

UNA REEVALUACIÓN DEL PROYECTO DE NACIÓN DEL GOBIERNO TIBETANO EN EL EXILIO¹

LAURA RUBIO DÍAZ LEAL

LA DELIMITACIÓN DE LAS FRONTERAS TERRITORIALES Y CULTURALES del Estado chino que siguió al establecimiento de la República Popular China (RPC) en 1949 tuvo como consecuencia el desplazamiento de las minorías étnicas del oeste y sur del país. El Ejército Popular de Liberación (EPL), bajo el liderazgo de Mao Zedong, invadió Tíbet en 1950 y lo incorporó completamente al nuevo Estado chino para 1959. El desplazamiento que sufrieron los tibetanos tuvo dos dimensiones fundamentales. Por un lado, la ocupación violenta del país provocó el desplazamiento físico de miles de personas que buscaron refugio en los países vecinos del sur de Asia.² Por otro lado, la imposición de la cultura Han china y la ideología comunista, así como la implementación de políticas antirreligiosas a lo largo y ancho de Tíbet, ocasionaron su desplazamiento cultural. Esto ha sido interpretado por diferentes miembros de la diáspora tibetana como una manifestación del genocidio cultural llevado a cabo por las autoridades chinas en la región.

Este artículo analiza la relación entre el desplazamiento forzado y el exilio y la emergencia de diferentes discursos nacionalistas en las comunidades de refugiados tibetanos en el sur de Asia. El análisis parte del argumento de que la diversidad de discursos es resultado de diferentes experiencias de persecución, memoria histórica, proceso de socialización y conciencia política, y que estos discursos pueden ser divididos en narrativa oficial y narrativas de tibetanos ordinarios. La narrativa del decimocuarto Dalai Lama

¹ Parte del material en el que se basa este artículo fue recolectado durante dos estancias de estudio de campo en el norte de la India y el valle de Katmandú (marzo-junio de 2001) y Suiza (junio-julio de 2003).

² De una población total tibetana de aproximadamente 4.6 millones de personas, se estima que la comunidad refugiada consta de 112 000 tibetanos, de los cuales alrededor de 85 000 viven en India, 14 000 en Nepal, 1 500 en Bután y 10 000 en países occidentales (Planning Council, *Demographic Survey*, Dharamsala, India, Central Tibetan Administration, 2000).

(Tentsin Gyaltso), cabeza espiritual y política de los refugiados tibetanos y del gobierno tibetano en el exilio (GTE), representa la primera categoría. Ésta tiende a promover un discurso pannacionalista basado en los principios de “*un pueblo, un territorio*” y “*una cultura, una historia*” que ven a la sociedad tibetana altamente cohesionada y relativamente homogénea. En la segunda categoría pueden incluirse narrativas de tibetanos que forman parte de grupos sectarios o regionales, organizaciones juveniles, grupos no budistas y tibetanos apolíticos. Sus narrativas con frecuencia reflejan una falta de conocimiento de los discursos que emanan de Dharamsala, la llamada “capital en el exilio”, y tienden a expresar visiones más locales. Centrándose en la narrativa oficial, este ensayo examina las diferentes formas en que la noción de poder se articula en la lucha por la representación política, así como en la legitimidad política y cultural que se negocia y se disputa en comunidades desplazadas por la fuerza. El estudio revela en varios niveles las dificultades que plantea el hablar de un proyecto pannacional en un contexto de exilio.

Históricamente, el desplazamiento forzado y el desarraigo que éste conlleva ha sido entendido por refugiados en diferentes partes del mundo como un fenómeno patológico que daña su identidad cultural y su noción de nacionalidad.³ Entre ellos ha prevalecido la creencia de que la cultura nacional no puede sobrevivir durante mucho tiempo fuera de la tierra en donde se originó y desarrolló, ni tampoco cuando ha sido suplantada por una cultura extranjera en su propio suelo. Por ende, el regreso a la madre patria, y la defensa de su autonomía tanto política como cultural, son fundamentales para su supervivencia, y están en el centro de los discursos nacionalistas de los refugiados. Podemos encontrar ejemplos de articulación de discursos de esta naturaleza entre refugiados vietnamitas en Francia y en Estados Unidos en las décadas de los ochenta y noventa, de refugiados armenios en Francia, Suiza y Rusia en la década de los veinte, y de refugiados palestinos en Israel en los últimos 40 años.⁴

Una nación en este contexto será entendida como el proyecto político de una comunidad étnica desplazada por la fuerza que reclama derechos históricos sobre su tierra ancestral. Los miembros de dicha comunidad

³ L. Malkki, “National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees”, en G. Eley y R. Suny (eds.), *Becoming National: A Reader*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1996.

⁴ Para el caso de refugiados vietnamitas en Francia, véase G. Bousquet, *Behind the Bamboo Hedge: The Impact of Homeland Politics in the Parisian Vietnamese Community*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1991; para el caso armenio, véase K. Tololyan, “Exile Governments in the Armenian Polity”, en Y. Shain (ed.), *Governments-in-Exile in Contemporary World Politics*, Londres, Routledge, 1991.

comparten valores sociales, culturales y políticos, así como mitos, y tienen una memoria histórica común. Además, se reconocen entre sí como parte del mismo grupo, y se prometen lealtad (tácitamente). Las élites de tal comunidad étnica reclaman su patria como un Estado-nación soberano, y establecen en el país huésped instituciones políticas para administrar la vida en el exilio y preparar el terreno para un eventual regreso. En breve, el irredentismo y la construcción de un Estado nacional en su patria ancestral son las dos metas clave de su proyecto político.

Proyectos de este tipo, promovidos por las élites de refugiados, requieren de esfuerzos de movilización política sin precedentes en la vida pública de sus comunidades, ya que los refugiados tienden a vivir en contextos transnacionales y en situaciones muy complejas. Por ello, la necesidad dual de preservar la cultura de la comunidad en el exilio y promover la lucha por la autodeterminación impone a estas élites la difícil tarea de reconstruir el pasado nacional, y crear una imagen de su presente que pueda ayudar a su causa política. La retórica nacionalista, que sirve como referente principal de tal proyecto, se basa en tres elementos: un pasado idealizado y perdido, un presente degradado y un futuro utópico. La historia nacional reconstruida y glorificada es comúnmente yuxtapuesta a imágenes del presente degradado causado por enemigos externos quienes, a través del uso de la fuerza, socavaron la integridad de la comunidad nacional. A la vez se yuxtaponen imágenes de un futuro en el que la antigua gloria de la nación será restaurada. De esta forma, movimientos nacionalistas transitan del reino de la imaginación política al reino de la acción, creando una comunidad ideal al unir a mucha gente a la causa de restaurar el pasado perdido.⁵

EL DECIMOCUARTO DALAI LAMA Y EL PANNACIONALISMO TIBETANO

A principios de la década de los sesenta, Dharamsala, la capital en el exilio, se convirtió en el asiento del gobierno del decimocuarto Dalai Lama. Desde ahí, el GTE construye la narrativa oficial de la nación tibetana. Su posición frente a la ocupación china de Tíbet fue influenciada por el pensamiento político occidental y el régimen del derecho internacional que se desarrolló en el contexto de la construcción del sistema de estados-nación moderno. Un fenómeno clave en este sentido fue la aceptación de la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948 y el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de las comunidades étnicas. Asimismo, el proceso de

⁵ M. Levinger y P. Franklin Lytle, "Myth and Mobilization: The Triadic Structure of Nationalist Rhetoric", *Nations and Nationalism*, vol. 7, núm. 2, 2001, pp. 175-194.

descolonización que generó la aparición de nuevos estados en Asia y África en las décadas de los sesenta y setenta estimuló a las autoridades tibetanas en el exilio a reclamar sus presuntos derechos de autodeterminación.

