

**Ulla Thoresen**

**The Tulku  
institution:  
Traditionalism and  
Modernity among  
Tibetans living in  
exile in India**

**Licentiate thesis defended at the Centre for Theology and  
Religious Studies (CTR), Lund University**

**on Friday 10 June 2005**

**Faculty Opponent: Dr. Axel Kristian Strøm, Dept. of Social  
Anthropology, University of Oslo, Norway**

## Förord

Mitt intresse för tibetansk religion ledde till att jag hösten 1988 började studera modern tibetanska i Dharamsala, Indien och det i sin tur ledde till att jag kom att arbeta på *The Council for Religious and Cultural Affairs of H.H. the Dalai Lama*, ett departement inom *The Central Tibetan Administration*. Den ursprungliga idén till att skriva följande arbete går tillbaka till tiden efter *The conference of the Lamas, Tulkus, Abbots and Ex-Abbots of all the Tibetan Spiritual Traditions* som hölls i Sarnath, 1988. Denna konferens arrangerades av *The Council for Religious and Cultural Affairs of H.H. the Dalai Lama*. Huvudpunkterna på programmet var samarbetet mellan de olika religiösa traditionerna och frågor om hur man skulle gå till väga för att utbilda de nya generationerna tibetaner i exil i enlighet med det kulturella och religiösa arvet.

Min uppgift inför detta evenemang var bl.a. att frakta två mycket tunga lådor med böneböcker och ”some stuff” samt att ledsaga två tulkus (*sprul sku*, *S. nirmanakaya*) till Sarnath. Tågresan mellan Pathankoth och Sarnath var tämligen besvärlig. Lådorna innehöll böneböcker och skulle därför behandlas med aktning och helst skulle ingen få sitta på dem. Att på ett överfullt indiskt tåg försöka hindra folk att slå sig ned på de sittvänliga lådorna var inte lätt eftersom jag också hade på mitt ansvar att se till två ständigt tedrickande lamor som envisades med att gå ut på varenda station. Väl framme i Sarnath med både lådor och lamor, blev jag inkvarterad på *The Central Institute of Higher Tibetan Studies*, tillsammans med ett hundratal munkar. När lådorna packades upp visade det sig att ”some stuff” var guld- och silverstatyetter prydda med ädla stenar vilka skulle användas vid en ”ceremoni för lånt liv” för Dalai Lama. Hade jag vetat detta innan, hade jag nog aldrig åkt till Sarnath. Konferensen kom att totalt förändra min syn på hur tibetanska lamor eller tulkus, är eller skall vara.

Jag har tillbringat sammanlagt ungefär fyra år i Indien, varav en stor del av tiden bland exiltibetaner, framför allt i Dharamsala och New Delhi. Men det huvudsakliga fältarbetet, bekostat av fonder från Lunds Universitet och Institut for

Sammenlignende Kulturforskning i Oslo, utfördes under hösten 1993 och hösten 1994. Detta har medfört problem med gränsdragningen mellan egentligt fältarbete och personliga erfarenheter. Mitt försvar för denna sammanblandning av roller är värdet av att under upprepade tillfällen och under olika tidsperioder återvända till den miljö som studiet fokuserar på. Att förstå och tolka olika sammanhang i en annan miljö än vår egen, och att komma förbi våra egna kulturella tolkningsmallar tar tid, i den mån det ens är möjligt. Mina långa perioder i Indien har till viss del hjälpt mig i denna process.

Ulla Thoresen

Lyngby mars 2005

# Innehållsförteckning

<b>Förord</b> .....	<b>1</b>
<b>Innehållsförteckning</b> .....	<b>3</b>
<b>Förkortningar</b> .....	<b>5</b>
Språk, transkription och translitteration.....	6
<b>Inledning</b> .....	<b>8</b>
Jamyang Tulku .....	8
Dharamsala – exiltibetanskt centrum .....	9
Är en tulku en lama? .....	11
Problemformulering .....	12
Metodiska och teoretiska utgångspunkter.....	13
Tidigare forskning .....	19
Fältarbete och material.....	24
<b>Tulku-institutionen i Tibet före 1959</b> .....	<b>28</b>
Kirti Tulku .....	28
Inledning .....	30
Tibetansk religion.....	30
Buddhismens införande .....	32
Gelukpa .....	34
Ärftligt ledarskap.....	35
Klosterorganisationen .....	35
Utbildningsnivån .....	38
Den politiska administrationen.....	38
Den religiösa administrationen.....	40
Tulkun – från ideal till institution .....	41
Tulku-hierarkier.....	44
Labrang .....	46
Sammanfattning.....	47
<b>Tulku-institutionen i exil</b> .....	<b>49</b>
Mogchok Rinpoche .....	49
Inledning .....	51
Exilen inleds – inre konsolidering.....	51
En ny period 1980 – globalisering och modernisering .....	53
Den tibetanska exilregeringen, <i>The Central Tibetan Administration</i> .....	55
Nya och gamla institutioner i exil .....	59
Den religiösa utbildningen i exil .....	63
Nechung-klostret i exil.....	67
CTAs förhållande till könsfrågan .....	70
Sammanfattning.....	77
<b>Tulku-institutionen, traditionalism och modernitet</b> .....	<b>79</b>
Dalai Lama.....	79
Inledning .....	80
Modernitet och traditionalism i exil .....	81
Tulku-boomen på 1980-talet .....	84
Tulkun som normativ förebild.....	85
Tulku-institutionens religiösa och politiska mål .....	89
Avslutande reflektioner.....	91

**Litteraturlista .....92**

## **Förkortningar**

CIHTS	The Central Institute of Higher Tibetan Studies
CRCA	The Council for Religious and Cultural Affairs of His Holiness the Dalai Lama
CTA	The Central Tibetan Administration
IBD	The Institute of Buddhist Dialectics
LTWA	The Library of Tibetan Works and Archives
S	Sanskrit

### *Språk, transkription och translitteration*

Att arbeta med flera olika språk, i detta fall tibetanska, engelska och svenska, skapar problem och ger upphov till många oklarheter. Den språkliga mångfalden kan utökas med akademiskt språkbruk, ”buddhistjargong”,<sup>1</sup> mitt eget sätt att använda språket, samt informanternas individuella uttryckssätt.

Mina kunskaper i tibetanska är tämligen begränsade och mina färdigheter i sanskrit är måttliga. David L. Snellgrove diskuterar problem förknippade med att översätta tibetanska och sanskrit till engelska. Han ger olika exempel på religiösa termer som inte har motsvarigheter i moderna västerländska språk, eftersom tibetanska och sanskrit ger uttryck för en annan begreppsvärld som skiljer sig från den vi är vana vid i vår tradition.<sup>2</sup> Jag har slutligen valt att skriva föreliggande uppsats på svenska därför att jag har arbetat med att informera svensk allmänhet om den tibetanska religionen och kulturen. Jag är medveten om att genom att skriva på svenska ges ytterligare möjligheter till feltolkningar.

Jag har valt att återge tibetanska namn och termer så som de uttalas för att underlätta för läsare som inte är bekanta med det tibetanska språket. Det finns vissa vedertagna regler för hur detta görs när det gäller många termer och begrepp, men det finns även stora variationer beroende på framför allt två faktorer, dialektala skillnader i tibetanskan och den stora skillnaden mellan tal- och skriftspråk. Namn på personer translittereras dock inte, övriga termer och begrepp translittereras första gången de används. Det finns idag ungefär ett dussin olika system för hur man omvandlar tibetansk skrift till vårt alfabet. Jag använder mig av Turrel V. Wylies ”A Standard System of Tibetan Transcription” (1959), eftersom detta system inte använder diakritiska tecken. I vissa fall anser jag det berättigat att även nämna termen i fråga på sanskrit. Av tekniska skäl använder jag inte diakritiska tecken, till exempel *rin po che S. ratna*.

---

<sup>1</sup> Med ”buddhistjargong” menar jag den blandning av tibetanska, sanskrit och engelska som är vanlig i buddhistiska sammanhang i mötet mellan tibetaner och människor från andra länder. Varje land lägger också till sitt lands språk, på ett tibetanskt buddhistcenter i Sverige blandas ovan nämnda språk med svenska.

Jag använder stor bokstav för att markera egennamn vilket man inte gör på tibetanska. Tibetaner använder oftast sina två förnamn, t.ex. Tenzin Wösel, för att identifiera individen, även om det finns ett familjenamn. Traditionellt har familjenamn använts mest i samband med personer ur överklassen. Under de senaste tiotal åren har det dock blivit vanligare att familjenamnet används, eller att man som ”familjenamn” lägger till det Ortsnamn i Tibet vilket familjen härstammar ifrån, Tenzin Wösel Derge. Människor byter också namn när de går i kloster, och även i vissa fall om man varit med om en traumatisk händelse.

