrajowcy, w praktyce funkcjonują jako uchodźcy — nawet te osoby, które urodziły się już poza Tybetem (czyli „urodzeni uchodźcy”). Według wskazań Foreigners Act, muszą legitymować się tak zwanym Registration Certificate (RC, dowód rejestracji), rodzajem dokumentu tożsamości wydawanego przez władze indyjskie. Należy go przedłużać co roku (w wyjątkowych sytuacjach nawet co sześć miesięcy), od niedawna osobiście, w okręgu, gdzie znajduje się obóz, w którym dana osoba jest zarejestrowana. Jest to duże utrudnienie dla Tybetańczyków, którzy prowadzą bardzo nomadyczny tryb życia — znam osoby z obozów w Arunaćal Pradeś (wysunięty daleko na północny wschód stan Indii) pracujące w Bangalor (w południowym stanie Karnataka), czy z osad w Himaćal Pradeś (stan na północnym zachodzie kraju) studiujące w Ćennaiu (w południowym stanie Tamilnadu) — podróż do obozu w ich przypadku trwa 2-3 dni. Jeden z Tybetańczyków urodzonych w Indiach w ten sposób tłumaczył grupce północnoamerykańskich turystów swój status: „Mój pobyt tutaj nie różni się właściwie niczym od waszego. Tyle, że moja «wiza» jest ważna przez rok i nie mogę się zgłosić do ambasady, jeżeli mam jakiś problem”.

Tak zwani *newcomers*¹⁵, czyli Tybetańczycy, którzy zbiegli do Indii z Tybetu po połowie lat 80., oficjalnie w ogóle nie mają prawa do posiadania RC, jednak w drodze „nieoficjalnej polityki”, czyli porozumienia pomiędzy Rządem Tybetańskim na Uchodźstwie a rządem Indii, otrzymują je — obie strony udają, że urodzili się oni już w Indiach (Hess 2006: 82). Ten sposób niesformalizowanego

¹⁵ Jest to powszechnie używane w literaturze przedmiotu i przez samych Tybetańczyków określenie tej grupy uciekinierów. Trudno jest przełożyć je na język polski, tak by stworzyć operacyjny termin. Najwierniejszym tłumaczeniem byłaby fraza „nowoprzybyli (uchodźcy)”, ale często mamy do czynienia z osobami, którzy przebywają w Indiach od kilku lat. Wydaje mi się, że bardziej adekwatne jest określenie „nowi uchodźcy”, zakłada ono bowiem pewną cezurę w napływie uchodźców, odróżniając tę falę od poprzedniej, która miała miejsce na przełomie lat 50. i 60. XX w., po ucieczce Dalajlamy z Tybetu w roku 1959. Ta druga duża fala uchodźców tybetańskich napłynęła do Indii w wyniku represji, do których doszło po wybuchu demonstracji niepodległościowych, począwszy od roku 1987.

regulowania legalnego pobytu Tybetańczyków na terytorium Indii sprawia, że władze indyjskie mogą traktować wydawanie i przedłużanie RC jako kartę przetargową w relacjach z rządem Dalajlamy.

Do czego uprawnia RC? Tybetańczycy posiadający ważne RC mają prawo do przebywania na terytorium Indii i w miarę swobodnego poruszania się po nim. Oficjalnie jednak mają obowiązek zgłaszania na posterunku policji, któremu podlega dany obóz, każdego wyjazdu dłuższego niż dwutygodniowy (muszą używać pieczęć wyjazdu w RC) oraz zgłaszania pobytu w nowym miejscu (pieczęć przyjazdu w RC). I choć na co dzień nie jest to praktykowane, w każdej chwili może być wykorzystane przeciwko Tybetańczykom, jak miało to miejsce podczas próby zatrzymania Marszu Powrotnego do Tybetu, który wyruszył z Dharamśali 10 marca 2008 roku i w którym, w ramach obserwacji uczestniczącej, brałam udział. Marsz, pomyślany jako akcja protestacyjna przeciwko chińskiej polityce w Tybecie w związku z nadchodzącą olimpiadą w Pekinie, w którym szło kilkaset osób, był postrzegany przez centralne władze indyjskie jako bardzo szkodliwy dla relacji indyjsko-chińskich i dlatego postanowiono go przerwać. W tym celu wykorzystano między innymi status prawny Tybetańczyków żyjących w Indiach. Najpierw zabroniono im opuszczać okręg (Kangra), jako powód podając konieczność zgłoszenia wyjazdu z „rodzimego” obozu. Organizatorom udało się jednak kontynuować marsz, twierdząc, że rejestracja jest wymagana dopiero w przypadku co najmniej dwutygodniowych wyjazdów. W związku z tym cały pochód został zatrzymany dwa dni później, z policyjnym żądaniem okazania przez wszystkich uczestników ważnych RC¹⁶.

RC uprawnia ponadto do uzyskania prawa jazdy i zakupu pojazdów oraz do pracy, w tym zatrudniania się u indyjskich pracodawców, ale nie w sektorze państwowym, który jest uważany w Indiach za socjalnie najbezpieczniejszy. Posiadacze RC nie mają natomiast prawa do nabywania nieruchomości oraz ziemi z prawem do dziedziczenia¹⁷, posiadania indyjskiego paszportu i korzystania z umów konsularnych zawartych przez rząd Indii, głosowania w wyborach centralnych i stanowych oraz uczestniczenia w akcjach politycznych o charakterze antychińskim.

¹⁶ Ostatecznie cała grupa 101 tzw. kluczowych uczestników marszu trafiła do aresztu pod zarzutem zagrażania bezpieczeństwu publicznemu. W areszcie podjęła strajk głodowy. Kilka dni później z miejsca, gdzie został przerwany marsz, wyruszyła kolejna grupa. Gdy została zatrzymana, ruszyła kolejna. Do granicy z Tybetem dotarło blisko 300 osób, po blisko trzech miesiącach marszu. Tam zdecydowano się przerwać akcję.

¹⁷ Ziemia, na której założono obozy, została powierzona Tybetańczykom przez rząd indyjski (poprzez rządy stanowe) na zasadzie dzierżawy. Tylko nieliczne małe obozy i klasztory posiadają teren na własność, gdyż został on wykupiony przez prywatnych indyjskich sponsorów czy organizacje charytatywne (np. teren obozu wyznawców bon w Dolanji, w stanie Himaćal Pradeś, został zakupiony przez katolicką organizację pomocową).