La élite de Dharamsala formuló estos derechos con base en una narrativa de apego a un territorio sagrado muy bien definido, una historia compartida y una identidad cultural común de todos los habitantes del Tíbet etnográfico. Esto, por definición, requirió la delimitación de las fronteras territoriales y culturales con China. Su discurso habla de los tibetanos como una raza diferente y separada tanto geográficamente como en cuanto a apariencia, lenguaje y cultura del resto de Asia.⁶ Por ello, todo el edificio político del Dalai Lama se basa en un pannacionalismo que incluye a los habitantes de las provincias de U-Tsang (Tíbet central) y Ngari (oeste), así como de las orientales de Kham y Amdo, como “*un pueblo*” que ha habitado por milenios “*un territorio*” al que llaman Tíbet (tib. *Bod*). Hoy en día, estas comunidades incluyen a tibetanos chinos, tibetanos exiliados nacidos antes de 1959 y tibetanos nacidos en el exilio. De acuerdo con el GTE, entonces, el territorio tibetano consiste tanto en el Tíbet político como en el etnográfico.

La diferencia entre Tíbet político y etnográfico debe estar clara: Tíbet político se refiere a la entidad política gobernada por los dalai lamas desde Lhasa a partir del siglo XVII, la cual incluía solamente a las regiones de Ngari y U-Tsang. Desde 1951, siguiendo el “Acuerdo de 17 Puntos”, firmado entre el gobierno del Dalai Lama y oficiales chinos, esta región ha sido denominada “Región Autónoma Tibetana” (RAT). Tíbet etnográfico se refiere a las áreas pobladas por tibetanos en el este de Tíbet (Kham y Amdo), que en el pasado lo fueron exclusivamente por tibetanos, en donde constituyeron mayoría por lo menos hasta 1959, y que actualmente forman parte de las provincias chinas de Qinghai, Sichuan, Gansu y Yunnan. El gobierno del Dalai Lama tuvo jurisdicción limitada sobre estas regiones y a intervalos irregulares. La mayor parte del tiempo, jefes monásticos o laicos tuvieron control sobre distritos de diferente tamaño, y sus lealtades políticas variaban con frecuencia. Por tanto, la región no formó parte del gobierno de Lhasa durante los dos siglos previos al establecimiento de la RPC en 1949.⁷

Éste es precisamente el punto más controversial del discurso nacionalista del Dalai Lama, ya que resulta problemático ver a su régimen y a las sociedades que gobernaba desde Lhasa como representantes de todas las

⁶ Dalai Lama XIV, *Freedom in Exile: The Autobiography of the Dalai Lama*, Nueva York, Harper Collins, 1990.

⁷ M. Goldstein, “Introduction”, en M. Goldstein y M. Kapstein (eds.), *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 4.

sociedades tibetanas. El Estado tibetano dirigido por el Dalai Lama fue la más grande de una serie de formaciones políticas que emergieron en la meseta tibetana. La justificación etnológica de tal discurso descansa en la percepción que tiene la mayor parte de la diáspora tibetana de que Tíbet es un territorio sagrado y que los que lo habitan –y habitaban– tenían un alto grado de similitud lingüística y cultural, así como patrones sociales, experiencia histórica y mitos ancestrales comunes.

Para la construcción del pasado de Tíbet, el GTE se ha valido de la memoria histórica social (si bien selectiva), de fuentes no escritas y de la reinterpretación de las fuentes escritas disponibles. En particular, tradiciones orales religiosas y seculares, evidencia arqueológica y textos antiguos encontrados en las cuevas de Dun-huang, en la provincia de Gansu en China, así como genealogías y textos religiosos, proporcionaron al Dalai Lama un material extenso del que se podían extraer elementos importantes para la reconstrucción de la historia. Al mismo tiempo, imágenes del presente degradado han sido construidas a partir de historias orales y relatos de refugiados víctimas de persecución y violencia a manos de los chinos, de interpretaciones oficiales de datos presentados por el gobierno chino y de reportes de las delegaciones del GTE que fueron a Tíbet en las décadas de los setenta y ochenta para investigar la situación reinante en la región.

A lo largo de la historia, la relación entre los tibetanos y su tierra ha sido particularmente fuerte. No sólo fue resultado del sistema religioso que es propio de los tibetanos y que atribuye la sacralidad de la meseta tibetana a la presencia de santos del pasado, sino también del impacto de los diferentes sistemas políticos, económicos y sociales que existieron en la región a partir del siglo VIII. El decimocuarto Dalai Lama ha manifestado en diferentes ocasiones su apreciación y admiración por el quinto Dalai Lama (1617-1682), quien asumió el poder en Tíbet después de 1642 e intentó extender la jurisdicción de su gobierno a las provincias del este, a Ladakh, y a otras situadas al norte de India y Nepal, con el fin de reproducir el imperio construido en el siglo VIII bajo la dinastía Yarlung, la cual alcanzó la mayor expansión territorial y militar de Tíbet. El que el actual Dalai Lama manifieste su apreciación de tal proyecto político puede ser interpretado como un deseo de insertar su proyecto nacional en una base territorial más amplia, con control administrativo y político sobre territorios más allá de Tíbet central, tal como fue logrado sólo en el siglo VIII. En este sentido, el GTE está haciendo un llamado a la transformación del Tíbet etnográfico en una entidad política unificada bajo el liderazgo del Dalai Lama.