---

<sup>2</sup> Snellgrove 1987: 130.



## Inledning

### Jamyang Tulku<sup>3</sup>

*Det finns två sorters tulkus, den första kategorin är riktiga tulkus med high lamas<sup>4</sup>, den andra kategorin är nyskapade tulkus. Jag är en nyskapad tulku. Enligt Hans Helighet Dalai Lama behövs det många ledare och starka personer i framtiden som kan leda klostren, därför skapar man nya tulkus.*

*Jag är en sådan person som ända sedan jag var liten ville gå i kloster, vilket mina föräldrar uppmuntrade. Jag känner mig precis som vilken munk som helst, men eftersom jag är tulku måste jag anstränga mig mer än andra för att visa godhet och medlidande. Jag studerade tidigare vid Sakya Center i Rajpur. En dag när jag var nio år gammal kom det höga lamor till klostret och frågade om det behövde nya tulkus. Valet föll på mig.*

*I fem år har jag studerat här på IBD, Institute of Buddhist Dialectics och om tre år kommer jag att ta examen härifrån. Utöver den vanliga studieplanen studerar jag engelska. Sedan vill jag åka till England för att lära mig engelska riktigt bra så att jag kan bli översättare. Min läggning är sådan att jag själv inte vill bli en hög lama som undervisar eller leder ett kloster; jag vill översätta för sådana personer. Nu är Dharma mycket populär, speciellt tibetansk buddhism, bland både asiater och västerlänningar. Då behövs det många översättare.*

---

<sup>3</sup> Intervju på engelska, 22/10 1993.

<sup>4</sup> *High lama* eller eventuellt *senior lama* är en benämning som används av tibetanerna på engelska på individer som anses kvalificerade. Den behöver inte med nödvändighet innebära en högre religiös utbildning.

### *Dharamsala – exiltibetanskt centrum*

Dharamsala är en övergiven brittisk *hill station*, i delstaten Himachal Pradesh, Indien. De tydligaste koloniala spåren från den brittiska tiden är kyrkan *St. John in the Wilderness*, som är i tydligt behov av renovering, men som har en mindre församling, och Nowrojees affär vid busstationen i McLeod Ganj. Denna del av Dharamsala är den turisttätaste med många butiker, restauranger och billiga hotell.

Dharamsala är byggt längs en utlöpare av bergskedjan Dhauladar, vilket medför höjdskillnader på knappt 1000 m från nedre Dharamsala upp till McLeod Ganj, vilket vid tiden för mina fältarbeten innebar dagliga stärkande promenader. Halvvägs upp till McLeod Ganj kommer man till Ganchen Kyishong, det område där CTA har sina kontor. I nära anslutning ligger Nechung-klostret och *The Library of Tibetan Works and Archives*, LTWA. Vidare finns i området skola, daghem, ett par restauranger och ett par affärer. I de nedre delarna av Dharamsala bor huvudsakligen den indiska befolkningen och det är här polisstationen, banken och alla affärer finns.

Dalai Lama flyttade 1960 till Dharamsala från Mussoorie på anmodan av Jawaharlal Nehru, och med honom följde *The Tibetan Government-in-Exile* och ett antal religiösa och kulturella institutioner. Dharamsala blev snabbt exiltibetanernas huvudstad och saluförs numera i guideböckerna som *Little Lhasa in India*. För att vara en ort på cirka 12 000 invånare har Dharamsala kommit att få en stor betydelse. För exiltibetaner är orten religiöst och politiskt centrum. För den kinesiska regimen är den ett centrum för antikinesisk propaganda. För många, både tibetaner och andra, en pilgrimsort, och för turister av alla nationaliteter en intressant semesterort. Bland indier idag är Dharamsala populärt som *honeymoon place*. Slutligen är Dharamsala ett Mecka för antropologiskt inriktade forskare som studerar den tibetanska kulturen, de har under 1990-talet blivit ett tydligt inslag i gatubilden.

En tidig morgon våren 1989 knackade det på min dörr i Ganchen Kyishong och en röst sade att det var tid att gå. Denna dag skulle statsoraklet försätta sig i trans. Jag hade under de senaste dagarna förstått att något var på gång i klostret nedanför mitt fönster, eftersom de normala rutinerna var ändrade. Föregående dag hade en av mina arbetskollegor på *The Council for Religious and Cultural Affairs of His Holiness the Dalai Lama*, CRCA frågat om jag ville vara med när statsoraklet skulle välja tulku-kandidater, eftersom jag var så

intresserad av tulkus. Nechung-oraklets (*gnas chung sku bsten*) sessioner är inte öppna för allmänheten och meddelas endast till de berörda parterna, även om folk i grannskapet kan märka på aktiviteterna i klostret att något utöver det vanliga skall ske. Nere vid klostret blev jag tillsagd att hålla mig i mitt hörn för att inte störa och för att det senare skulle komma mycket folk som också ville vara med. Väntan blev ganska lång, men jag blev serverad tibetanskt te och bröd. Sedan började det välla in människor: först munkar från flera olika kloster och sedan lekmän. Ända sedan jag kom ner till templet hade man blåst i långhornen (*dung chen*) uppe på klostertaket. Nu grupperade sig munkarna från Nechung inne i hallen med instrument, som mindre horn, cymbaler och trummor och började recitera en åkallan av den gudomlighet som skulle ta Nechung-oraklet i besittning.

Slutligen kommer Nechung-oraklet in assisterad av tre munkar. Oraklet bär en mycket imponerande klädedräkt, med mycket guld, silver och brokad och en stor strutformad hatt med hängande fjädrar och band. Bara hatten sägs väga ca trettio kilo, fast i Tibet vägde den ännu mer berättades det för mig. Det är tydligt att det är svårt för oraklet att röra sig. Det ser ut ungefär som om han hade svår hicka, kroppen skälver ganska regelbundet och han andas i små högljudda andetag som hörs i hela hallen vid de tillfällen då musik och recitation tystnar. Hans ansiktsdrag blir allt mer förvrängda. Medhjälparna håller hårt i honom. Nechung-oraklet tittar upp på några munkar som är framför honom och ändrar andningsrytmen. Det sker ett skifte i musiken och recitationen verkar intensifieras. Plötsligt slänger han sig snett bakåt, medhjälparna sätter honom på en pall som står på en imiterad tigerfäll. Han börjar andas allt snabbare och pipigare, för att sedan börja ”tala”. En av munkarna försöker lägga en vit offerskarf om halsen på Nechung-oraklet men den hamnar på golvet. Sedan plockar en av de andra munkarna fram ett papper och börjar samtala med oraklet. En annan munk står bredvid och antecknar vad som säges. De tre munkarna drar sig tillbaka och Nechung reser sig och börjar en våldsam dans, svingande ett svärd i sin hand. Han som antecknar håller sig mycket nära. Dansen avstannar och Nechung får en kopp te, samtidigt som han talar mycket högljutt, rösten är väldigt ljus och förvrängd. Plötsligt resar han sig upp, snurrar runt och slänger sitt svärd, en munk lossar banden på hatten. Både hatten och Nechung-oraklet fångas upp av medhjälparna och bärs ut.

Alla närvarande rusar mot utgången och när jag går ut får jag ett välsignat band och en liten påse med orangefärgade välsignade vetekorn. Det är tid att äta lunch. Detta var första gången jag var med när oraklet bekräftade blivande tulkus. Det var inte mycket jag förstod.

### *Är en tulku en lama?*

Att tituleras tulku innebär att personen antingen är en emanation av någon gudomlighet som återfinns inom tantra (*rgyud*) eller, vilket är det vanligaste, att personen är en återfödelse av en tidigare lama (*bla ma*), vilkens position och status man ärver. Det är även möjligt att båda innebörderna menas. Tulkun och tulku-institutionen är intressanta eftersom det är en tradition som funnits sedan 1600-talet inom de olika buddhistiska skolorna i Tibet. I dag finner man tulkus på tibetanska buddhistcentra över hela världen.

Termen lama används för alla de tusentals inkarnationslinjer som finns, vare sig dessa är kända religiösa utövare, eller bara lärare. Termen lama har många betydelser. Den används för alla inkarnationer och för den man kallar sin egen personliga lärare. Titeln lama kan också innebära en klosterposition, då hänсыftas oftast på huvudläraren, inte abboten. En lama kan också vara en person som är kvalificerad att utföra tantriska ritualer. Detta innebär att en tulku alltid är en lama, men en lama behöver inte vara en tulku.