„Uchodźczy reżim tożsamości”

Zgodnie z indyjskim prawem (Citizenship Act — Ustawa o Obywatelstwie z 1955 roku), obywatelstwo Indii można uzyskać na dwa sposoby: poprzez naturalizację (np. w drodze zawarcia związku małżeńskiego z obywatelem Indii, jak to miało miejsce w przypadku Sonii Gandhi, Włoszki z urodzenia) lub przez urodzenie się na terytorium Indii, o ile rodzice nie przebywają na nim nielegalnie. Teoretycznie wystarczy zatem złożyć odpowiedni wniosek, załączyć akt urodzenia i parę innych dokumentów (oraz, co niestety wynika z praktyki biurokratycznej w Indiach, zebrać pieniądze na łapówkę), i można zostać obywatelem Republiki Indii. Dlaczego zatem tak się nie dzieje? Dlaczego tak nieliczni Tybetańczycy urodzeni w Indiach są ich obywatelami? Dlaczego, jeżeli któryś z moich rozmówców miał indyjskie obywatelstwo, przyznawał się do tego niechętnie, szeptem?

Wszystko wskazuje na to, że jest to rezultatem świadomej i konsekwentnej polityki tożsamości prowadzonej przez Rząd Tybetański na Uchodźstwie, przede wszystkim na gruncie edukacji, mającej na celu budowanie panytybetańskości w warunkach diaspory. W efekcie przyjęcie indyjskiego obywatelstwa jest postrzegane przez Tybetańczyków bardzo negatywnie, traktowane wręcz w kategoriach zdrady narodowej. To status uchodźcy jest obecnie jednym z najważniejszych czynników konstruowania tybetańskiej tożsamości uchodźczej (DeVoe 1987: 56; Mountcastle 1997: 177-178; Anand 2000: 275; Yeh 2002: 248). Moi rozmówcy, choć urodzili się w Indiach i nigdy fizycznie nie doświadczyli ucieczki z ojczyzny, podkreślają świadomość życia z wielkim U (ang. R, od *refugee* — uchodźca) wypisanym na czole¹⁸. Pema, Tybetanka wychowana na chrześcijankę w indyjskiej szkole misyjnej, słabo mówiąca po tybetańsku, za to świetnie w hindi, odrzuca możliwość ubiegania się o indyjskie obywatelstwo: „RC jest tym, co mnie łączy z innymi Tybetańczykami, jest moim jedynym dowodem na to, że ja też jestem Tybetanką”. „Odziedziczona” po rodzicach kategoria bycia uchodźcą jest podstawą tego, kim są urodzeni w Indiach Tybetańczycy (Yeh 2002: 248).

Takie rozumienie tybetańskości prowadzi do powstawania fałszywych wyobrażeń na temat możliwości uzyskania indyjskiego obywatelstwa (zob. Hess 2006: 84). Większość Tybetańczyków urodzonych w Indiach wierzy, że nie ma legalnej drogi do stania się obywatelem tego kraju i podaje to jako ewidentny przykład dyskryminacji, co stawia ich w pozycji „ofiar najbardziej zasługujących na wsparcie” (ang. *the most deserving victims* — Yeh, Lama 2006: 818). Jakiegokolwiek podejmowane przeze mnie próby zasugerowania, że taki stan rzeczy jest rezultatem nieoficjalnego porozumienia zawartego pomiędzy rządem Dalajlamy a rządem Indii, na mocy którego zapis z Ustawy o Obywatelstwie nie dotyczy

¹⁸ Tybetański poeta młodego pokolenia pisze w wierszu: „Na czole / między brwiami / masz wyryte R / mówił mój nauczyciel. / Drapałem i tarłem, / ale na czole znalazłem / smugę czerwonego bólu” (Tsundue 2008: 58).

Tybetańczyków, zawsze spotykały się z oburzeniem i udowadnianiem mi, że to nieprawda. Rząd Tybetański na Uchodźstwie zastrzega sobie prawo do wydawania „zaświadczenia o braku zastrzeżeń” (ang. *non-objection letter*), wymaganego od Tybetańczyków, którzy zdecydowaliby się na taki krok. Zaświadczenia te są jednak wystawiane niechętnie, gdyż, jak mówi jeden z tybetańskich urzędników: „To działałoby całkowicie przeciwko naszemu celowi, którym jest uzyskanie niepodległości dla naszego własnego kraju. Stanie się obywatelem tutaj oznaczałoby, że się poddaliśmy” (Roy 2002, za: Hess 2006: 85)¹⁹. Gdyby Tybetańczycy masowo uzyskiwali indyjskie obywatelstwo, nie tylko groziłoby to, według tybetańskich elit, asymilacją ze społeczeństwem indyjskim, ale i odebrałoby rządowi uchodźczemu moralną legitymizację do zabiegania o wolny Tybet, do którego wszyscy uchodźcy pragną przecież powrócić.

W ten sposób Tybetańczycy padają ofiarą czegoś, co proponowałabym nazywać „uchodźczym reżimem tożsamości”, i co w pewnym sensie jest odpowiedzią elit diaspory na międzynarodowy reżim uchodźczy. Okazuje się bowiem, iż autoryzowana artykulacja tylko jednej tożsamości może być potencjalnym narzędziem opresji (Yeh, Lama 2006: 812, 825), które klasyfikuje pewne postawy i zachowania — takie jak na przykład ubieganie się o indyjskie obywatelstwo — jako nietybetańskie, narzucając jedną słuszną definicję tego, co znaczy być Tybetańczykiem²⁰. Jest to rodzaj kulturowej dyktatury, będącej rezultatem upolitycznienia etniczności tybetańskiej (Norbu 1992: 10)²¹: Tybetańczycy w sytuacji uchodźstwa prowadzą polityczną walkę o swój kraj nie przy użyciu karabinu czy ropy naftowej, bo ich nie posiadają, ale za pomocą kultury, stąd wymóg „właściwej” autoprezentacji dla świata zewnętrznego. Tybetańczyk z indyjskim obywatelstwem, tak samo jak Tybetańczyk wdający się w bójki czy niepraktykujący buddyzmu, traci moralne prawo do przedstawiania się jako autentyczny Tybetańczyk. W ten sposób kategorie tożsamości stają się regulującymi reżimami, wykluczając jakiegokolwiek alternatywne artykulacje tożsamości (Yeh, Lama 2006: 825). Tym bardziej, że Tybetańczycy znajdują się wciąż w procesie narodowotwórczym — wielu tybetologów zgadza się z opinią, że pantybetańska tożsamość jest produktem diaspory powstałym na subkontynencie indyjskim po zajęciu Tybetu przez Chińską Republikę Ludową (Norbu 1992: 11; Shakya 1993: 11; Ramble 1993: 25). W tej sytuacji asymilacja jest jak najbardziej niewskazana.

¹⁹ Obecnie Rząd Tybetański na Uchodźstwie oficjalnie stoi na stanowisku, iż nie domaga się niepodległości dla Tybetu, a jedynie tzw. rzeczywistej autonomii (ang. *genuine autonomy*).

²⁰ E.T. Yeh i K.T. Lama zaobserwowali to zjawisko, badając tybetańską diasporę w Stanach Zjednoczonych, na przykładzie młodych tybetańskich fanów hip-hopu, którzy spotykali się z powszechną krytyką swoich rodaków, nie pasowali bowiem do pozytywnego wizerunku uchodźcy tybetańskiego — chroniącego tradycyjną kulturę i politycznie zaangażowanego (Yeh, Lama 2006).