A partir del siglo XVII, el sistema político de Lhasa se basó en la unión de la política y la religión, es decir, oficiales laicos y religiosos (monjes) del gobierno central, que servían al Dalai Lama, tenían que compartir respon-

sabilidades políticas. A mediados del siglo XVIII, debido a intrigas políticas dentro de la corte e invasiones extranjeras, el gobierno tibetano perdió control político sobre las provincias del este y, por tanto, solicitó ayuda al imperio chino. Como consecuencia, el involucramiento político del gobierno Qing (1644-1911) en las provincias de Tíbet oriental aumentó significativamente, y las fronteras entre China y Tíbet en esta zona fueron demarcadas. Melvyn Goldstein arguye que, a pesar de que el GTE nunca ha aceptado la pérdida de esta región, el decimocuarto Dalai Lama no reaccionó inmediatamente a la ocupación de Kham y Amdo por el EPL en 1949. Esto indica, de acuerdo con Goldstein, que no había duda de cuál era el límite de la jurisdicción del Estado del Dalai Lama.⁸ Sin embargo, la posición del GTE empezó a cambiar al ver la implementación de políticas comunistas en esta región, que no estaba incluida en el Acuerdo de 17 Puntos. Por otra parte, Goldstein sostiene que Kham y Amdo no sólo estaban fuera de la jurisdicción del gobierno de Lhasa, sino que además tuvieron diferentes historias en el ámbito político, económico y legal respecto de Tíbet central.⁹

Según el intelectual tibetano Tsering Shakya, a pesar de que políticamente toda el área del Tíbet político y etnográfico estaba muy descentralizada, en Amdo, por ejemplo, el gobierno de Lhasa ejercía cierto control simbólico, es decir, a través de alianzas y lealtad política que le juraron algunos jefes de la región,¹⁰ lo cual no les impedía jurarle lealtad religiosa a sus monasterios locales. De cualquier forma, el GTE se ha negado a renunciar a lo que percibe como sus derechos históricos y culturales sobre estas tierras, ya que son un elemento central de la “cuestión tibetana”, fundamentales para la preservación de su identidad cultural. Por ende, la demanda de “un territorio” basado solamente en la jurisdicción política resulta problemática y difícil de resolver. Sin embargo, tal demanda, basada en argumentos históricos y culturales, independientemente de las diferencias económicas y legales subrayadas por Goldstein, es legítima. Así, las diferencias en el mundo tibetano deben ser entendidas como representativas de las circunstancias políticas cambiantes, y de los cambios en las lealtades religiosas, que rara vez constituyeron barreras lingüísticas y culturales infranqueables.

Para demostrar los vínculos históricos de los tibetanos con su tierra, el GTE usa constantemente mitos basados tanto en genealogías ancestrales como en nociones de descendencia ideológica. De esta forma, busca evocar lo que Anthony Smith llama “un etnoespacio”, es decir, una tierra imbuida

⁸ M. Goldstein, “Change and Continuity among a Community of Nomadic Pastoralists: A Case Study from Western Tibet, 1950-1990”, en R. Barnett y S. Akiner (eds.), *Resistance and Reform in Tibet*, Londres, Hurst and Company, 1994, p. 87.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Entrevista de la autora con Tsering Shakya, Londres, noviembre de 2003.

de significado étnico y de descendencia, determinada a su vez por la continuidad emocional y religiosa de su comunidad.¹¹ Los mitos tibetanos de origen parten de dos supuestos fundamentales: primero, que el Dalai Lama viene de un linaje ininterrumpido que se originó con los reyes religiosos de la dinastía Yarlung en los siglos VII y VIII, en particular con el rey Songtsen Gampo (609-649?), a quien se le atribuye haber introducido el budismo en Tíbet y es considerado una encarnación del buda de la compasión Chenrezik (sánscrito: Avalokitevara). Segundo, que Tíbet es el campo de actividad especial de Chenrezik, que los tibetanos son sus descendientes y que el Dalai Lama es su reencarnación. Desde el punto de vista tibetano, esto no sólo da legitimidad a sus demandas territoriales, sino también al derecho del Dalai Lama de ejercer autoridad política sobre el pueblo tibetano.

Las creencias de que Chenrezik es la deidad patrona de Tíbet y de que el rey Songtsen Gampo fue su encarnación se encuentran plasmadas en un famoso texto del siglo XIV conocido como el *Mani bka'-bum*. En un pasaje se habla de que el Buda mismo asignó a Chenrezik a Tíbet, y fue enviado a meditar allí en la forma de un mono; al verlo, una ogresa (que representaba aquí a los primeros pobladores de la meseta tibetana) que se encontraba cerca de él amenazó con matar a miles de personas si el mono no se casaba con ella. Para evitar la masacre, Chenrezik decidió casarse con ella. El Buda bendijo entonces su unión para que la enseñanza budista se diseminara, consolidara y floreciera en el reino de Tíbet.¹² Su descendencia dio origen a la raza tibetana, en la que figuraba el rey Songtsen Gampo.

En el siglo XVII, la noción de que Tíbet es el campo especial de la actividad de Chenrezik y de que el Dalai Lama es su encarnación, así como su asociación con los reyes de la dinastía Yarlung, fue insertada en el código legal de 1653. Éste describe en detalle la tierra tibetana, su íntima relación con Chenrezik y su identificación con los dalai lamas.¹³ Además, la diseminación de las biografías del cuarto y quinto Dalai Lama, en donde se establece claramente su conexión, y la de Tíbet con Chenrezik, contribuyó a dispersar estos mitos y a su proceso de legitimación. A partir de entonces,

¹¹ Anthony Smith distingue entre mitos biológicos y mitos culturales-ideológicos empleados en discursos nacionalistas. Los primeros rastrean su origen étnico en vínculos consanguíneos con algún presunto héroe ancestral, mientras que los mitos culturales-ideológicos rastrean su descendencia, más en afinidades espirituales y culturales, que en vínculos de parentesco. A. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 57-58.

¹² S. Sonam Gyatsen, *The Clear Mirror on Royal Genealogy*, Nueva York, Snow Lion Publications, 1996, pp. 72-77.

¹³ I. Yumiko, "On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama as a Manifestation of the Bodhisattva Avalokitesvara", en A. McKay (ed.), *The History of Tibet*, vol. II: *The Medieval Period: c. 850-1895: The Development of Buddhist Paramountcy*, Londres y Nueva York, Routledge / Curzon, 2003.

el Dalai Lama fue llamado *'jig-rten dbang-phyug* (lit. “Señor del mundo”), un epíteto de Chenrezik. De la misma forma, su asiento político y espiritual fue construido y llamado el Palacio Potala, aludiendo al recinto celestial de Chenrezik que se menciona en las escrituras. Por tanto, el poder político del Dalai Lama, sumado a sus supuestas características espirituales, constituye la base del respeto y de la fe que le tiene el pueblo tibetano.

Sin embargo, la presunta sacralidad de Tíbet no descansa solamente en esos mitos genealógicos. Aun antes de la introducción del budismo en Tíbet, el conjunto de creencias religiosas centradas en los cultos a las montañas y la veneración de las deidades locales (concebidas como ancestros tribales o fundadores del linaje real que protegían del mal a las comunidades pastorales) tuvieron un papel fundamental en la santificación de la meseta tibetana. Estos cultos, junto con las nociones budistas de espacio sagrado, persisten hasta hoy entre los refugiados tibetanos en el sur de Asia, Europa y Norteamérica e influyen en gran medida en su visión de la madre patria.