Lamor och tulkus fick tidigt en framträdande roll när utomstående beskrev tibetansk religion och kultur, så framträdande att den tibetanska religionen fick benämningen ”lamaism”, vilket uppfattas nedsättande av tibetaner.<sup>5</sup> Att termen fortfarande används visar på hur somliga benämningar får ett stort genomslag och lever kvar trots motstånd från dem det berör.

Med termen tulku kommer vi in på den buddhistiska kroppsläran, som innebär att Buddha uppenbarar sig på olika sätt för olika individer beroende på personens religiösa utveckling. De ursprungliga tvåkroppsläran utvecklar sig till en trekroppslära och inom tantra finner man t.o.m. en fjärde kropp.<sup>6</sup>

1. Lärokroppen (*chos sku*, S. *dharmakaya*), dvs. Buddhas sanna natur, vilken är bortom all manifestation.
2. Njutningskroppen (*long sku*, S. *sambhogakaya*), vilket motsvarar de himmelska buddhorna och bodhisattvorna som bara är synliga för dem som har nått en viss kunskapsnivå.

---

<sup>5</sup> Lopez 1998: 17.

<sup>6</sup> Snellgrove 1987: 250–251. Inom vissa specifika system kan det finnas ytterligare kroppar.

3. Framträdelsekroppen (*sprul sku*, S. *nirmanakaya*), är den skepnad som buddhor och bodhisattvor visar för vanliga människor. Den historiske Buddha Sakyamuni var en tulku.
4. Egenexistens kroppen (*bde ba chen po sku*, S. *mahasukakaya*), är ett tillstånd man kan uppnå genom specifik tantrisk meditation.

Inkarnationslinjen för en viss tulku benämns kuteng (*sku 'phreng*, S. *jatimala*), vilket betyder ”kroppslinje”. Riktigt höga tulkus tituleras kyabgon (*skyabs mgon*), Dalai Lama till exempel, tituleras ofta av tibetaner Kyabgon Yeshe Norbu. En annan titel som också används för mycket höga inkarnationer är kyabje (*skyabs rje*), vilket betyder ”den mesta beskyddaren”. De tulkus som är en manifestation av en buddha kallas chötul (*mchog sprul*), de är så kallade chökitulkus (*mchog gi sprul sku*). De är fullt upplysta tulkus, med uppenbarelse och handling som Sakyamuni Buddha. Ett exempel härpå är Phabongkha Chötul Rinpoche som finns på Sera i Indien.<sup>7</sup>

### *Problemformulering*

Den tibetanska exilen 1959 innebar stora förändringar för det tibetanska samhället. Tibets religiösa och politiska ledare Dalai Lama, stora delar av den tibetanska administrationen och cirka 80 000 tibetaner flydde detta år till Indien. I Indien etableras ett tibetanskt exilsamhälle. Dalai Lama och CTA strävar under exilens första period efter att få till stånd en dialog med Kina så att man kan återvända till Tibet. Denna dialog visar sig fruktlös utifrån ett tibetanskt håll, vilket innebär att Dalai Lama och CTA istället vänder sig till världssamfundet. Genom internationella påtryckningar och stöd av en världssopinion hoppas CTA få till stånd sina önskemål om ett autonomt Tibet. För att detta någonsin skall bli verklighet behöver Dalai Lama och tibetanerna i exil få en internationell acceptans. För att uppnå denna acceptans måste CTA tillgodose gällande trender i världssamfundet.

Tulkus är tibetanernas religiösa specialister, födda till sin uppgift. Den bland icketibetaner i särklass mest kände tibetanen och tulkun är Dalai Lama. Han är en inkarnation av Chenresig (*spyran ras gzigs dbang phyug*, S. *Avalokiteshvara*), medlidandets bodhisattva

---

<sup>7</sup> Bärlocher 1982: 451–453.

(*byan chub sems dpa'*) som är Tibets skyddshelgon. Den nuvarande Dalai Lama är den fjortonde inkarnationen. Han är inte den enda tulkun, men den främste av många. Dalai Lamas roll som Tibets religiösa och politiska ledare medför en särställning, som har kommit att få betydelse för hur västvärlden uppfattar tulkun och tulku-institutionen. I Tibet hade den religiösa och politiska administrationen varit nära sammankopplade, och tulku-institutionen spelade en central roll. Frågan är vad händer i exil? Hur passar eller anpassas tulkun in i det tibetanska exilsamhället? Vilka konsekvenser får detta för tulku-institutionen? Vilken roll får tulkun i exil?

Franz Michael avslutar sin berömda bok, *Rule by Incarnation, Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State* (1982) med att ställa vissa frågor angående framtiden för tulkus; kommer dessa att återfödas i exil, hur kommer CTA och de religiösa institutionerna i framtiden att finansieras? Delvis har tiden besvarat dessa frågor och förhoppningsvis kommer detta arbete att ytterligare belysa situationen för tulkus. Den tidigare forskningen har antingen beaktat tulkuns politiska eller religiösa roll. Jag ämnar behandla båda dessa aspekter, hur och varför tulku-institutionen förändras. Jag vill även ge en samlad bild av tulku-institutionen och dess utveckling i ett historiskt perspektiv. Eftersom jag anser att genom historien är det lättare att förstå samtiden.

#### *Metodiska och teoretiska utgångspunkter*

Mitt källmaterial är en brokig samling av intervjuer, egna noteringar, tidskrifter, pamfletter, normativa källor, sekundära uppgifter osv. vilka alla behöver analyseras och bearbetas på olika villkor. Avsikten med detta arbete har därför kommit att bli både deskriptiv och analytisk. Det bör påpekas att jag inte har en teoretisk ledstjärna, utan jag har valt att plocka från olika teoretiska fält. Fördelarna med denna eklektiska modell är en frihet i hur det empiriska materialet skall behandlas. Detta arbetssätt kan också ge större rättvisa åt informanter och källmaterial, då dessa inte behöver tvingas in i en heltäckande teoretisk ram utan kan analyseras utifrån sina egna förutsättningar.

Bilden av Tibet och tibetansk religiositet har under historiens gång pendlat mellan två ytterligheter, det romantiska och mytomspunna Shangri-La och Tibet som ett feodalt och

bakåtsträvande land.<sup>8</sup> I Sverige är det framför andra Tore Zetterholm som i boken *Tibet – Mellan Buddha och Marx* (1981) framför den negativa bilden av Tibet. Dessa bilder har ibland existerat sida vid sida, och ibland var för sig. Under de senaste årtiondena har framför allt den romantiska och exotiska bilden varit i fokus. Både inom populärkultur och inom den akademiska diskussionen har Tibet fått stå som symbol för religiositet och andlighet. Tibet har mycket sällan studerats utifrån sin egenart utan har oftast varit ”den andre”. Det är viktigt att påminna sig om att Tibet inte är en myt utan en realitet, ett land som är ockuperat av kineser, ett land som har en regering i exil i Indien. Ett land som var och idag är en del av världen. Den akademiska diskussionens inflytande på populärkulturens perception av Tibet är nog begränsad, men vi bör inte bidra till den mytologiserande bilden, då den knappast tillför något, utom möjligen vår egen önskan om hur tingen skulle kunna vara.

Stefan Arvidsson förespråkar i *Ariska idoler – Den indoeuropeiska mytologin som ideologi och vetenskap* (2000) att religionshistoriker bör diskutera disciplinens olika grundbegrepp och klassifikationsprinciper. Många av de religionshistoriska ämnena är på olika plan mytologiserade, och studiet av Tibet och tibetaner är ett område som jag anser är tämligen belastat. Därför är det viktigt att vara medveten om sitt ämnes forskningshistoria, för att undvika en förenklad eller förvrängd bild. Stefan Arvidssons ord i sin inledning borde bli ett religionshistoriskt riktmärke:

På det hela taget är jag föga attraherad av en kunskapsrelativistisk ståndpunkt och jag är övertygad om att vi idag har en bättre kunskap om till exempel vedisk religion än vi hade för hundra år sedan och att inga insikter i kunskapsproduktionens bundenhet till paradigm eller maktstrukturerade diskurser ändrar detta faktum. I stället ser jag det ideologikritiska studiet av forskningshistorien som en storstädning. Vetenskapen går onekligen framåt genom att nytt empiriskt material blir tillgängligt, genom att teorier förbättras och metoder slipas, men den behöver samtidigt granska sin historia för att kunna slänga bort gammalt bråte som skymmer sikten.(...) är det dags för religionshistorien att bli ett ämne vars uppgift är att i den sekulära statens namn kritiskt granska religionens värld.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Se t.ex. för förhållandena i skolbokslitteraturen Kjell Härenstams *Kan du höra vindhästen? Religionsdidaktik – om konsten att välja kunskap*, (Härenstam 2000). En klassiker är Peter Bishops bok *The Myth of Shangri-La: Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, (Bishop 1989).