²¹ Tsering Shakya, obok Dawy Norbu, najsłynniejszy tybetański historyk, uważa, że etniczność podlega upolitycznieniu i w rezultacie przekształca się w tożsamość narodową, dopiero gdy „Inny” staje się dla nas zagrożeniem (Shakya 1993: 9). Charles Ramble przytacza więcej przykładów tego procesu z regionu Himalajów: odrodzenie tożsamości sikkimskiej po wcieleniu Sikkimu do Indii czy wzrost świadomości tożsamości nepalskich grup etnicznych po zjednoczeniu Nepalu (Ramble 1993: 24–25).

Od samego początku istnienia diaspory tybetańskiej w Indiach władze uchodźcze pod przewodnictwem Dalajlamy prowadziły celową i konsekwentną politykę nieasymilacji. Uchodźców umieszczono w obozach, które zaplanowano jako niezależne, kulturowo odrębne jednostki, zapewniające pełną infrastrukturę i zatrudnienie wszystkim mieszkańcom (Norbu 2004: 209). Założono oddzielne szkoły dla dzieci tybetańskich, by, jak twierdzi Dalajlama, mogły zachować własną kulturę i tożsamość (Dalajlama 1999: 149). Poza szkołami o charakterze stacjonarnym prowadzonymi bezpośrednio przez uchodźczy rząd tybetański, władze indyjskie administrują i częściowo finansują sieć szkół dla tybetańskich uczniów, o nazwie Centralne Szkoły dla Tybetańczyków (Central Schools for Tibetans). Kalu Lal Shrimali, indyjski minister edukacji, który wspólnie z Dalajlamą i w porozumieniu z Nehru kładł fundamenty pod szkolnictwo tybetańskie w Indiach, tak uzasadniał to rozwiązanie:

Żywimy nadzieję, że pewnego dnia Tybetańczycy wrócą do swojego kraju. Jest zatem sprawą najwyższej wagi, aby ich język, religia, sposób życia i kultura mogły być w pełni zachowane. Tybet posiada bogate dziedzictwo kulturowe i świat stałby się o wiele uboższy, gdyby je stracił (Shrimali 1984: bns).

Dziś obozy tybetańskie w Indiach przypominają samowystarczalne osady — ze szkołami, klasztorami, przychodniami lekarskimi (zarówno medycyny zachodniej, jak i tybetańskiej), domami opieki nad osobami starszymi, sklepami, restauracjami i kawiarenkami internetowymi.

Tybetańsko-indyjski „plac targowy”

W konsekwencji polityki nieasymilacji, Tybetańczycy i Indusi żyją w jednym państwie, ale nie razem, lecz obok siebie. Ich wzajemne relacje sprowadzają się, reinterpretując koncepcję Johna S. Furnivalla, do kontaktów na „placu targowym”, czyli wymiany towarów i usług, gdyż obie strony nie wykazują wspólnej woli integracji społeczno-kulturowej:

Mieszają się, ale nie łączą. Każda z grup podtrzymuje własną religię, kulturę i język, własne idee i drogi. Jako jednostki spotykają się, ale jedynie na placach targowych, kupując i sprzedając. Istnieje tam [w Birmie, na Jawie — N.B.] społeczeństwo mnogie, z różnymi sekcjami żyjącymi jedna przy drugiej, w ramach tej samej jednostki politycznej, lecz oddzielnie (Furnivall 1956: 304).

Furnivall stworzył koncepcję społeczeństwa mnogiego (ang. *plural society*)²² w kontekście społeczeństw postkolonialnych, gdzie potomkowie byłych kolo-

²² W celu odróżnienia tego terminu od bardziej współczesnych koncepcji społeczeństw pluralistycznych (takich jak np. w Stanach Zjednoczonych), które, mimo że składają się z wielokulturowych i wie-

nizatorów, ludność rdzenna i ludność napływowa (np. pracownicy kontraktowi, najmowani przez kolonizatorów czy niewolnicy zwożeni do pracy na plantacjach) zmuszeni byli po uzyskaniu niepodległości funkcjonować w obrębie jednego państwa, ale myślę, że ten typ relacji można również odnieść do koegzystencji potomków uchodźców i członków społeczeństwa kraju osiedlenia.

Młodzi Tybetańczycy zapytani o to, czy mają indyjskich przyjaciół, często odpowiadają: „Tak, oczywiście!”. Problem w tym, że angielskie słowo *friend* ma dużo szerszy zasięg znaczeniowy niż polski „przyjaciół”. Po mojej prośbie, by opowiedzieli o tych przyjaciółach, okazywało się zatem, że moi rozmówcy mieli na myśli znajomych riksarzy, taksówkarzy czy sklepikarzy — tych Indusów, z którymi stykają się na co dzień w procesie wymiany towarów i usług. W obozach spotyka się wprawdzie osoby o bardzo indyjskim wyglądzie, wszyscy jednak utrzymują zgodnie, że są to Tybetańczycy. O ile bowiem zdarzają się dzieci tybetańsko-indyjskie (zwłaszcza w tych obozach, w których wielu mężczyzn służy w armii lub w których członkowie rodzin wyjeżdżają osobno na handel sezonowy), to rzadkością są mieszane związki małżeńskie²³. Jeśli takie dzieci się przytrafiają, to są one wychowywane na Tybetańczyków, z pełnym zignorowaniem biologicznego wyznacznika tożsamościowego. Jeśli natomiast zdarzają się małżeństwa tybetańsko-indyjskie, to dwie ich cechy są charakterystyczne: z reguły to mężczyzna jest Indusem, gdyż we wciąż bardzo hierarchicznym, patriarchalnym społeczeństwie indyjskim kobiety są bardziej chronione przed tego typu mezaliansami; po drugie, zdarzają się one bądź w niższych warstwach społecznych, bądź przeciwnie — w wysokich, w kręgach artystów²⁴ czy lokalnych liderów, gdyż w obu tych grupach kontrola społeczna jest mniejsza, przez co ich członkowie mogą sobie pozwolić na zachowania społecznie nieaprobowane²⁵. Z reguły jednak to małżonek, który jest Indusem, porzuca swoje środowisko kulturowe i żyje w społeczności tybetańskiej „jak Tybetańczyk”.

Konflikty, do jakich od czasu do czasu dochodzi pomiędzy Tybetańczykami z obozów a lokalną ludnością, wynikają przede wszystkim z różnic w kształ-

lorasowych elementów, dzielają pewne wspólne, konsolidujące je wartości i wyobrażenia, termin *plural society* przekładam tu, za Łukaszem Kaczmarkiem (2008), jako „społeczeństwo mnogie”.