En general, el Dalai Lama ha tendido a vincular la identidad tibetana con el espíritu budista tibetano y un percibido *ius solis*—un derecho otorgado sólo a los tibetanos— en virtud de haber nacido en esa tierra con características espirituales que no se han reproducido en ninguna otra parte de Asia. Al hacerlo, el Dalai Lama ha privilegiado al budismo sobre otras afiliaciones religiosas y manifestaciones culturales, menoscabando la importancia, entre otras cosas, del islam que es practicado por una minoría de tibetanos. Una de las características de la identidad budista de los tibetanos, de acuerdo con el discurso oficial, es la tendencia a vivir en armonía con la naturaleza, no explotar el mundo natural y sus recursos, así como su sensibilidad con respecto a los procesos inherentes al medio ambiente. Toni Huber sostiene, sin embargo, que la incorporación de este elemento al discurso oficial es un fenómeno relativamente reciente, resultado de la búsqueda de posicionamiento estratégico de los refugiados en aras de conseguir apoyo para su causa política.¹⁴ Esto muestra claramente una de las formas en que el GTE incorpora exitosamente tendencias occidentales de moda y las transforma en rasgos tibetanos esencializados. En otro nivel, el discurso “verde” del Dalai Lama arraiga a los refugiados tibetanos a su tierra aún más, es decir, esta nueva tendencia hacia la promoción de la política ecologista santifica la fusión de pueblo, cultura y suelo en una tierra ancestral, perpetuando la noción del desplazamiento forzado como una

¹⁴ T. Huber, “Green Tibetans: A Brief Social History”, en F. Korom (ed.), *Tibetan Culture in the Diaspora*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, pp. 103-108.

anomalía que daña la nacionalidad de sus miembros y, finalmente, legitima el discurso de un “*un pueblo, un territorio*”.

Para la administración en el exilio, el sistema escolar tibetano que se desarrolló en India, Nepal y Bután desde los años sesenta ha sido el mecanismo más eficaz para diseminar y reproducir la narrativa oficial de la nación tibetana.¹⁵ Al principio, el GTE preparó una serie de libros de texto que debían ser utilizados en todas las escuelas primarias. La noción de que el Dalai Lama es la personificación de Chenrezik se difunde como parte de los mitos de origen y la historia religiosa de Tíbet. En la primera lección del libro de texto de historia de sexto año, por ejemplo, se enseña lo relativo al matrimonio de la deidad-mono (Chenrezik) con la ogresa.¹⁶ En el ámbito educativo, el Dalai Lama funciona como un símbolo del sistema ideológico tibetano. De esta manera, la idea tradicional de la sacralidad de Tíbet se perpetúa a través de la diseminación en el exilio de la idea de que Tíbet es el campo especial de actividad de Chenrezik y que los tibetanos son sus descendientes. Además, el principio de “*un pueblo, un territorio*” se transmite al enseñar a los niños la geografía de Asia.

La narrativa oficial también se difunde en los actos públicos mayores, tales como los de naturaleza puramente religiosa (enseñanzas budistas impartidas por el Dalai Lama); seculares con fines políticos, como la conmemoración del Levantamiento de Lhasa del 10 de marzo (1959) en contra de la invasión china; y semiseculares, como la celebración del cumpleaños del Dalai Lama el 6 de julio, o el año nuevo tibetano. Todos estos actos tienden a ser organizados por el GTE en donde hay comunidades de refugiados, y en ellos se canta el himno nacional y se ondea la bandera tibetana. Al haber asumido un carácter ritual a fuerza de repetición, actos públicos de este tipo sirven para reforzar la identidad tibetana tal como es concebida por las élites; asimismo, ayudan a promover una memoria histórica nacional, producen sentimientos de pertenencia y, finalmente, ayudan a los refugiados a darle sentido a su experiencia de exilio.

¹⁵ El sistema de educación tibetano se desarrolló dentro del Departamento de Educación de la Administración Central Tibetana (ACT). Éste ha servido para ayudar a las nuevas generaciones de refugiados en su proceso de aculturación, ya que no sólo transmite conocimiento tibetano tradicional, sino que también implementa un programa de estudios moderno, de acuerdo con su realidad en el país huésped. Estas escuelas (llamadas Shambhotha Schools) siguen el mismo programa curricular que las escuelas indias, pero incluyen además materias que cubren temas meramente tibetanos, tales como lengua, caligrafía e historia. Dado que el gobierno indio promueve la educación laica, se ofrecen clases de religión extracurricularmente en las tardes. Véase www.tibet.net/education/eng/schools/

¹⁶ Departamento de Educación, ‘*Bod-kyi snod-bcud chags-tsul*’. Zin-gra drug-pa rgyal-rabs dang chos-'byung (*History and Religious History*, Reader VI), Dharamsala, ACT, 1993, p.1.

EL PRESENTE DEGRADADO

La élite tibetana considera la ocupación china de Tíbet como una forma de colonización llevada a cabo por la fuerza. El genocidio cultural (concebido como la aniquilación de los modos de vida tibetana y de su herencia cultural), la transferencia de chinos Han y su cultura a la meseta tibetana y la aplicación en Tíbet del principio político maquiavélico de “divide y vencerás” son vistos como las tres causas principales del desplazamiento poblacional y cultural. Estas acciones también son consideradas como estrategias políticas para impedir el desarrollo de cualquier oposición significativa al gobierno colonial en Tíbet.

Asimismo, las autoridades en el exilio creen que el gobierno chino es responsable de generar una profanación multifacética del territorio tibetano a través de políticas económicas y de una planeación imprudente y explotadora. Este grupo argumenta que el rápido desarrollo económico en China, así como su proceso de industrialización y de desarrollo de tecnología nuclear, han sido posibles en gran medida gracias a Tíbet, en donde los chinos han explotado de forma irracional sus recursos naturales causando serios desequilibrios ecológicos, además de la transformación de su paisaje. La ocupación china es percibida como una “amenaza real” que busca transformar Tíbet en una “verdadera tierra china” con el flujo masivo de colonizadores. De acuerdo con el Dalai Lama, esto está creando las “condiciones naturales para que los tibetanos piensen como chinos, hablen y se comporten como ellos”.¹⁷

La aniquilación de los modos de vida tradicionales de Tíbet, se argumenta, ha ocurrido principalmente como resultado de la Revolución Cultural (1966-1976), de las políticas antirreligiosas implementadas en toda China, pero que fueron particularmente duras en Tíbet, y del control del movimiento de los nómadas y pastores tibetanos. La Revolución Cultural y las políticas antirreligiosas tuvieron efectos devastadores en Tíbet. En general, la vida monástica y religiosa fue interrumpida por el envío de monjes y monjas a campos de trabajo forzado donde se les obligaba a casarse. Las monjas fueron violadas y golpeadas en público. Los monasterios y templos fueron despojados de sus tesoros y reliquias para luego ser incendiados, y construir sobre sus ruinas letrinas o edificios de gobierno. Algunas cuevas sagradas fueron bombardeadas, las escrituras religiosas quemadas y frescos milenarios destruidos. Los templos Jokhang y Ramoche en Lhasa, los dos más sagra-