En annan forskare som har kommit att betyda mycket för mitt sätt att se på mitt fältmaterial är Renato Rosaldo med boken *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis* (1989). Han ses ofta som en föregångare till den antropologi som uttrycker ett subjektivt medvetande om sin roll och påverkan ute i fält och samtidigt ger forskarens egna känslor betydelse. Renato Rosaldo menar att det finns ett sätt att värdera forskarens framställning av andra människor och kulturer; detta gör man genom att vända på resonemanget: Hur överensstämmande med vår egen verklighet skulle vi anse en annans beskrivning vara om den gällde oss?<sup>10</sup> Eftersom jag inte vill bidra till att exotisera eller mytologisera bilden av tibetansk religiositet ytterligare finner jag detta tillvägagångssätt praktiskt för att undvika exotism. Om jag i enlighet med Renato Rosaldo översätter mitt tulkuprojekt till en svensk motsvarighet skulle projektet i korthet se ut ungefär så här: Svenska statens, i huvudsak kulturdepartementets, syn på religiöst signifikanta personer.<sup>11</sup> En sådan undersökning eller utredning saknar i mina öron det inslag av exotism som oftast finns om än ej direkt uttalat, när man studerar ”den andre”. Värdet av en sådan undersökning torde vara detsamma som betydelsen av mitt projekt, att ge en ökad förståelse av synen på religiositet.

Eftersom jag nu i efterhand väljer att behandla det material jag har utifrån andra frågeställningar än de jag hade vid fältforskningsstillfällena händer något. Jag ser saker idag jag inte uppmärksammade tidigare i mina studier. Svaren anpassas efter de frågor som ställs, nya frågor ger nya svar. I likhet med många andra forskare har jag fastnat i den problematik som rör författarskapets betydelse. Balansgången mellan att presentera ”forskningsresultaten” och den empiriska verkligheten är inte lätt, distinktionen mellan fakta och fiktion luckras upp. Det underlättar inte att det etnografiska skrivandet under de senaste tjugo åren har verkligen har förändrats. Formen för den vetenskapliga monografin är inte längre given.

Inom antropologin debatteras från och till lämpligheten, eller oftast olämpligheten, i att ”go native”.<sup>12</sup> Personligen kan jag se både fördelar och nackdelar med ett sådant beteende. Eftersom jag av personliga skäl har tillbringat tid i den kulturella omgivning, som inbegriper mitt forskningsfält, har och är balansgången mellan min roll som forskare och min roll som

---

<sup>9</sup> Arvidsson 2000: 20.

<sup>10</sup> Rosaldo 1989: 49.

<sup>11</sup> Jag är väl medveten om att detta är en extrem förenkling av problematiken, men min intention är inte att jämföra Sverige och det exiltibetanska samhället.

<sup>12</sup> Se gärna Barnekow 2003: 186 för diskussion i frågan.



människa varit en komplicerande faktor i forskningsprocessen. Termen "life as lived"<sup>13</sup> är vanlig inom den antropologiska litteraturen, men i de flesta fall syftar den till händelser som sker under de perioder man utför sin fältforskning. Men vad med det som man lär sig när man kommer hem och inte bedriver fältforskning, då privat och studie går ihop? Eller när man själv befinner sig i ett tillstånd där ackumulerad kunskap smälts? Många är också de forskare som avslöjat hur antropologer bidragit till att konstruera sitt objekt som "den andre", generaliserad och ofta nedvärderad utifrån forskarens egen kulturella kontext. Det är också av betydelse hur antropologer uppfattas och bemöts av "de andra". Enligt Renato Rosaldo skulle den andres tolkning av antropologen och dennes arbete kunna tydliggöra relationen mellan de båda och göra bägge parter till bestämda subjekt som i en sorts relation tolkar kulturer.<sup>14</sup>

En bok som i ett egentligen alldeles för sent skede har kommit att spela en stor roll för min tanke och önskan om hur jag egentligen skulle vilja behandla mitt empiriska material, är Lila Abu-Lughods *Writing Women's Worlds – Bedouin Stories*. (1993) Lila Abu-Lughod använder sig av vad hon kallar "writing against culture" i sin framställning.<sup>15</sup> Att se eller beskriva studieobjektet utifrån det gängse kulturbegreppet, innebär en fara för generaliseringar, därför att man slätar över alla olikheter som finns, istället skapar man "kulturer" genom att visa på de existerande likheterna. Vi är vana att uppfatta "den andre" som en väl avgränsad enhet eftersom det gör allt så mycket mer hanterbart. Genom att fokusera på individers olika berättelser får hon ett redskap som medför att kulturbegreppet blir ganska meningslöst, eftersom individer alltid har ett val i sitt interagerande med andra. Deras röster, eller deras berättelser bryter ner de (våra) generaliserande föreställningar om i detta fall beduinkvinnornas liv. Min strävan blir att lyssna på objektets röster vilket alltid torde vara ett viktigt förhållningssätt, där man inte är alltför styrd av hur det egentligen skall vara.

När mitt arbete började hade jag inte en tanke på att reflektera över genusfrågor, , men under arbetets gång har frånvaron av kvinnliga tulkus kommit att spela en viss roll för mig. Den främsta anledningen till detta är att mina informanter uteslutande är män och att jag själv är kvinna. Att röra sig i en manlig värld, där det påpekas att tulkun teoretiskt sett inte är könsbestämd, medan en övervägande majoritet i praktiken är män skapar frågor. Personligen har jag aldrig träffat en kvinnlig tultku, men nästan alla mina informanter berättar om

---

<sup>13</sup> Uttrycket kommer ursprungligen från Riesman (1977), men diskuteras även av bl.a. Rosaldo 1989 m.fl.

<sup>14</sup> Rosaldo 1989: 206–207.

kvinnliga tulkus eller om kända historiska kvinnliga utövare för mig. Berättelserna om kvinnliga tulkus kanske förmedlas till mig för att jag är kvinna, för att jag är forskare eller för att jag är en utomstående? Det är svårt att avgöra. Det är under alla omständigheter av stor betydelse att förstå de kulturspecifika sammanhang som både män och kvinnor ingår i innan man hävdar ett förtryck eller dess motsats och förstå de motiv som ligger bakom olika påståenden.

För mig kom min egen könstillhörigheten att bli ytterst tydlig när jag intervjuade mina tolku-informanter. Alla tolku-intervjuer genomfördes på platser där endast män var närvarande. Varje social gemenskap eller identitet är exklusiv, dvs. i den mening att alla inte kan ha del i den. Grupper och kollektiv konstrueras alltid i relation till andra. Detta är en självklarhet, som blir något tillspetsade under fältarbete, då ens uppgift är att tolka och tyda andra. Kirsten Hastrup (1985) diskuterar hur man i fältarbetssituationer kommer att tillhöra en speciell sort, det tredje könet, där man ställs utanför de givna sociala ramarna för ett samhälle. Detta resonemang fann jag på ett teoretiskt plan trösterikt eftersom jag i intervjusituationerna kände mig mycket udda, och det gav mig också ett visst mått av klarhet över min egen position även om det inte precis underlättade arbetssituationen.

All forskning har en egen social och historisk kontext, forskningens fokuseringen är beroende av och bestämmer den pågående debatten och lyfter fram en viss typ av problemställningar och undanhåller andra. Den forskning som lyfter fram kön som analytiskt redskap ser ofta metodfrågor som en betydande angelägenhet. Ofta framförs uppfattningen att forskning som använder sig av kön som analytiskt redskap är forskning för, om eller av kvinnor och att sättet att skildra kvinnor beror på forskarens eget kön. En bild av kvinnor som en homogen grupp med samma erfarenheter konstrueras och står i motsatsförhållande till manliga erfarenheter. Män betraktas sällan som tillhörande kollektivet "män" utan ses som individer. Det finns en mängd olika metoder att lyfta fram kön som analytisk kategori. För mig innebär det att se världen som genusuppdelad, vilket ger världen en viss struktur. Vi kan kategorisera människor utifrån ålder, religiös tillhörighet osv., men alla grupper är genusimpregnerade, vilket gör kön till en annan kategorinivå.