²³ Nie są natomiast rzadkością mieszane małżeństwa tybetańsko-zachodnie, w większości społecznie aprobowane. Tu istnieje większa różnorodność i dowolność, ale, co ciekawe, dużo częściej można spotkać się z sytuacją, gdy to kobieta jest z Zachodu, a mężczyzna jest Tybetańczykiem.

²⁴ Najpopularniejszą parą tybetańsko-indyjską jest małżeństwo reżyserskie Tenzina Sonama i Ritu Sarin, twórców filmu *Dreaming Lhasa* (polski tytuł: *Wysniona Lhasa*), traktującego o problemach tożsamościowych młodego pokolenia uchodźców tybetańskich. Para poznała się jednak nie w Indiach, ale podczas studiów w Stanach Zjednoczonych.

²⁵ Mój przyjaciel, Tybetańczyk pochodzący z rolniczego obozu, opisał w felietonie historię, którą zapamiętał z dzieciństwa: linczu dokonanego na Tybetance przyłapaną przez sąsiadów w sytuacji intymnej z Indusem. W tym samym czasie, w innym obozie, pani prezydent lokalnego oddziału Stowarzyszenia Kobiet Tybetańskich (Tibetan Women's Association — jedna z największych tybetańskich organizacji pozarządowych) spędzała miesiąc miodowy z mężem — indyjskim biznesmenem. Artykuł został napisany pod pseudonimem, autor obawiał się bowiem oskarżeń o burzenie pozytywnego wizerunku uchodźców tybetańskich (Wangpo 2006).

ceniu i statusie materialnym, przy czym to uchodźcy tybetańscy są tymi lepiej wyedukowanymi i lepiej sytuowanymi. Należy pamiętać, iż obozy tybetańskie zakładano przede wszystkim w słabo rozwiniętych, peryferyjnych regionach, co było zresztą strategią ukierunkowaną na niewzbudzanie niepokojów społecznych w związku z tym, że przybysze odbierają rdzennej ludności wartościową, żyzną ziemię. W rezultacie Tybetańczycy sąsiadują z bardzo biednymi indyjskimi rolnikami, sami będąc wykształceni i relatywnie dobrze sytuowani. W kwietniu 2008 roku ludność indyjska z miasteczka graniczącego z największym obozem tybetańskim na południu Indii zawiązała nieformalne stowarzyszenie, które wystosowało przeciwko społeczności tybetańskiej pismo, zawierające między innymi zarzut, iż „Tybetańczycy nie wiedzą, iż są uchodźcami”. Lokalnych Indusów drażni to, że Tybetańczycy noszą modne, markowe ubrania, jeżdżą motorami i budują ładne domy, podczas gdy oni sami chodzą w tanich *kurtach*²⁶, poruszają się na rowerach i żyją w skromnych lepiankach. Większość Tybetańczyków w Indiach nie jest zamożna, ma jednak krewnych na Zachodzie, którzy wspierają ich finansowo. Ponadto młodzi Tybetańczycy, reinterpreterując buddyjską zasadę życia „tu i teraz”, nie są oszczędni i szybko wydają zarobione czy otrzymane pieniądze na dobre jedzenie, motory i ubrania, zwiększając tym samym wizualnie przepaść, jaka dzieli ich od lokalnej ludności. Wydaje się, że przyczyną indyjskiej niechęci wobec Tybetańczyków jest to, że nie zachowują się oni jak przystało na uchodźców: przez 50 lat udało im się bowiem stworzyć samowystarczalną społeczność i pozyskać międzynarodową sympatię, a co za tym idzie — wsparcie finansowe. Dziś to Tybetańczycy zatrudniają lokalnych robotników rolnych do prac w polu, pomocników sezonowych przy handlu odzieżą czy młodych służących z biednego indyjskiego stanu Bihar. Tsewang, właściciel restauracji, złości się: „Na czym polega ich problem?! Zarabiają dzięki nam, ale zawsze narzekają! Powinni być wdzięczni — dajemy im pracę, przyciągamy turystów”. Problem polega na tym, że Tybetańczycy wykształcili system zależności, w którym to oni zajmują wyższą pozycję, co skutkuje niezadowoleniem rdzennej ludności. Kto widział, żeby uchodźcy mieli służących, będących obywatelami kraju, który ich przyjął? W takiej sytuacji trudno jest o płaszczyznę porozumienia.

Wydawałoby się jednak, że taką płaszczyznę mogłyby stworzyć indyjskie metropolie, w których młodzi Tybetańczycy coraz częściej znajdują zatrudnienie, przede wszystkim w telefonicznych centralach obsługi klienta (tzw. *call centres*) zarówno indyjskich, jak i zagranicznych firm, które od kilku lat przenoszą telefoniczne doradztwo i marketing do Delhi, Mumbaju czy Bangalor, gdyż mogą tam liczyć na tańszą siłę roboczą. Firmy te prowadzą ciągły nabór; poza ukończeniem studiów licencjackich (rzadziej — matury) wymagają jedynie dobrej znajomości angielskiego i komunikatywności²⁷. Zatrudniają wszystkich, którzy spełniają

²⁶ Tradycyjny indyjski strój, rodzaj długiej koszuli.

²⁷ W szkołach tybetańskich kształci się dzieci w oparciu o brytyjski model edukacji stworzony dla kolonii zamorskich i zaadaptowany przez niepodległe Indie, gdzie angielski jest językiem wykładowym (obecnie od szóstej klasy szkoły podstawowej wzwyż).

te wymogi, gdyż przez telefon i tak nie widać, czy ktoś ma mniej czy bardziej skośne oczy. „*Call centres* stały się naszym błogosławieństwem”, powiedział mi znajomy Tybetańczyk („I przekleństwem” — dodał). Dały młodym ludziom szansę na opuszczenie obozów i podjęcie pracy w dużym mieście za pieniądze, których nie byłoby w stanie zarobić, nawet gdyby zdobyli bardzo limitowane posady w administracji tybetańskiej.

Od kilku lat rząd tybetański boryka się z rosnącym problemem bezrobocia, nie będąc w stanie zapewnić wystarczającej liczby miejsc pracy w obrębie społeczności tybetańskiej, jak to miało miejsce w początkach istnienia obozów. Problem tkwi w pewnym paradoksie: priorytetem tybetańskich władz uchodźczych jest od momentu powstania diaspory edukacja, jednak pracy umysłowej w obozach jest niewiele — od młodych wykształconych ludzi oczekuje się zatem, że będą po studiach uprawiać ryż czy kukurydzę, tak jak ich często niepiśmienni rodzice czy dziadkowie. Dlatego, choć urzędnicy tybetańscy nie są zadowoleni z migracji młodych z obozów do miast, gdyż obawiają się asymilacji ze społeczeństwem indyjskim, to niektórzy przyznają, że jest to jedyny sposób, by zapobiec apatii i frustracji.