¹⁷ Dalai Lama XIV, “Speech on India’s Role on Tibet”, Dharamsala, 30 de mayo de 1993, en A. A. Shiromany (ed.), *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama: Selected Speeches and Writings*, Nueva Delhi, Tibetan Parliamentary y Policy Research Center, 1998, pp. 85-86.

dos de Tíbet, fueron ultrajados para reemplazar las imágenes budistas por retratos de Mao. Las tradicionales banderas con oraciones, encontradas por todos lados en Tíbet, fueron reemplazadas por la bandera de la RPC. Se dice que de una infraestructura religiosa conformada por 2 469 monasterios y una comunidad monástica de alrededor de 110 000 monjes, solamente ocho monasterios y mil monjes sobrevivieron la Revolución Cultural.¹⁸ Por ejemplo, antes de 1959, señala el Dalai Lama, la parte antigua de Lhasa, donde se encontraba la mayoría de los edificios sagrados, tenía un tamaño de tres kilómetros cuadrados. Hoy en día esa superficie ha sido reducida a sólo un kilómetro cuadrado.¹⁹ Por tanto, el carácter sagrado de Tíbet y la desacralización llevada a cabo por los chinos son elementos importantes en la narrativa tibetana de la nación.

Los pastores nómadas, particularmente los de las planicies del noreste tibetano que eran forzados a establecerse en asentamientos agrarios, fueron afectados por el proceso de industrialización y por las restricciones del movimiento poblacional. Este daño se vio significativamente en una disminución de sus praderas, debido a la erosión, deforestación y contaminación. Todo esto resulta preocupante para los tibetanos, no sólo por el perjuicio al medio ambiente en el largo plazo y la pérdida de un bien valorado modo de vida, sino también porque afecta cuestiones religiosas muy sensibles. Las políticas chinas industriales, de desarrollo, de extracción de recursos y de transferencia poblacional en la meseta tibetana han traído consigo alteraciones graves en los ríos y lagos de Tíbet, considerados como sagrados desde hace siglos. Por ejemplo, el lago Yamdrok Tso, en Tíbet central, tiene un significado espiritual importante. Se cree que este lago es la base de la vida y del espíritu de la nación tibetana, por lo que, si sus aguas se secaran, Tíbet no podría ser habitable nunca más. Sin embargo, ya existe una planta de almacenamiento hidroeléctrico para satisfacer las necesidades de energía de Lhasa. Este proyecto, cuyo diseño ha sido criticado por causar una disminución en los niveles de agua del lago, está destruyendo el equilibrio ecológico, incrementando la salinidad del agua y causando la pérdida de una abundante y diversa vida salvaje.²⁰ En general, la contaminación, la intervención humana y la contracción a causa del cambio climático son

¹⁸ T. Grunfeld, *The Making of Modern Tibet*, Londres, Zed Books Ltd., 1987, p. 167; y W. Smith, *Tibetan Nation: A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations*, Boulder, Westview Press, 1996, p. 561.

¹⁹ Dalai Lama XIV, "Interview with the Dalai Lama", *The Independent*, Dharamsala, 1° de junio de 1994, en A. A. Shiromany (ed.), *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama: Selected Speeches and Writings*, p.186.

²⁰ X.M. Cheng, "Hydropower Development in China", *Engineering*, vol. 101, núm. 1, 1994, pp. 22-33.

factores que ponen en peligro la pureza y la supervivencia ecológica de los lagos legendarios de Tíbet, los cuales cubren 25 000 kilómetros cuadrados de la meseta.²¹

Asimismo, uno de los lugares de mayor potencial hidroeléctrico del mundo ha sido identificado, por científicos chinos, en la gran cuenca del río Yarlung Tsangpo (Brahmaputra), situada también en Tíbet central, río que asimismo es sagrado para los tibetanos. Sin embargo, China planea construir una gran presa para satisfacer sus crecientes necesidades energéticas y contribuir a la futura industrialización y urbanización de Tíbet. La zona del valle de Yarlung es referida frecuentemente como la cuna de la civilización tibetana, debido a la línea de reyes que gobernaron en esta región durante los siglos VII y VIII. Esta área está llena de lugares sagrados y se cree que en sus montañas habitan deidades locales. Las autoridades en el exilio consideran que estos proyectos también pueden contribuir a la eventual destrucción del carácter sagrado de una importante área que data de los inicios de la civilización tibetana.

Finalmente, una de las reclamaciones más incisivas de las autoridades exiliadas está relacionada con la extracción de uranio en Tíbet, destinado al desarrollo de armas nucleares, con las pruebas con estas últimas y con los desechos radioactivos en Xinjiang y en las Regiones Autónomas Tibetanas.²² Dado que en 1971 se instaló la primera planta nuclear en el norte de Amdo y que el propio programa nuclear chino fue parcialmente elaborado en la Academia de Investigación y Desarrollo de Armas Nucleares del Noroeste en la meseta tibetana, el GTE teme que, si esta tendencia no es revertida, se podría causar irreparables daños humanos y ecológicos en Tíbet.

El “mandato histórico” de China de liberar a la sociedad tibetana del feudalismo y el imperialismo ha justificado ante los ojos de su gobierno la destrucción, los altos niveles de violencia infligida a los tibetanos y el desplazamiento de la cultura tibetana. Para las élites de refugiados tibetanos, la implementación de las políticas que llevaron a la transformación socialista, junto con la Revolución Cultural y el programa modernizador del periodo de la reforma, han cambiado la cara de Tíbet para siempre. Estas medidas destruyeron una cantidad considerable de las bases de la religión tibetana, profanaron su tierra, alteraron la vida social y económica de la población y, en el proceso, transformaron la identidad cultural. Todos estos factores han generado en las últimas cinco décadas un sentimiento de desesperanza. El

²¹ Environment and Development Desk (EDD), *Tibet 2000: Environment and Development Issues*, Dharamsala, Central Tibetan Administration, 2000, p. iii.

²² Tíbet posee algunos de los depósitos de uranio, cromo, litio, boro, bórax, hierro y cobre más importantes del mundo. Véase Ma Yin *et al.*, *Questions and Answers about China's Minority Nationalities*, Beijing, New World Press, 1985.

desplazamiento producido como resultado de todo lo anterior ha intensificado la sensación entre las élites tibetanas de que el “verdadero” Tíbet ya no se encuentra en Tíbet, dado que su cultura auténtica sólo se mantiene inalterada entre los grupos de refugiados en India y Nepal.²³ Por lo tanto, el regreso a un Tíbet libre es visto como necesario y aun urgente para lograr revertir estas tendencias antes de que sea demasiado tarde.