I feministisk försöker man inte bara lyfta fram kvinnor och könsrelationer. Man har också sökt att nå kunskap om och genom "kvinnliga erfarenheter". Detta har visat sig svårt

---

<sup>15</sup> Abu-Lughod 1993: 6–15.

men Donna Haraways (1988) begrepp *situated knowledge* har fört objektivitetsdiskussionen vidare genom att peka på hur belastad frågan om objektivitetskrav är och den visar att en tydlig position inte bara är av ondo utan att den också måste tydliggöras och utforskas. Utifrån Donna Haraways resonemang är kunskap något som kommuniceras i en bestämd situation, vid en viss tid, under vissa betingelser. Kunskap är ett socialt och kulturellt fenomen, och bör inte betraktas som ett individuellt fenomen. All kunskap är förankrad i vissa förutsättningar, men det gör det inte omöjligt att skaffa ny kunskap. Genom bearbetning och komplettering av den gamla kunskapen kan man skaffa ny. Dock är det föga meningsfullt att kräva ”förutsättningslöshet” som ett villkor för objektivitet. Kunskap och kommunikation sker alltid inom vissa ramar, såsom tid, antal sidor osv. Judith Butler har i sin bok *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) dock en helt annan utgångspunkt i det att kategorin kön inte finns, utan könet är performativt och måste ses som en form av stiliserat handlande. Enligt hennes modell kan man välja och vraka bland olika identiteter, där kön är en kategori.

Alla samhällen struktureras utifrån föreställningen om könen, vilka har tilldelats skilda egenskaper och kompetensområden. Vi människor föds in i redan etablerade föreställningar om det egna könet som knappast någon kan ställa sig utanför. Olika egenskaper förknippas med respektive kön, vilka dessa egenskaper är beror på vilken kultur eller vilken grupp, och eller vilken tidsperiod individen tillhör. Dock uppfattas könen oftast som olika och väsensskilda, vad som ses som manligt respektive kvinnligt förändras trots att resonemangen oftast tar sin utgångspunkt utifrån biologisk könstillhörighet. Förutom de biologiska könen, har vi också de kulturellt skapade könen. Inom det religionshistoriska fält som studerar tibetansk religion har den feministiska eller kvinnovetenskapliga traditionen varit tämligen frånvarande, även om det under de senaste åren publicerats en del.<sup>16</sup> Dock finns det en hel del litteratur inom andra vetenskapliga traditioner, främst antropologi och sociologi, som ägnat sig åt denna vetenskapliga inriktning och applicerat detta på både ett tibetanskt och exiltibetanskt forskningsmaterial. Barbara Nimri Aziz tar sin utgångspunkt i artikeln ”Moving Towards A Sociology of Tibet” (1989) i språkliga uttrycksformer. Uppdelningen av mänskligheten i kvinnor och män i olika kön fungerar både på ett begreppsmässigt plan och på ett tillämpat socialt plan. Språket är ett användbart instrument eftersom det ofta speglar den sociala verklighet som människor lever i och åtminstone ger en indikation på män och

kvinnors position inom ett samhälle. Barbara Nimri-Aziz har etymologiskt analyserat ord, benämningar och epitet som används för tibetanska kvinnor. T.ex. är det vanligaste ordet för kvinna *kyemen* som betyder underordnad födelse.<sup>17</sup> En av mina informanter ger en annan tolkning genom att säga att den översättningen är felaktig, egentligen betyder *kyemen* halv kropp, dessutom den undre kroppshalvan, vilket i sig inte har någon betydelse för resonemanget men pekar på ännu en underordning. Precis som i svenskan används ordet man för människa, på tibetanska *mi*. Det finns betydligt fler ord för kvinna i det tibetanska språket och dessa ord sätter ofta kvinnan i relation till en man. Vilket enligt June Cambell ger en tydlig indikation på kvinnans roll i förhållande till mannens.<sup>18</sup> Användningen av språket visar på en grundläggande könsskillnad som pekar på vilka sociala roller män och kvinnor har inom det tibetanska samhället och dessa skillnader är betydligt större än vad många har velat tro.<sup>19</sup> Hanna Havnevik går igenom och analyserar den terminologi som används för tibetanska nunnor vilket pekar i samma riktning.<sup>20</sup> Denna skillnad pekar på en språklig underordning av tibetanska kvinnor. Frågan är om man inte kan se tulkus som ytterligare en kulturellt skapad könskategori?

### *Tidigare forskning*

Det finns ingen vetenskaplig forskning som endast behandlar tulkun och tulku-institutionen. För att orientera sig kan man börja med diverse reseskildringar och jesuitrapporter,<sup>21</sup> och för att senare landa bland religionshistoriker, sociologer och etnografer av alla de slag. Austine Wadell var bland de första som diskuterade tulkun och tulkuns ursprung i *The Buddhism of Tibet, or Lamaism* (1895).<sup>22</sup> Denna bok har haft en stor spridning både bland akademiker och den intresserade allmänheten. Austine Wadells definition av en en tulkus lyder sålunda:

The order is composed of Bodhisats both human and celestial. The latter occupy, of course, the highest rank, while the so called incarnate Lamas, [enligt Wadell not 3

---

<sup>16</sup> Se t.ex. Havnevik 1989, Cambell 1996.

<sup>17</sup> Nimri-Aziz 1989: 79.

<sup>18</sup> Cambell 1996: 31–32.

<sup>19</sup> Nimri-Aziz 1989: 80.

<sup>20</sup> Havnevik 1989: 44. Det finns huvudsakligen tre benämningar som används för att beteckna en nunna i Tibet: *ani*, *jomo* och *gema*. *Ani* är den vanligaste termen använd i centrala Tibet, men den betecknar också fars brors fru. Den artiga formen är *chöla* eller *tsunma*, dessa termer används oftare i dagens exilsamhälle då *ani* anses något nedsättande. *Jomo* användes i västra Tibet; Ladakh och Amdo och termen *gema* i nordöstra Kham.

<sup>21</sup> Se t.ex. De Filippi 1932 eller Lopez 1998: 15–45.

sprul-sku, or ku-só] who are believed to be incarnated reflexes from a superhuman Buddha or Bodhisat or a reborn saint, are given an intermediate position.<sup>23</sup>

I ett annat kapitel diskuterar Austine Wadell ursprunget till traditionen om reinkarnerade lamor och enligt honom var det den femte Dalai Lama (1617–1682) som han skriver ”...developed the fiction of succession by re-incarnate Lamas, and by divine reflexes.”<sup>24</sup> Det var inte den femte Dalai Lama som introducerade tulku-institutionen, men kanske är det här som diskussionen om huruvida tulkus är reinkarnationer eller inkarnationer uppstår, eftersom hans argumentation är något osammanhängande och färgad av den tidens buddhistdiskussion.

Austine Wadell skriver:

It seems to me that it (re-incarnation) arose no earlier than the fifteenth century, and that at first it was simply a scheme to secure stability for the succession to the headship of the sect against electioneering intrigues of crafty Lamas, and was, at first, a simple re-incarnation theory; which, however, must not be confused with orthodox Buddhist theory of re-birth as a result of Karma, for the latter is never confined in one channel. On the contrary, it holds that the spirit of the deceased head Lama is always reborn in a child, who has to be found by oracular signs, and duly installed in the vacant chair; and he on his death is similarly reborn, and so on *ad infinitum*, thus securing, on quasi-Buddhistic principles, continuous succession by the same individual through successive re-embodiments...

The more developed or expanded theory, however, of celestial Lama reflexes, which ascribes the spirit of the original Lama to an emanation (Nirmana kaya, or, changeable body) [not 1] from a particular celestial Buddha or divine Bodisat, who thus become incarnate in the church, seems to me have been of much later origin,<sup>25</sup>

Austine Wadell var ett barn av sin tid, son till en presbyteriansk präst och arbetade för den brittiska koloniala administrationen. Det är viktigt att ha i åtanke att under denna tidsepok

---

<sup>22</sup> Wadell 1972.

<sup>23</sup> Wadell 1972: 169–170.

<sup>24</sup> Wadell 1972: 229.

innebar religionsstudier att man gjorde jämförelser och visade på skillnader religioner emellan.<sup>26</sup> Sir James Frazers komparativa metod i *The Golden Bough* (1911–15) hade en stor genomslagskraft på studier av religion i allmänhet och inte minst studiet av buddhismen. Denna evolutionistiska metod går i korthet ut på att alla samhällen utvecklas efter ett bestämt mönster. Alla samhällen på samma ”trappsteg” i utvecklingen går att jämföra oavsett plats och tid. Utifrån västerlandets syn på Tibet så ansågs religionen där till att börja med inte som buddhism utan ”lamaism”. På ett senare stadium blev det tibetansk buddhism. Den buddhism som hade kommit till Tibet ansågs vara väldigt långt från den ursprungliga buddhismen som ansågs vara en rationell agnostisk tro. Den tibetanska buddhismen var degenererad religion och full av fel, bara en massa ritualer och annan vidskepelse.<sup>27</sup> De protestantiska religionsforskarna var vid förra sekelskiftet mestadels på jakt efter den rena, sanna och mest ursprungliga formen för varje religion. Den ursprungliga buddhismen passade bra, men buddhismen i Tibet ansågs vara degenererad.