Ku mojemu zdziwieniu, zauważyłam jednak, że obawy te są w większości przypadków bezpodstawne. Tybetańczycy w metropoliach Indii nie integrują się z indyjskimi kolegami, mimo że razem pracują na równoprawnych stanowiskach, jedni i drudzy są młodzi i wykształceni oraz swobodnie komunikują się w języku angielskim. Tybetańczycy najczęściej żyją razem, wynajmując w kilka osób niezależne mieszkania, z reguły w tej samej okolicy, co inni Tybetańczycy. Zwykle są to dzielnice stosunkowo biedne i społecznie marginalizowane²⁸, ale dzięki temu tanie i położone niedaleko firm, w których pracują. Indusi z kolei mieszkają z rodzicami lub, jeśli są przyjezdni, wynajmują lepsze lokale, gdyż rodzina wspiera ich finansowo. Tybetańczycy nie odwiedzają swoich indyjskich kolegów w domach, rzadko też zapraszają ich do siebie. Spotykają się na imprezach w klubach, ale nie chodzą tam razem. Czasem umówią się na randkę, ale nie będzie ona miała finału na ślubnym kobiercu. Wspólna praca i przygodny seks są akceptowalne, ale prawdziwa przyjaźń i małżeństwo — nie.

Dal, Gandhi i Bollywood — tybetańskie Indie

Polityka tożsamości tybetańskich władz uchodźczych, a w szczególności proces narodotwórczy i programowa nieasymilacja sprawiły, iż wpływ szeroko rozumianej kultury indyjskiej na poglądy i postawy młodych Tybetańczyków jest bardzo ograniczony i widoczny głównie w takich sferach, jak kuchnia, myśl

²⁸ Tybetańczyk mieszkający w takiej dzielnicy w Bangalor mówił mi, że w bankach nie chcą wydawać im kart kredytowych, gdy okazuje się, gdzie mieszkają.

gandhyjska w polityce czy wybrane elementy kultury popularnej. W wielu obozach popularne potrawy tybetańskie (jak *momo* — nadziewane pierogi gotowane na parze czy *thukpa* — rodzaj gęstej zupy warzywnej z makaronem) można zjeść już właściwie wyłącznie w restauracjach lub podczas świąt, gdyż w domach jada się po indyjsku — ryż i *dal*²⁹ oraz smażone warzywa. Kuchnia indyjska — prostsza, szybsza i tańsza w przygotowaniu, jest atrakcyjna dla młodych ludzi, zwłaszcza dużo pracujących i mieszkających samodzielnie. Wciąż jednak suszone mięso jaka przemycane z Tybetu pozostaje ulubionym przysmakiem, a w wolne dni wychodzi się zjeść do restauracji tybetańskich.

Na myśl polityczną Mahatmy Gandhiego powołuje się zarówno Rząd Tybetański na Uchodźstwie, z zasadą *non-violence* jako fundamentem oficjalnej polityki tybetańskiej, jak i organizacje pozarządowe, odwołujące się w swoich działaniach do metod biernego oporu. Diaspora tybetańska kształtowała się w atmosferze euforii z powodu odzyskanej przez Indie, po blisko dwóch wiekach kolonializmu, niepodległości. Sukces indyjskiej drogi do wolności stał się, z jednej strony, wzorem do naśladowania, z drugiej zaś — nadzieją na zwycięstwo w nierównej walce z potężnymi Chinami. Metody oporu stosowane przez Gandhiego — oparte na idei obywatelskiego nieposłuszeństwa oraz zasadzie niepowodowania cierpienia określanej jako *ahimsa* — doskonale wpisały się w założenia doktrynalne buddyzmu. Sanskrycki termin *ahimsa* wywodzi się wprawdzie z hinduizmu, ale nawiązuje do idei reinkarnacji oraz karmicznych związków między wszystkimi istotami³⁰. Korespondują one zatem z buddyjską koncepcją empatii i zostały zaadaptowane przez Dalajlamę do jego filozofii politycznej. Tybetańskie Ministerstwo Informacji i Stosunków Międzynarodowych wydało nawet, z okazji 70. urodzin Dalajlamy, specjalny tom zebranych rozważań jego i Gandhiego na temat *non-violence* i współczucia (Inamdar, ed., 2005). A portrety Mahatmy są dziś nieodłącznym elementem praktycznie każdej demonstracji organizowanej przez Tybetańczyków w Indiach. W tym miejscu pojawia się jednak pytanie, na ile jest to zabieg mający na celu pozyskanie poparcia indyjskiej opinii publicznej dla kwestii tybetańskiej.

Na poziomie kultury popularnej wpływy indyjskie na młodych Tybetańczyków są najbardziej widoczne. Tybetańska młodzież obwiesza ściany w swoich pokojach plakatami z bollywoodzkimi gwiazdami i chętnie nuci kinowe przeboje (często spotykam się z opinią, że hindi jest najpiękniejszym językiem do wyrażania uczuć w piosenkach). Równie chętnie jednak młodzi Tybetańczycy oglądają anglojęzyczne filmy na kanale HBO, a w telefonach komórkowych mają

²⁹ Najpopularniejsze danie w Indiach: rodzaj gęstego zupu-sosu z soczewicy z mieszkanką przypraw.

³⁰ Według idei reinkarnacji odradzamy się nieskończenie wiele razy, pod różnymi postaciami. Z innymi istotami wiążą nas zatem tzw. związki karmiczne — powiązania wynikające z poprzednich wcieleń. Według tej koncepcji nie można zadawać cierpienia innym istotom, w tym zwierzętom, gdyż w poprzednich żywotach mogły one być naszymi matkami, braćmi, stryjami.

kolekcje amerykańskich przebojów, ostatnio szczególnie hip-hopowych. Karma, dwudziestokilkuletnia Tybetanka, w pamiętniku swojej młodszej siostry, w rubryce „Czterech mężczyzn, którym naprawdę nie mogę się oprzeć”, wpisała Shah Rukh Khana i Johna Ibrahima (popularnych bollywoodzkich aktorów) oraz Enrique Igle-siasa i Richarda Gere (o którym napisała: „Jego włosy w kolorze soli i pieprzu są po prostu zniewalające. Im starszy, tym lepszy”). Przykład ten pokazuje, iż kultura popularna Indii stanowi jedynie część zainteresowań tybetańskiej młodzieży, która czerpie garściami zarówno z oferty kulturalnej kraju osiedlenia, jak i szeroko pojętego Zachodu, coraz częściej dokonując własnych reinterpretacji zapożyczonych form (istnieją na przykład tybetańskie zespoły rockowe). Tym bardziej, iż współczesne Indie same bardzo chłoną elementy popularnej kultury pozaindyjskiej — w klubach indyjskich metropolii, do których chodzą młodzi Tybetańczycy z *call centres*, gra się północnoamerykański hip-hop, salsę i karaibskie reggaetony.