CONSTRUYENDO UN DISCURSO DEMOCRÁTICO EN EL EXILIO PARA UN FUTURO REGRESO A UN TÍBET LIBRE

El GTE ha hecho un gran esfuerzo por crear una imagen progresiva y democrática de la nación tibetana. Este elemento de la narrativa oficial se ha atribuido al decimocuarto Dalai Lama, quien ha sido un promotor del cambio político, la democracia y el respeto a los derechos humanos. Su visión democrática fue influenciada por el fallido programa de modernización del decimotercer Dalai Lama (1876-1933), por la impotencia de su propio gobierno para evitar la anexión de Tíbet a China y por el ejemplo de India. Además, los ataques y críticas de China a la resistencia tibetana al progreso y a la supuesta naturaleza despótica del gobierno de los dalai lamas, así como la masacre de Tiananmen de 1989, lo convencieron de la necesidad de cambio. En este sentido, las exigencias de los tiempos modernos y del exilio han sido cruciales en el desarrollo de su visión democrática. La importancia del respeto a los derechos humanos en el discurso político de Dharamsala se puede ver en el hecho de que a finales de los años ochenta el GTE creó la Oficina de Derechos Humanos dentro de su Departamento de Información y Relaciones Internacionales, mismo que fue reemplazado en 1996 por el Centro para los Derechos Humanos y la Democracia.

Cuando Ernest Renan hablaba en siglo XIX sobre el principio espiritual de la nación, se refería a la existencia de una “solidaridad a gran escala” constituida por sentimientos compartidos de sacrificios hechos en el pasado (y los que se percibe que se tendrán que hacer en el futuro) en el nombre de la nación.²⁴ Sin duda, encontramos este principio en el espíritu democrático del Dalai Lama. La democracia, aunque impuesta desde arriba, ha sido la manera de fortalecer este sentido de solidaridad y de comprometer a todos los refugiados en el futuro de Tíbet.

²³ D. Germano, “Re-memembering the Dismembered Body of Tibet: Contemporary Tibetan Visionary Movements in the People’s Republic of China”, en M. Goldstein y M. Kapstein (eds.), *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*.

²⁴ E. Renan, “What is a Nation?”, en G. Eley y R. G. Suny (eds.), *Becoming National: A Reader*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1996 [1882].

Los líderes tibetanos consideran su experimento democrático como una preparación para la reconstrucción de Tíbet cuando la libertad sea restaurada. Como parte de este ejercicio, en 1960 fue instituido un parlamento que gradualmente se convirtió en un órgano legislativo plenamente consolidado conocido como la Asamblea de Diputados del Pueblo Tibetano. La Asamblea promulgó una Constitución con el título de La Carta de los Tibetanos en el Exilio, la cual, desde 2001, estipula la elección directa del Kalon Tripa (la más alta autoridad ejecutiva) por la población exiliada. La Carta es la ley suprema que rige las funciones de la administración tibetana en el exilio.²⁵

Para el Dalai Lama, un Tíbet libre sería un santuario religioso que podría servir a toda la humanidad. En 1987, el Dalai Lama recibió una invitación para asistir a una reunión sobre derechos humanos en el Congreso de Estados Unidos, donde entregó un documento conocido como el “Plan de Cinco Puntos para la Paz”.²⁶ Su visión del futuro de Tíbet ha sido incluida como parte de este plan. Desde entonces, la mayoría de los escritos y discursos del Dalai Lama y del GTE hacen referencia a estos cinco puntos: la transformación de Tíbet en un santuario de paz, el abandono de la política china de transferencia de población, el respeto de los derechos humanos fundamentales y de las libertades democráticas de los tibetanos, la restauración y protección del medio ambiente de Tíbet y el abandono por parte de China del uso de Tíbet para la producción de armas nucleares y desechos nucleares, y el comienzo de negociaciones serias sobre el futuro estatus de Tíbet y las relaciones entre el pueblo tibetano y el pueblo chino.²⁷

El primer punto mezcla la filosofía gandhiana de resistencia pasiva y la noción budista y jainista del *Ahimsa* (no violencia) con el fin de crear un país budista. Un país basado en esos valores podría servir, según el Dalai Lama, a toda la gente que busca

el verdadero significado de la paz dentro de ellos mismos [...]. Tíbet podría convertirse en un centro creativo para la promoción de la paz mundial. Su historia única y su profunda herencia espiritual hacen de Tíbet un lugar ideal para desempeñar el papel de santuario de paz en el corazón de Asia. Esto también iría en concordancia con el papel histórico de Tíbet como una nación budista pacifista y como una región tapón entre las potencias del continente.²⁸

²⁵ www.tibet.net/cta.html

²⁶ Dalai Lama XIV, *My Tibet*, Londres, Thames and Hudson, 1990, p. 247.

²⁷ Este cambio en el discurso hacia el medio ambiente y la democracia, combinado con el énfasis puesto en el respeto a los derechos humanos durante tres décadas, hizo ganar al Dalai Lama el Premio Nobel de la Paz en 1989.

²⁸ Dalai Lama XIV, “True Meaning of Peace”, discurso pronunciado en San José, Costa

En conjunción con este punto, en 1988, el Dalai Lama presentó las Propuestas de Estrasburgo ante el Parlamento Europeo en las que el GTE retiró oficialmente sus demandas de independencia completa y optó por la búsqueda de una autonomía real dentro de la RPC. Esta posición fue vista como menos confrontadora, y con ella la élite tibetana pretendía tanto mejorar su relación con el gobierno chino como reanudar las pláticas de negociación para el futuro de Tíbet. Este hecho fue extremadamente significativo debido a que generó una gran reacción entre los refugiados partisanos. Ninguna potencia occidental reconoce al GTE como el representante del pueblo tibetano; por lo tanto, la presentación del Plan de Paz del Dalai Lama en Washington puede ser considerada como un intento por hacer del tibetano un asunto internacional, y construir las bases de la causa tibetana en Norteamérica, de donde se podría esparcir a otros países occidentales.

CUESTIONANDO LA NARRATIVA OFICIAL EN EL EXILIO

Las narrativas de oposición han surgido tanto en la RPC como en el exilio. Desde 1959, el gobierno chino no ha parado de desacreditar el discurso nacionalista del Dalai Lama alegando derechos históricos y políticos chinos sobre Tíbet. En el exilio, las narrativas de oposición han provenido de facciones regionales, de desacuerdos sobre los métodos que se aplican para lograr la autodeterminación y de sectas religiosas.