Den tibetanska exilen som inleddes 1959 innebar nya möjligheter att studera tibetansk religion och kultur. Tibet hade på grund av geografiska omständigheter och politiskt val varit ett stängt land. Den kinesiska kolonialiseringen av Tibet ändrade dessa förhållanden genom att många tibetaner och många tibetanska objekt, böcker, konstföremål osv. lämnade landet. Nya källor till information om den tibetanska kulturen blev tillgängliga, vilket hängde samman med att synen på tibetansk buddhism förändrades. Nu ansågs tibetanska buddhistiska doktriner och praktiker vara autentiska och ursprungliga, fria från belastad vetenskap och koloniala arv. Den tibetanska buddhismen hade ett värde i sig själv, inte som man hade ansett tidigare som ett arkiv för den ursprungliga indiska buddhismen.<sup>28</sup> Antropologiskt inriktade forskare hade efter 1959 ett tibetanskt exilsamfund, med rika traditioner men med sitt fokus på det ”moderna”, att studera.

I Sverige är den första som diskuterar exiltibetaner på akademisk nivå Claes Corlin med avhandlingen *The Nation in your mind. Continuity and change among Tibetan refugees in Nepal* (1975). År 2001 kommer Åsa Tiljander Dahlströms *No Peace of Mind – The Tibetan Diaspora in India*, dessa båda arbeten inom ämnet socialantropologi. Bland svenska religionshistoriker är det framför allt rituellt besatthet bland tibetanska folkslag som har

---

<sup>25</sup> Wadell 1972: 229.

<sup>26</sup> Chidester 2000: 427.

<sup>27</sup> Lopez 1998: 31–40.

<sup>28</sup> Lopez 1998: 42–43.

diskuterats, som exempelvis Per-Arne Berglie *Gudarna stiger ned: Rituell besatthet hos sherpas och tibetaner* (1983), och Pavel Wolf *Segert åt gudarna: Rituell besatthet hos ladakhier* (1983). Ytterligare en bok är Katrin Golstein-Kyaga *The Tibetans – School for Survival or Submission: An Investigation of Ethnicity and Education* (1993), vilken är en avhandling i pedagogik. Ingen diskuterar tulku-institutionen specifikt, men kan heller inte undvika att beröra ämnet på något sätt.

Några internationella forskare började under 1970-talet och 1980-talet intressera sig för tulkun och tulku-institutionen, då maktförhållanden var ett populärt begrepp i den vetenskapliga diskussionen. Det var framför allt antropologiskt och sociologiskt inriktade forskare som intresserade sig för studier av tulku-institutionen. Melvyn C. Goldstein med artikeln ”The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation, Land and Politics” (1973) var först ut och han slog fast att reinkarnationsidéen användes som en mekanism för politisk maktöverföring som i Tibet var kopplad till bristen på brukbar jord. Melvyn Goldstein och Austine Wadells utgångspunkter i reinkarnationen som överföringsmekanism är överensstämmande. Melvyn Goldstein har dock ett betydligt mer politiserat och pragmatiskt anslag.

Barbara Nimri-Aziz har en annan utgångspunkt i ”Reincarnation Reconsidered: Or the Reincarnate Lama as Shaman” (1976). Enligt henne finns det stora begreppslikheter mellan ”spirit-possession” och tulku-institutionen. Inkarnerade lamor är ofta emanationer av en bodhisattva eller någon tantrisk gudomlighet. Enligt Barbara Nimri-Aziz skulle man kunna se det som om lamorna blivit för alltid besatta av gudomligheten i fråga.

Turrel V. Wylie intresserade sig också för tulkun och tulku-institutionen i ”Reincarnation. A Political Innovation of Tibetan Buddhism” (1978). I denna artikel gör han en språklig distinktion mellan begreppet inkarnation, *sprul-sku*, och reinkarnation, motsvarande de tibetanska termerna *yang-srid*, *yang-sprul* eller *skye-ba*. Turrel Wylie argumenterar för att reinkarnation är ett unikt tibetanskt begrepp som man inte finner inom övriga buddhistiska traditioner. Användningen av begreppet reinkarnation uppkom i den politisk religiösa miljö som var rådande i Tibet under 1300-talet. Anledningen var att man ville inrätta ett styrelseskick för Karmapa-regenterna som inte var grundat på släktskapsförhållanden, men som skulle ge en kontinuitet i överföringen av tro och tanke.

Detta var ett led i att kunna konkurrera ut den regerande Sakya-regenten som tillhörde släkten Khon.<sup>29</sup> Turrel Wylie tydliggör skillnaderna mellan begreppen inkarnation och reinkarnation.

Franz Michaels *Rule by Incarnation – Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State* (1982) är en upplysande bok med tulku-institutionen och statsformen i Tibet före 1959 i fokus. Han visar hur det tibetanska samhället har genomsyrats och formats av buddhistiska tankegångar på alla samhällsnivåer. Franz Michael använder sig av Max Webers politiska byråkratiseringsteorier för analyserna av det tibetanska samhället. Franz Michael skriver:

The belief in living reincarnations, so-called Living Buddha's, was made possible by the emphasis in Tibetan Buddhism on the concept of bodhisattvas, beings who have reached a state of enlightenment that would enable them to enter Nirvana but who are voluntarily being reborn in order to assist (out of compassion) in the liberation of all fellow beings. A bodhisattva was believed to be able to manifest himself in innumerable embodiments or incarnations. On the basis of this belief, there were in Tibet numerous lineage's of incarnations, which formed the apex of the spiritual, social and political leadership in a hierocracy headed by the Dalai Lama, the religious and temporal head of the Tibetan polity and nation. This system may well be called "rule by incarnation".<sup>30</sup>

Boken är en klassiker för den som är intresserad av tulku-institutionen, men alltför stor betydelse läggs på Lhasa-regionen och Geluk-traditionen (*dge lugs*). Det saknas t.ex. information från andra delar av Tibet. Tibet före 1959 var i huvudsak inte en centraliserad stat styrd av en teokratisk regering i Lhasa.

Även bland religionshistoriker finns det de som vill utforska och klargöra tulku-institutionen. Daniel Bärlocher har för sin avhandling, *Testimonies of Tibetan Tulkus – A Research among Reincarnate Buddhist Masters in Exile* (1982), gjort ett enastående arbete genom att intervjua ett fyrtiotal ledande lamor i exil. Boken innehåller drygt sexhundra sidor obearbetade intervjuer. Detta material har varit en givande källa för min egen undersökning.

Enligt en annan religionshistoriker, Reginald A. Ray, i artikeln "Some Aspect of the Tulku Tradition in Tibet" (1986), missar både Turrel Wylie och Franz Michael poängen med

---

<sup>29</sup> Wylie 1978: 579–586.

<sup>30</sup> Michael 1982: 2.



tulku-traditionen genom att de ignorerar den religiösa dimensionen av begreppet och endast ser den utifrån politiska och ekonomiska aspekter. För Reginald Ray är den religionshistoriska vinkeln på tulku-institutionen om inte viktigast så åtminstone viktig. För honom är det nödvändigt att placera och förklara tulku-institutionen inom Mahayana-traditionen (*theg pa chen po*) framför allt genom bodisattva-begreppet (*byang chub sems dpa*). Jag är ense med Reginald Ray om följande:

By seeing the mutuality of religious and political aspects, one best understands the Tulku tradition as it functioned in Tibet and as it was understood by Tibetans.<sup>31</sup>

De som tidigare studerat tulku-institutionen berör emellertid endera den religiösa eller den politiska sidan. Att se samspelet mellan religion och politik får också betydelse när tulku-institutionen i exil skall beaktas. Reginald Rays upptagenhet med att övertyga om att den tibetanska tulku-institutionen verkligen är Mahayana-buddhism är för mig något besvärande, eftersom det ger associationer till den tidigare koloniala trenden inom buddhiststudier, då man var intresserad av den ”autentiska” buddhistiska läran och inte vad folk faktiskt tror på och hur man praktiserar.

Geoffery Samuels (1993) bok *Civilized Shamans – Buddhism in Tibetan Societies* bör vara ett standardverk för den antropologiskt inriktade Tibetforskaren. Hans arbete har lett fram till en mer nyanserad bild av de tibetanska samhällena och deras historia.