Pozostaje jeszcze język. Zdecydowana większość Tybetańczyków urodzonych w Indiach swobodnie posługuje się hindi. Starsze pokolenie uchodźców widzi w tym zagrożenie dla czystości języka tybetańskiego, gdyż młodzi wplatają indyjskie słowa i zwroty w ojczystą mowę. Nie byłam jednak nigdy świadkiem sytuacji, w której Tybetańczycy w Indiach rozmawialiby ze sobą w hindi. Jednocześnie — jeśli nie w większym stopniu — słysząc natomiast naleciałości języka angielskiego w uchodźczym tybetańskim, co być może wynika z tego, że sam hindi jest obecnie pod silnym wpływem języka angielskiego. Młodzi Tybetańczycy preferują angielski zwłaszcza w formie pisanej, bowiem jest on dla nich dużo przystępniejszy niż skomplikowana gramatyka tybetańska, wymagająca namysłu i czasu. Ponadto większość komunikatorów, jakich używają na co dzień — wiadomości tekstowe w telefonach komórkowych, e-maile czy czaty internetowe — nie posiada tybetańskich czcionek, komunikacja odbywa się więc po angielsku.

Tybetańskie wyobrażenia o indyjskich gospodarzach

Polityka oporu wobec wpływów indyjskich, podświadomie stosowana przez młodych Tybetańczyków urodzonych w Indiach, jest, w moim odczuciu, odzwierciedleniem negatywnego postrzegania Indusów i ich kraju. Przede wszystkim, indyjski „Inny”, którego konstruują młodzi Tybetańczycy, jest ignorantem i ksenofobem. Yeshi Dhondup, pracujący w *call centre* w Delhi, tłumaczy:

Oni [Indusi — N.B.] mają znikomą wiedzę o Tybecie. Nie uwierzysz! Potrafiają nawet pytać, czy Tybet jest częścią Indii! Brakuje im świadomości globalnej. Jedyne, co ich interesuje, to lokalne wiadomości — co się wydarzyło w Delhi, no, maksymalnie w UP [Uttar Pradeś, stan, który otacza jednostkę administracyjną, jaką jest Delhi — N.B.]. Oglądają tylko lokalne kanały informacyjne, czytają tylko lokalną prasę. Jeśli chcesz, by się przejęli globalnym ociepleniem, musisz użyć argumentu, że ich ukochany Ganges wyschnie — inaczej zapomnij!

Podczas gdy Indusi są lokalni, Tybetańczycy postrzegają siebie w wymiarze globalnym, co z jednej strony jest rezultatem powiązań transnarodowych w ramach diaspory, z drugiej zaś tego, iż stali się oni częścią tak zwanej kultury globalnej (Mountcastle 1997). Wprawdzie kilku działaczy tybetańskich zwraca uwagę, iż trudno oczekiwać od mieszkańców Indii, którzy borykają się z licznymi problemami wewnętrznymi, że będą szczególnie zainteresowani Tybetem, ale codzienne doświadczenia Tybetańczyków pokazują im, że dla Indusów równie dobrze mogliby być Chińczykami.

Drugą cechą, często przypisywaną zwłaszcza wyznawcom hinduizmu przez młodych Tybetańczyków, jest rasizm. Pewnego razu poznałam Tybetańczyka, który dorastał w chrześcijańskiej szkole z internatem, z dala od obozów uchodźców i tybetańskich rówieśników. Codziennie rano czytał Biblię, świątynię buddyjską odwiedził po raz pierwszy, gdy miał 15 lat, i bardzo słabo mówił po tybetańsku, ale za to swobodnie poruszał się wśród indyjskich kolegów, bez charakterystycznej dla Tybetańczyków powściągliwości. Odniosłam wrażenie, że jest świetnie zintegrowany. Tym większym zaskoczeniem była dla mnie jego wypowiedź: „Indusi to najwięksi rasiści świata! Ty mnie pytasz o nietolerancję?! Oni dyskryminują swoich własnych obywateli, spójrz tylko, jak traktują muzułmanów albo ludzi z północnego wschodu”. Tybetańczycy żyjący w Indiach rzadko spotykają się z jawnymi, brutalnymi przejawami dyskryminacji. Najczęściej przyjmuje ona formy bardziej subtelne i nieukierunkowane bezpośrednio w nich jako Tybetańczyków, ale ogólnie w rasę żółtą. Są brani za Chińczyków, Japończyków czy Nepalczyków, i przezywani „ping-pongami”. W autobusach, do których wsiadają, słyszą rzucane mimochodem, „w powietrze”, komentarze o brzmieniu mającym imitować język chiński. Młody poeta tybetański pisze o Tybetańczyku z Mumbai: „Denerwuje się, gdy śmieją się z niego / «ching-chong-ping-pong»” (Tsendue 2008: 53). Zawsze i wszędzie towarzyszą im spojrzenia indyjskich oczu, które nie pozwalają im zapomnieć, że to nie jest ich kraj, że tu nie przynależą.

Tybetańskie dziewczyny są często postrzegane przez indyjskich mężczyzn jako pochodzące z regionu Indii określanego popularnie jako North East, czyli północno-wschodniego stanu Arunaćal Pradeś, zamieszkałego przez ludność plemienną o mongoloidalnych cechach. Jako że dziewczyny z Arunaćal Pradeś są wychowywane bez *pardy*³¹, razem z chłopcami, ich bezpośredni sposób bycia i niezobowiązujące stroje są odbierane w konserwatywnym hinduistycznym interiorze jako komunikaty seksualne. Innymi słowy, kobiety z północnego wschodu mają u indyjskich mężczyzn opinię „łatwych”, co jest przenoszone na Tybetanki. To z kolei wywołuje protest tybetańskich mężczyzn i czasem prowadzi do konfrontacji z Indusami. Ponadto wydaje się, iż takie postrzeganie może być przyczyną niechęci młodych kobiet tybetańskich do wchodzenia w bliższe rela-

³¹ W czasach panowania muzułmańskiego mieszkańcy północnej części Indii przyjęli system zwany *parda*, według którego kobiety, od wieku dojrzewanego, powinny osłaniać twarz przed oczyma wszystkich mężczyzn, z wyjątkiem męża i najbliższych krewnych.

cje z indyjskimi mężczyznami. Młodziutka Tybetanka, której mąż służy w armii i wiele miesięcy przebywa poza domem, żaliła się: „Nie lubię wychodzić sama. Ci indyjscy mężczyźni, oni mówią takie rzeczy. W ogóle nas nie szanują! Nie to, co tybetańskie chłopaki”. Tybetańczycy powszechnie uważają, że źródłem nierówności społecznych w Indiach jest system kastowy wywodzący się z hinduizmu, któremu przeciwstawiają buddyjską koncepcję równości.