Un ejemplo de desacuerdo sobre los métodos es la guerrilla Mustang. Sus orígenes se encuentran en el movimiento de resistencia Khampa contra la invasión china de Tíbet conocido como “Cuatro ríos, seis montañas”. Este movimiento recibió ayuda de la CIA para sus operaciones durante las décadas de los cincuenta y sesenta. Después de 1959, sus miembros fueron perseguidos y obligados a huir de Tíbet. Algunos de estos grupos se disolvieron y otros formaron una guerrilla clandestina como movimiento de resistencia en Mustang, al norte de Nepal, todavía con el apoyo de la CIA. En un inicio, las constantes incursiones de estos grupos al sur de Tíbet fueron aprobadas por el gobierno en el exilio, pero a principios de la década de los setenta, cuando el gobierno tibetano comenzó a estar mucho más expuesto a la atención internacional, y habiéndose comprometido con un discurso predominantemente de no violencia, la guerrilla Mustang tuvo el

Rica, 27 de junio de 1989, en A. A. Shiromany (ed.), *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama: Selected Speeches and Writings*, pp. 35-36.

potencial para dañar la credibilidad del gobierno tibetano.²⁹ Por lo tanto, el Dalai Lama retiró su apoyo a la guerrilla y persuadió a sus integrantes de desmembrarla. Estados Unidos también retiró su apoyo militar y financiero como resultado de su reaceramiento a la RPC. Asimismo, en 1972, el gobierno nepalés forzó a la guerrilla Mustang a desarmarse. Como resultado de esta decisión, la mayoría dejó las armas; otros que se sentían traicionados por el Dalai Lama se suicidaron, y el resto, menos de cien personas, continuaron luchando y fueron asesinados en una emboscada por el ejército nepalés en 1974.

El Congreso de la Juventud Tibetana (CJT), una organización radical establecida en 1970 en el exilio y cuyo objetivo era lograr la independencia total de Tíbet, es otro ejemplo de narrativa de oposición. En los primeros años, este Congreso estuvo compuesto por muchos de los jóvenes ex combatientes de la guerrilla Mustang y por los miembros más jóvenes de la primera generación de refugiados, quienes trataban de demostrar, además de su compromiso con Tíbet, su impaciencia con la pasividad del liderazgo tibetano y su desacuerdo sobre el carácter no violento de la lucha.

Al mismo tiempo que el diálogo sino-tibetano llegaba a un estancamiento a mediados de la década de los ochenta, los miembros del CJT abogaban por un acercamiento más radical proponiendo el uso de la violencia, la necesidad del apoyo (militar) extranjero, así como acciones más radicales. Su posición fue expresada en estos términos:

Nosotros tenemos que sacar a China de Tíbet. Para hacerlo [...], primero tenemos que movilizar a Tíbet [...]. Si hay una acción violenta dentro de Tíbet, el mundo pondrá atención, el asunto tibetano será discutido, [y] Tíbet será parte de los problemas urgentes del mundo. Nuestra intención no es matar gente; nosotros solamente queremos volar puentes, plantas eléctricas y líneas de comunicación.³⁰

El contenido del discurso del CJT es esencialmente pantibetano y sostiene con convicción el principio de “*un pueblo, un territorio*”, haciendo uso de la noción de “*una historia, una cultura*” para Tíbet. Aunque ni el CJT ni la guerrilla Mustang generaron el suficiente apoyo para hacer que sus llamados a la violencia rindieran frutos, sus acciones y discurso sí desafiaron al movimiento no violento del Dalai Lama y la imagen de los tibetanos como

²⁹ T. Shakya, *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*, Londres, Pimlico, 1999.

³⁰ L. Tsering, “The Decisive Decade?”, *Lungta, Journal of Tibetan History and Culture*, 1991, p. 33.

un pueblo amante de la paz, además de que cuestionó el papel del budismo como su principal fuente de identidad. Esto se debe en gran medida al hecho de que, desde 1974, el Dalai Lama ha declarado frecuentemente que, si se derrama más sangre, él dejará su papel como cabeza política de los tibetanos en el exilio. En este sentido, el respeto de los refugiados hacia el Dalai Lama obstaculiza cualquier reto significativo a su narrativa de nación.

Cabe señalar que desde 1988 el CJT, algunos intelectuales y algunos miembros del antiguo gobierno han rechazado abiertamente las Propuestas de Estrasburgo del Dalai Lama, a través de las cuales las autoridades tibetanas renuncian a sus demandas de la independencia total de Tíbet.³¹ Para ellos, esto equivale a negar sus derechos históricos sobre Tíbet, contradiciendo el principio de “*un pueblo, un territorio*”. En este sentido, tanto la guerrilla Mustang como el CJT se han declarado como una fuerza defensora de la integridad del territorio tibetano.

A pesar de que el elemento democrático es básico en el discurso oficial, muchos tibetanos en el exilio no consideran la democracia como el mejor camino a seguir. Varios creen que una “monarquía ilustrada” es la forma de gobierno más conveniente, con un buen rey que represente los intereses del pueblo y con el poder de gobernar. Similarmente, hay pensadores políticos en el exilio que ven el juego democrático del Dalai Lama como otra manera de ganarse la simpatía de Occidente. Este grupo considera tal factor como una táctica peligrosa debido a que los volubles gobiernos electos en Occidente cambian sus políticas con cada nueva elección.³²

Un ejemplo de facciones regionales es el de la comunidad de refugiados Khampa organizada en torno a la asociación “Cuatro ríos, seis montañas”. En 1994 esta comunidad firmó un acuerdo con representantes de la Comisión de Asuntos de Mongolia y Tíbet de Taiwán sin haber consultado al liderazgo tibetano. El hecho fue interpretado por el GTE como una forma de traición, un desafío a la autoridad del Dalai Lama y una táctica de algunos tibetanos para conseguir ayuda financiera de naciones más ricas.³³ El asunto tomó un carácter sensible cuando el gobierno de Taiwán, respondiendo a la postura original de Chiang Kaishek, al igual que la RPC, reclamó

³¹ Sobresalen Phuntsong Wangyal, ex representante del Dalai Lama en la Fundación Tíbet, de Londres; miembros de la segunda Delegación Tibetana a Tíbet; el académico tibetano Samten Karmay, Jamyang Norbu y Lhasang Tsering, entre otros.

³² Esta interpretación está basada en aproximadamente 60 entrevistas realizadas en el sur de Asia y en Suiza como parte de mi trabajo de campo.

³³ Dalai Lama XIV, “Speech Given at the Assembly of Tibetan People’s Deputies”, Dharamsala, 28 de julio de 1994, en A. A. Shiromany (ed.), *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama: Selected Speeches and Writings*, pp.37-38.

derechos históricos sobre Tíbet.³⁴ Como consecuencia, el Dalai Lama hizo un llamado para realizar un referéndum entre los Khampas para que definieran sus lealtades políticas. La mayoría de ellos decidieron apoyar al Dalai Lama y, como resultado, los líderes de la asociación fueron expulsados.

Aunque aparentemente este incidente no causó ningún daño significativo al liderazgo tibetano, sí puso en evidencia el grado de vulnerabilidad al que el GTE puede llegar cuando un grupo de tibetanos decide actuar de forma independiente, así como el hecho de que muchos refugiados tibetanos atribuyen mayor importancia a la identidad regional que a la nacional. Desde entonces, el Dalai Lama ha hecho algunos viajes a Taiwán para fortalecer su papel como cabeza de los refugiados tibetanos y para desviar las relaciones con Taiwán hacia asuntos religiosos.