### *Fältarbete och material*

Eftersom jag hade ett väl utvecklat kontaktnät av både tidigare kollegor och personliga vänner i Dharamsala föll det sig naturligt att det var där jag skulle utföra mitt fältarbete. Redan 1988 var min dåvarande chef Ven. Karma Gelek Yuthok, förste sekreterare vid CRCA, intresserad av att någon västerlänning, eller utomstående skulle fördjupa sig i den problematik som följde av att så många ”höga lamor” lämnade Indien och Nepal för att undervisa i väst. På grund av Karma Geleks personliga intresse i denna fråga fick jag direkt tillgång till information om de religiösa institutionerna och de religiösa personerna, dvs. högt uppsatta tulkus och lamor som CRCA ansvarade för.

---

<sup>31</sup> Ray 1986: 36.

Med hjälp av CRCA lyckades jag lokalisera tjugoåtta tulkus, som vid denna tidpunkt bodde, studerade eller av andra skäl befann sig i Dharamsala. Av dessa tjugoåtta tulkus var det slutligen endast åtta som var villiga att låta sig intervjuas. Dessa var Chagsam Tulku, Denma Lochö Rinpoche, Jamyang Tulku, Jema Lama Tulku, Khamtrul Rinpoche, Khangsel Tulku, Kirti Tulku och Kirti Tshenshab Rinpoche. Jag intervjuade även de två statsoraklen från Gadong-klostret, och Nechung-klostret, Tenzin Wangdak och Thubten Ngodrup, abboten på Namgyal-klostret, Geshe Wangyal, samt två ministrar, Kelsang Yeshe och Rinchen Khandro Choegyal

Förutom dessa arrangerade intervjuer samtalade jag och diskuterade ämnet med alla som var intresserade. Jag deltog vid ett flertal olika ritualer och ceremonier på Nechung-, Ganden Choeling- och Namgyal-klostren. Dessa ritualer och ceremonier utgjorde allt ifrån vardagslivet på ett kloster till en transsession med statsoraklet när han bl.a. godkände tulkukandidater, som beskrevs inledningsvis. Vidare samlade jag på mig publikationer av olika slag, tidningar, nyhetsbrev, register, broschyrer etc. utgivna av CTA, i huvudsak från CRCA.

Jag har haft ett stort stöd av personalen på CRCA. Genom introduktion av Karma Gelek, har många personer och situationer öppnats för mig som annars inte skulle vara möjliga. En annan person som bör nämnas är Ngawang Gyaltzen Tsoona, den yngste medarbetaren som blev min ständiga kompanjon. Ngawang blev beordrad att fungera som min översättare och personliga assistent. Ngawang är en ambitiös och sekulärt välutbildad man, som initialt tyckte det var mycket besvärligt att översätta vid dessa djupintervjuer. En anledning till detta motstånd var att Ngawang hade ganska dålig kunskap om den tibetanska religionen, vilket ledde till svårigheter med terminologin vid översättandet. Hans förhållande till religion var och är likt det förhållningssätt många av mina vänner och bekanta har, man praktiserar vissa ritualer vid vissa speciella tillfällen för att markera en speciell händelse. En annan anledning till besvär var att Ngawang tyckte det var pinsamt att röra sig bland alla dessa munkar och höga lamor med en västerländsk kvinna som ställde frågor. Att ställa frågor och att försöka styra en diskussion med äldre och socialt högre stående personer anses generellt vara oförskämt i den tibetanska kulturen. Men ganska snart blev vi närmare bekanta och så småningom även vänner och kunde diskutera vad vi hade upplevt och hur vi kände, vilket underlättade mycket för mig, och förhoppningsvis också för Ngawang.

Ett av mina problem med intervjuerna var att jag inte alltid visste om jag fick en intervju eller en audiens. Ett exempel på detta är mitt möte med Denma Lochö Rinpoche som

var den tulku som personalen på CRCA absolut ansåg jag borde tala med. Vi träffades första gången en förmiddag i hans lägenhet ovanpå Green Hotel i McLeod Ganj. Min medhjälpare Ngawang var för ovanlighetens skull noga med att vi skulle köpa offergåvor, dessutom gåvor av hög kvalitet och valda med omsorg. Jag kunde förstå på min tibetanska omgivning att detta var ett speciellt möte. Eftersom jag brukade berätta för vänner och bekanta vilka personer jag skulle träffa kunde jag av deras reaktioner förstå om det var en person som ansågs betydelsefull eller inte. Inför denna intervju hade jag haft möjlighet att förbereda mig grundligt. Jag hade läst Daniel Bärlochers (1980) tidigare intervju med honom<sup>32</sup> och mina kollegor kunde berätta en hel del. Allt detta och Ngawang's tydliga nervositet gjorde även mig något nervös. Intervjun varade i drygt två timmar och var en märklig upplevelse, inte minst för att både Ngawang och jag svettades floder av någon anledning som inte kunde skyllas på vädret. Efter intervjun frågade jag Ngawang om varför han hade varit så varm. Han gjorde en något nonchalant gest och menade att det var väl inte så konstigt; det visste ju alla att man kunde bli lite varm när man träffade höga lamor.

Somliga av mina informanter talade engelska, medan andra pratade enbart tibetanska. När jag låter informanterna tala i texten har jag försökt hålla mig så nära den ursprungliga ordalydelsen jag har kunnat. Nästan alla intervjuer bandades, vilket har gjort att jag i efterhand med hjälp av tibetanska vänner och lexikon kunnat förstå det mesta som har sagts. När jag skulle sammanställa resultaten av mina fältarbeten var det för mig ett tungt ansvar att vara den som tolkar andra människors personliga erfarenheter och värderingar. Eventuella fel och missförstånd är enbart mina.

Innan vi går över till förhållandena för tulkun och tulku-institutionen i 1990-talets Indien vill jag göra en historisk tillbakablick på de faktorer som i vissa fall hade och i andra fall får betydelse för utvecklingen. Tibets historia karaktäriseras av en ständig kamp mellan ett flertal olika krafter, där kampen för ett enat land ständigt återkommer och där buddhismen vid ett flertal olika tillfällen varit den ideologi som fått agera den enande parten. Enligt den tibetanska historieskrivningen införs buddhismen i två omgångar till Tibet. Den första inleds på 600-talet, och vid den tiden sprids buddhismen över Centralasien, Kina, Korea, Japan och

---

<sup>32</sup> Bärlocher 1982: 261–275.

Sydostasien i snabb fart. Det andra införandet börjar mot slutet av 800-talet och pågår cirka trehundra år framåt.

## Tulku-institutionen i Tibet före 1959

### **Kirti Tulku**<sup>33</sup>

*Successionslinjen är gammal, den förste var lärjunge till Je Rinpoche;<sup>34</sup> jag är den elfte i raden. Jag känner till två böcker på västerlandets språk: Sky Blue, en bra bok, och The Lama Knows,<sup>35</sup> en dålig bok, där kan man hitta information om successionslinjen, men båda är mycket sällsynta. Mitt minne är inte så bra just nu.*

*Jag kommer från Amdo, Tepådistriktet. När jag blev funnen knäföll delegationen vördnadsfullt framför mig och jag gav dem små gåvor av det som fanns till hands. Tillsammans valde vi ut en mycket vacker plats, där det fanns stora betesområden och man såg många berg. Där sattes det upp ett tält som blev mitt hem under ett års tid. Jag började inte mina studier förrän i sexårsåldern. När jag kom till huvudklostret var det som om jag kände igen mig; denna känsla försvann dock efter en viss tid.*

*Eftersom alla älskar mig, en Rinpoche, känner jag mig speciell även nu. Mina anhängare är samma här i Indien som i Tibet, det är ingen skillnad. Fast en stor skillnad är att i Tibet kunde vi ägna oss åt religionen på ett helt annat sätt än här i Indien. Nu är vår tid så splittrad mellan allt som måste göras. Folket har lika stor tilltro till Rinpoches idag som förr i Tibet. I Tibet ägnade jag mig bara åt att undervisa, vilket medförde att folket satte sin tillit och hopp till mig. Nu är det så mycket som måste göras: undervisning, politik, mat, kläder, bostäder, många praktiska problem. I Tibet fanns det många olika små kungar som arbetade för folket, i Indien finns bara Rinpoches; det gör att folket ställer allt större hopp och tillit till oss, vi har ett stort politiskt ansvar förutom det religiösa ansvaret.*

*Min föregångare sade att det skulle tillverkas en häst gjord av lera med sadel och träns. När han sedan dog hade jag blivit erkänd av två lamor. Det var nämligen så att sök-delegationen hade en lista med namn på sju barn som de hade höga förväntningar på. Jag var nummer ett på den listan. Alak Jigme Samthen var en berömd lama, men utan någon officiellt erkänd position. Därför ville han att Jamyang Shepa också skulle erkänna min position så att folk skulle förstå att det inte fanns några tveksamheter. Av de sju barnen på listan var ett barn*

---

<sup>33</sup> Intervju på tibetanska och engelska 11/10 1993.