Na gruncie różnic w estetyce Tybetańczycy uważają sposób ubierania i zachowania swoich indyjskich rówieśników za bezgustowny. Jeśli tybetański nastolatek założy zbyt jaskrawą czy wielokolorową koszulę, usłyszy od kolegów: „Fuj, to takie odblaskowe, takie indyjskie!”. Zwłaszcza męski styl ubierania, oparty na tanich produktach z Chin, jest przedmiotem dowcipów opowiadanych przez młode Tybetanki. Tybetańscy nastolatki preferują zachodni styl hip-hop, który w indyjskich mediach rozrywkowych też ostatnio robi karierę, tyle że został on poddany procesowi bollywoodyzacji, co wywołuje zgorszenie tybetańskich fanów kultowego hip-hopowego 50 Cent. Wytyka się również Indusom brak obycia. Jeden z moich przyjaciół skomentował fakt, iż w ramach, jak mniemam, załotów zostałam wygwizdana przez przejeżdżających na ciężarówce młodych indyjskich mężczyzn: „Indusi, nawet jeśli są wykształceni, nie wiedzą, jak się zachować wobec innych ludzi, w szczególności wobec ludzi z Zachodu”. Dla kontrastu Tybetańczycy postrzegają siebie samych jako obeznanych w relacjach z *inji*³², ponieważ od lat mają do czynienia ze sponsorami z Ameryki czy Europy.

Innym istotnym elementem tybetańskiego postrzegania Indusów jest ich stosunek do polityków i policjantów. Tybetańczycy gardzą indyjską polityką za korupcję i manipulacje, i nie ufają indyjskiemu systemowi sprawiedliwości. Ze względu na niearyjski, a przez to rzucający się w oczy wygląd i niepewną sytuację polityczno-prawną, częściej niż inni padają ofiarą wymuszeń i prowokacji. Młodzi Tybetańczycy jeżdżący motorami są notorycznie kontrolowani — nawet jeśli mają prawo jazdy, numer rejestracyjny i kask, to zawsze się coś znajdzie: brak bocznego światła, uszkodzone lustro itp. W jednym z obozów inspektor policji wymuszał łapówki, chodząc po domach podczas Losaru (tybetańskiego Nowego Roku). Wiedział, że w tym okresie uchodźcy wracają z sezonowego handlu swetrami, mają więc czym płacić. Wiedział też, że Tybetańczycy zawsze w Losar grają w karty, dokonywał więc wymuszeń, grożąc oskarżeniem o hazard. Z kolei zaprzyjaźniony lekarz tybetański wiozł leki ziołowe z Dharamśali do prowadzonej przez siebie przychodni na południu Indii. Gdy wychodził z dworca kolejowego, wyłowili go z tłumu policjanci. Powiedzieli, że nie wolno takich rzeczy przewozić pociągiem i zażądali zapłacenia kary dwóch tysięcy rupii (około 50 dolarów). Gdyby się nie zgodził, zabraliby go na komisariat. Bał się, więc zapłacił. Rezultat jest taki, że Tybetańczycy prawie nigdy nie zgłaszają się na

³² Tybetańskie słowo oznaczające dosłownie Anglika. Brytyjczycy byli pierwszymi białymi, z którymi zetknęli się na większą skalę Tybetańczycy, stąd dziś termin ten jest popularnie używany na określenie wszystkich białych przedstawicieli świata zachodniego.

policię — znam przypadki poważnych zranień czy nawet zabójstw w środowisku tybetańskim, które były „załatwiane” pomiędzy Tybetańczykami. Mężczyzna, który potrafił śmiertelnie mnicha na motorze, błagał jego brata: „Proszę, nie zgłaszaj tego na policji. Wiesz, ja jestem Tybetańczyk, ty jesteś Tybetańczyk — dogadamy się. Po co oni mają się do tego mieszać”.

Koresponduje to zresztą z indyjskim postrzeganiem młodych Tybetańczyków, zwłaszcza tych z dzielnicy tybetańskiej Majnu Ka Tila w Delhi, jako osób agresywnych, zamieszanych w produkcję i dystrybucję nielegalnego alkoholu oraz używanie narkotyków. Nawet rektor jednej z Centralnych Szkół dla Tybetańczyków, trochę przeze mnie sprowokowany, przyznał, co naprawdę myśli o swoich podopiecznych:

Bo wie pani, oni w ogóle nie wiedzą, jak się zachować, są wulgarni, nie mają dla nikogo szacunku. A wie pani, co się dzieje w hostelu?! Uczniowie palą, piją, biorą narkotyki, a w jednej szkole to dziewczyny się prostytuowały!

W ten sposób stymulujące się nawzajem wyobrażenia tybetańsko-indyjskie przyczyniają się do obustronnego niezrozumienia.

Podsumowanie

Tybetańczycy, choć urodzeni w Indiach, spotykają się z Indusami jedynie na Furnivallowskim „placu targowym”, i wydaje się, że obu stronom taki układ jak najbardziej odpowiada. Indusi, przyjmując postawę skrajnego etnocentryzmu, uważają, że gdyby nie buddyzm, który ofiarowali Tybetańczykom, ci wciąż żyliby w ciemności i zacofaniu — wszystko, co cenne w kulturze tybetańskiej, poza ładnymi dziewczynami i smacznymi *momo*, pochodzi zatem z Indii. Tybetańczycy z kolei nie chcą się integrować nie dlatego, że czują się zmarginalizowani czy pogardzani, ale dlatego, że wskutek konsekwentnie prowadzonej polityki tożsamości, czują się lepsi. Emily T. Yeh i Kunga T. Lama, badacze diaspory tybetańskiej w Stanach Zjednoczonych, zaobserwowali wśród Tybetańczyków proces, który nazwali „wybielaniem” (ang. *whitening*). Polega on na przesuwaniu się na amerykańskiej skali rasowej od bieguna czarnego do bieguna białego poprzez „biały sponsoring” — sponsorzy tybetańskich szkół, klasztorów i szeregu innych instytucji w Indiach są bowiem prawie zawsze biali (Yeh, Lama 2006). Sympatia i wsparcie świata zachodniego dla diaspory tybetańskiej jest rezultatem takich czynników, jak eksport buddyzmu tybetańskiego, romantyczne zachodnie wyobrażenia o Tybecie czy kreowanie pozytywnego wizerunku Tybetańczyków przez władze uchodźcze.