Cabe destacar, además, que la administración en el exilio ha excluido tanto a los combatientes de la guerrilla que se entregaron al gobierno de Nepal en 1974, como a los líderes de la organización Khampa, de cualquier tipo de asistencia, bajo la sospecha de que aceptan fondos de Taiwán.³⁵ Ésta es una manera eficiente de desincentivar el surgimiento de grupos que intenten desafiar al Dalai Lama o al GTE. Asimismo, varias políticas implementadas por el gobierno en el exilio han contribuido al fortalecimiento de identidades regionales que, en la práctica, contradicen el discurso pannacional. En primer lugar, el origen regional de los refugiados y su afiliación religiosa (y de secta) son indicados en la cartilla de identificación de los refugiados expedida por el gobierno. Del mismo modo, en el parlamento en el exilio los asientos están distribuidos de acuerdo con la región y la religión. Por lo tanto, las afiliaciones de secta o regionales no son solamente reconocidas sino que están incluidas dentro del sistema. Además, las minorías religiosas están representadas y participan de esta forma en el proceso político. Aunque a primera vista estas políticas parecen inofensivas, críticos tibetanos del sistema, como Lhasang Tsering, creen que no sólo son innecesarias sino que además dañan la causa tibetana, ya que exacerban faccionalismos regionales.³⁶

Finalmente, la existencia de diferentes sectas ha sido una característica de la historia política y religiosa de Tíbet. El énfasis del Dalai Lama en el

³⁴ Las reclamaciones territoriales y de soberanía de Taiwán sobre Tíbet se basan en los Tres Principios del Pueblo de Sun Yatsen y en su noción de la supremacía Han y la subordinación de las minorías que fueron “históricamente” parte de la nación china (por ejemplo, los tibetanos).

³⁵ A. Frechette, *Tibetans in Nepal: The Dynamics of International Assistance among a Community in Exile*, Nueva York y Londres, Berghahn Books, 2002, p.155.

³⁶ Entrevista de la autora con Lhasang Tsering, Dharamsala, mayo de 2001. Lhasang Tsering es un ex combatiente de la guerrilla Mustang y fue presidente del Congreso de la Juventud Tibetana en el exilio de 1986 a 1990.

eclecticismo religioso como estrategia política provocó, a mediados de la década los noventa, una reacción entre los miembros más ortodoxos de la religión, desatando lo que se denominó la “Controversia de Shugden”. Este desacuerdo se produjo, principalmente, como resultado de la prohibición del Dalai Lama, en 1996, de llevar a cabo una práctica de meditación que se centra en la invocación de una deidad supuestamente sectaria y que tiene la capacidad para acortar la vida del mismo Dalai Lama. Este problema ha generado la ruptura más seria entre la diáspora tibetana hasta ahora, dado que muchos tibetanos decidieron continuar con esa práctica. La controversia ha desafiado la posición del Dalai Lama como líder espiritual y político, así como toda su narrativa de la nación. Un número importante de refugiados se ha involucrado en la disputa y algunos brotes de violencia han surgido entre los defensores de la deidad y los partidarios leales al Dalai Lama en Delhi y en el sur de India. Las diferencias en la elección de prácticas rituales e interpretaciones filosóficas, así como problemas de sucesión dentro de otra de las cuatro escuelas del budismo tibetano, han causado también descontento y han cuestionado seriamente la legitimidad de un discurso pannacional que le ha brindado al Dalai Lama una presencia sin precedentes en los asuntos de los refugiados.

CONCLUSIONES

En los primeros años del exilio, una de las fuentes de legitimidad más importantes del GTE residía en su habilidad para coordinar proyectos de asentamiento y reasentamiento patrocinados por organizaciones no gubernamentales internacionales y los países receptores, así como su capacidad para otorgar educación a una sociedad exiliada básicamente analfabeta. Sin embargo, a otro nivel, la articulación de una narrativa pannacional que intenta trascender el sectarianismo religioso y los faccionalismos regionales, como la base para un proyecto político que involucre no solamente a los 110 000 desplazados tibetanos, sino también y sobre todo a los cinco millones de tibetanos que viven bajo la RPC presenta varios problemas.

El hecho de que la promesa de autodeterminación del Tíbet etnográfico no haya rendido frutos en el corto plazo, como la mayoría de los exiliados hubiesen deseado, ha complicado el asunto de la legitimidad política. Por un lado, a pesar de las bases étnicas e históricas de este proyecto, la idea de construir un consenso político en el exilio entre comunidades cada vez más transnacionales y diversas (en experiencia y socialización) ha demostrado ser extremadamente difícil. La creación de instituciones democráticas como el parlamento en el exilio, que en teoría busca la representación universal de

los refugiados tibetanos, no ha garantizado su movilización y participación política. Muchos refugiados en el sur de Asia, provenientes particularmente del este de Tíbet, que no dependen del GTE para su sustento y educación, permanecen al margen del proceso político de la diáspora. Además, la existencia de varios centros de producción cultural, tales como Lhasa, Katmandú y Zúrich, entre otros, cuestiona también la legitimidad de un discurso nacional que surge en Dharamsala.

Por otro lado, bajo un sistema político que obstaculiza la liberalización política y reprime a la oposición, como el chino, resulta extremadamente difícil medir la verdadera naturaleza y peso de la oposición al régimen chino en Tíbet. Por tanto, no se puede aceptar que existe un deseo tibetano generalizado de independencia, ni una aceptación generalizada de la legitimidad del gobierno del Dalai Lama.³⁷ La mayor parte del movimiento nacionalista tibetano contemporáneo se ha formado dentro de monasterios, sobre todo en Tíbet central, en los alrededores de Lhasa. Asimismo, los monjes que viven en estos monasterios han sido adoctrinados, politizados y vigilados por las autoridades chinas en las últimas décadas; y no hay evidencia alguna que nos hable de la diseminación del movimiento nacionalista más allá de estos monasterios y de Tíbet central.

Por la misma razón, el hecho de que la última generación de refugiados tibetanos nacidos y educados en Tíbet antes de la invasión china esté desapareciendo, que la modernidad está llegando gradualmente al Tíbet etnográfico y que el desplazamiento cultural tibetano continúa, hace que el destino de los tibetanos y de su cultura se encuentren cada vez más vinculados al destino de los chinos y de la cultura china. Por lo tanto, en este contexto, hablar sobre un proyecto pannacional, basado en el principio de “un pueblo, un territorio” originado en el exilio e impuesto desde arriba, que busca representar a un mundo cultural tan complejo, resulta extremadamente problemático tanto desde el punto de vista teórico como práctico.

³⁷ R. Barnett, “Violated Specialness: Western Political Representations of Tibet”, en T. Dodin y H. Rather (eds.), *Imagining Tibet: Perceptions, Projections and Fantasies*, Boston, Wisdom Publications, 2001.