W rezultacie uchodźcy tybetańscy, nawet ci, którzy formalnie nimi nie są, bo urodzili się już poza Tybetem, zinternalizowali stereotyp „modelowej mniejszo-

ści”. Dlatego też termin „uchodźca” nie ma dla Tybetańczyków negatywnych konotacji i nie jest bodźcem do przyjmowania obywatelstwa indyjskiego. Tym bardziej, że gdyby do tego doszło, Tybetańczycy jako indyjscy obywatele plasowaliby się bardzo nisko na indyjskiej skali rasowej, prawdopodobnie gdzieś koło pogardzanych mieszkańców północnego wschodu. W takiej sytuacji korzystniej jest pozostać uchodźcą tybetańskim — godną ofiarą komunistycznych prześladowań, podejmującą wysiłek ocalenia dla dobra całego świata buddyzmu tybetańskiego. Taka polityka tożsamości może mieć jednak negatywne, nieprzewidziane konsekwencje, jak chociażby zaobserwowany w Ameryce przez Yeh i Lamę rasizm tybetański, skierowany przeciwko innym mniejszościom, głównie afrykańskiej. Takie samo zjawisko ma, moim zdaniem, miejsce w Indiach — jednak nie w relacji do innych grup mniejszościowych, ale w odniesieniu do społeczności kraju osiedlenia. Tybetańczycy stosują politykę oporu wobec kultury indyjskiej, ponieważ uważają, że ich kultura jest lepsza.

Słowa kluczowe: Tybetańczycy, Indie, uchodźstwo, polityka tożsamości, wyobrażona ojczyzna, stereotypy, strategie oporu, nieasymilacja

BIBLIOGRAFIA

- Anand D.
2000 *(Re)imagining Nationalism: Identity and Representation in the Tibetan Diaspora of South Asia*, „Contemporary South Asia” 9: 3, s. 271-287.
- Avedon J.F.
1997 *In Exile from the Land of Snows*, Viking: Penguin Books.
- Craig M.
1999 *Kundiin: Dusza Tybetu*, przeł. S. Godziński, Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Dalajlama Tenzin Giaco
1999 *Wolność na wygnaniu. Autobiografia*, przeł. A. Kozieł, Warszawa: Bertelsmann Media.
- DeVoe D.M.
1987 *Keeping Refugee Status: A Tibetan Perspective*, w: S.M. Morgan, E. Colson (eds.), *People in Upheaval*, New York: Centre for Migration Studies, s. 54-65.
- Furnivall J.S.
1956 *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, New York: New York University Press (in cooperation with the Institute of Pacific Relations).
- Inamdar S. (ed.)
2005 *Mahatma Gandhi & His Holiness Dalai Lama on Non-violence and Compassion*, Dharamsala: Department of Information and International Relations.

- Hess J.M.
2006 *Statelessness and the State: Tibetans, Citizenship, and Nationalist Activism in a Transnational World*, „International Migration” 44: 1, s. 79-103.
- Kaczmarek Ł.
2008 *Fidži. Dzieje i barwy wielokulturowości*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Loescher G.
1993 *Beyond Charity: International Co-operation and the Global Refugee Crisis*, Oxford: Oxford University Press.
- Mountcastle A.
1997 *Tibetans in Exile: The Construction of Global Identities*, The State University of New Jersey (niepublikowana rozprawa doktorska).
- Nehru's...
1959 *Nehru's Statement in the Lok Sabha*, w: *Dalai Lama and India: Indian Public and Prime Minister on the Tibetan Crisis*, New Delhi: The Institute of National Affairs.
- Norbu D.
1992 „Otherness” and the Modern Tibetan Identity, „Himal”, May/June, s. 10-11.
2004 *The Settlements: Participation and Integration*, w: D. Bernstorff, H. von Welck (eds.), *Exile as Challenge. The Tibetan Diaspora*, New Delhi: Orient Longman, s. 186-212.
- Ramble Ch.
1993 *Whither, Indeed, the Tsampa Eaters?*, „Himal”, Sept./Oct., s. 21-25.
- Roy E.
2002 *Tibetan Refugees to Cast Votes*, „Express India”, 19 March.
- Shakya T.
1993 *Whither the Tsampa Eaters?*, „Himal”, Sept./Oct., s. 8-11.
- Shrimali K.L.
1984 *Modern Education and Tibetan Refugees*, w: Samphel, *Tibet — 84. 25 Years of Struggle and Reconstruction*, Dharamsala: The Information Office, bns.
- Snellgrove D., Richardson H.
1978 *Tybet. Zarys historii kultury*, przeł. S. Godziński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stasik D.
1997 *Język hindi*, cz. 2, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Subramanya N.
2004 *Human Rights and Refugees*, New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation.
- Tibetan Demographic Survey...*
2000 *Tibetan Demographic Survey 1998*, Dharamsala: Planning Council, Central Tibetan Administration.
- Tsundue T.
2008 *Kora*, przeł. S. Baranowski, M. Barski, Kraków: vis-à-vis/Etiuda.
- Wangpo T.
2006 *Gender Bender: The Myth of Gender Equality in Tibetan Society*, <http://temp.phayul.com/news/article.aspx?id=14366&t=1&c=4> (12.01.2009).

World Refugee Survey...

- 2008 *World Refugee Survey, Country Report: India*, U.S. Committee for Refugees and Immigrants, <http://www.refugees.org/countryreports.aspx?id=2143> (01.02.2009).

Yeh E.

- 2002 *Will the Real Tibetan Please Stand up? Identity Politics in the Tibetan Diaspora*, w: P.Ch. Klieger (ed.), *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of Difference. Proceedings of the 9th Seminar of the International Association for Tibetan Studies in Leiden 2000*, Boston: Brill's Tibetan Studies Library, s. 229-254.

Yeh E.T., Lama K.T.

- 2006 *Hip-hop Gangsta or Most Deserving of Victims? Transnational Migrant Identities and the Paradox of Tibetan Racialization in the USA*, „Environmental and Planning A” 38, s. 809-829.

Natalia Bloch

BEING A TIBETAN BORN IN INDIA.
THE POLITICS OF IDENTITY IN EXILE

(Summary)

The largest Tibetan diaspora in the world lives in India. This year it is celebrating fifty years of its existence. A large percentage of this community are „born refugees” – a young generation, who have never seen Tibet and the only reality that they know of is India. What is striking is a very limited impact of the Indian culture on the view and attitudes of young Tibetans.

Young Tibetans have an ambivalent attitude to their „new motherland”. On the one hand they realise that Indian authorities have offered their families an asylum and have extended considerable financial support within the framework of refugee adaptation schemes. They know that they should be grateful for that. At the same time, however, they feel like second class citizens – they have no electoral rights, they have no passports, they cannot buy land.

In everyday life Tibetans hardly ever make friends with members of a host society. Marriages with them are even less frequent. They perceive them as xenophobic and dull. They oppose Buddhist equality to social inequalities imposed by the caste system. They despise the Indian policy for corruption and exploitation; they do not trust the Indian justice system.

This article attempts to answer the question how young Tibetans born in India perceive Indian culture and how they minimise its influence upon their own lives. The author also discusses the extent to which such practices are the result of the intentional policy of the Tibetan Government in Exile, oriented to non-assimilation and building of a pan-Tibetan identity in the diaspora.

Key words: Tibetans, India, exile, politics of identity, imagined motherland, stereotypes, strategies of resistance, non-assimilation