<sup>34</sup> Tsongkhapa (*tsong kha pa*) (1357–1419), grundaren av Geluk-traditionen.

<sup>35</sup> Troligen Georg Roerich, *Blue Annals*, och Robert B. Ekvall, *The Lama Knows. A Tibetan Legend is Born*.

släkt med Jamyang Shepa. Alak Jigme Samthen oroade sig för att fråga Jamyang Shepa eftersom denne var känd för att vara politiskt medveten och hans släkting fanns på listan. Han oroade sig i onödan, det var det första barnet på listan som var tulku. Min föregångare hade ju sagt till om att lerhästen skulle göras och jag var född i hästens år, vattenhästens år.<sup>36</sup> Dessutom är det så att när en Rinpoche tar sina sista andetag är ofta hela klostret samlat för att höra om han har något viktigt att säga. Min föregångare dog av TBC och han behandlades med både tibetansk och västerländsk medicinering, ibland var han på sjukhus. Han drog sitt sista andetag samtidigt som han fick en injektion, därför trodde man att hans efterträdare skulle ha ett injektionsmärke. Jag hade ett sådant märke. Det gjorde att de kände sig säkra på att jag var rätt person. Nästan alla lamor får gå igenom olika prov för att se om de kan känna igen ting som den föregående hade i sin ägo. Fast jag kan inte komma ihåg om jag fick göra ett sådant prov, det enda utmärkande jag själv kommer ihåg var när delegationen kom och den kärlek jag kände.

---

<sup>36</sup> Den tibetanska kalendern är en månkalender, som bygger på en tolvårscykel, där varje år betecknas med namn på djur: råttan, oxen, tigern, haren, draken, ormen, hästen, fåret, åsnan, fågeln, hunden och svinet. Dessa djur kombineras med de fem elementen, trä, eld, jord, järn och vatten. Dessa behärskar två på varandra följande år, och på så sätt blir det en cykel på sextio år, under vars lopp varje djur kombineras med varje element. Till exempel 2000 motsvarar järndrakens år och 2001 motsvarar järnornens osv.

## *Inledning*

För att kunna förstå tulkun och tulku-institutionens betydelse i dagens Indien är det en förutsättning att man har kunskap om under vilka historiska förutsättningar detta fenomen och denna institution växte fram. I detta kapitel vill jag ge en kortfattad historisk genomgång av tulku-institutionens framväxt och visa några faktorer som varit betydelsefulla. Tibetansk religion, framför allt buddhismen men även den religion som fanns innan buddhismens införande, är viktig för utvecklingen av tulku-institutionen. De tibetanska klosterinstitutionerna och deras organisation påverkar och bidrar till utformningen av tulku-institutionen. Den tibetanska administrationens synnerligen komplexa och hierarkiska struktur är nära relaterad till tulku-institutionen.

## *Tibetansk religion*

Den religiositet som fanns i Tibet innan buddhismens införande har ofta i litteraturen kallats bön (*bon*), eller bönpo (*bon po*) vilket kan leda till missförstånd och sammanblandning med dagens bön,<sup>37</sup> som har systematiserats och konsoliderats på ett liknande sätt som de buddhistiska traditionerna i Tibet. Giuseppe Tucci (1980) kallar den tidiga formen av bön för tibetansk folkreligion. Mycket av den tibetanska förbuddhistiska religionen kretsade kring kungaideologier, som var bestämda av släktskap.

Buddhismen infördes första gången till Tibet på 600-talet. Den tibetanska folkreligiositeten har därefter frodats och utvecklats sida vid sida och tillsammans med buddhismen. En anledning till detta är likheterna mellan de lokala folkreligiösa traditionerna och den tantriska världsbilden som infördes med buddhismen.<sup>38</sup> Buddhismen i Tibet övertog och infogade äldre traditioner från den tibetanska folkreligionen, bland annat ritualer och kult av bergen. Ett berg betraktades ofta som stamfader till den person som grundat den familj som regerade över en viss plats eller trakt. Ett exempel på detta är berättelsen om hur den förste kungen av Tibet steg ned från himlen på ett berg och hur landets skyddshelgon, Chenresig, uppenbarade sig för honom i skepnad av en apa. Bergen tillhör den heliga geografin och buddhismen assimilerade denna tidiga världsbild.

---

<sup>37</sup> För information om bön se Kværne 1990. Thoresen 1991.

Buddhismen har aldrig varit en enda enhetlig religiös tradition i Tibet utan en mångfald av olikartade traditioner. Buddhismen som den utövas av tibetaner är som ett träd med många grenar. Förgreningarna utgår från ett och samma ursprung, Buddha Sakyamuni. Det yttersta målet är uppvaknandet, vilket kan vara personligt eller för tibetanernas del kollektivt. De olika grenarna har utvecklats genom att olika traditioner har lagt olika betydelse vid olika sidor av liturgi och lära. Bland tibetanerna finns de tre stora riktningarna av Theravada (*gnas brtan pa sde*), Mahayana (*theg pa chen po*) och Vajrayana (*rdo rje theg pa*) representerade. Den tibetanska buddhismen är unik i det att den innehåller texter, undervisning och praktiker från alla tre. Under historiens gång har ett flertal traditioner både uppkommit och försvunnit. Trots polemiska debatter mellan de olika traditionerna i frågor som rör doktriner och liturgier, är alla som godtar Buddhas lära (*chos, S. dharma*) *nang pa*. Man står under Buddhas lära. Andra är *chi pa*, de står utanför och godtar inte Buddhas lära. Den buddhistiske bekännaren söker frigörelse från den cykliska existensen (*chor ba, S. samsara*). Inom Mahayana är uppvaknandet möjligt för alla. Alla levande varelser har ”tanken om uppvaknandet” (*byang chub sems, S. bodhicitta*) inom sig. Alla är vi potentiella bodhisattvor och genom att följa bodhisattvans utvecklingsväg odlar man sin fulländning (*phar phyin, S. paramita*) på vägen genom olika stadier.

Den akademiska litteraturen har varit koncentrerad på den form för religiositet som utövades i Lhasaområdet. Geoffery Samuel vill i sin bok *Civilized Shamans – Buddhism in Tibetan Societies* (1993), ge en mer nyanserad bild av den tibetanska religiositeten. Han gör detta genom att analysera religionen utifrån en begreppsindelning i vad Geoffery Samuel benämner ”klerikal buddhism” och ”shamansk buddhism”. Klerikal buddhism var vanlig i prekoloniala Theravadaländer såsom Sri Lanka, Thailand och Burma. I dessa länder stödde statsmakten det buddhistiska systemet, som var underordnat staten. Shamansk buddhism definierar Geoffery Samuel utifrån en generell praxis som man finner inom de flesta samhällen:

... the regulations and transformations of human life and human society through the use (or purported use) of alternate states of consciousness by means of which

---

<sup>38</sup> Tucci 1980: 163.



specialist practitioners are held to communicate with a mode of reality alternative to, and more fundamental than, the world of everyday experience.<sup>39</sup>

I de tibetanska samhällena fanns det sällan en stark statsmakt vilket medförde att shamansk buddhism var den dominerande. Den klerikala buddhismen var naturligtvis närvarande men den var underordnad den shamanska buddhismen.<sup>40</sup>

Förhållandet mellan klerikal buddhism och shamansk buddhism är ytterligt komplext, eftersom båda är sammanflätade i religiös praktik. Praktiskt taget omfattas all tibetansk buddhism av båda aspekterna. Shamansk buddhism arbetar i form av en relation med en alternativ verklighetsuppfattning. Ett exempel på en person inom shamansk buddhism är en tantrisk lama som genomgår en längre retreat för att på så sätt skaffa ”kraft”, vilken han eller hon använder och förmedlar till förmån för lekmän. Klerikal buddhism intresserar sig inte för alternativa verklighetsuppfattningar, förutom förvärvandet av meriterande handlingar och undvikandet av ickemeriterande handlingar. En typisk person inom den klerikal buddhismen är forskarmunken som studerar och debatterar. De tibetanska samhällena är ovanliga i det att shamansk buddhism haft en så stark och självständig roll.<sup>41</sup>

### *Buddhismens införande*

Under den första spridningen (*snaga dar*) är buddhismen i Tibet en religion förknippad med Songtsen Gampo (620?–649), grundaren av Yarlung-dynastin och den spreds främst bland de högre klasserna. Nyingma (*rnying ma*) ”de äldsta” är den tradition som härleder sitt ursprung tillbaka till Padmasambhava.<sup>42</sup> Padmasambhava var en buddhistisk mästare från Indien, som tillsammans med Santarakshita och Kamalasila under den tibetanske kungen Trisong Detsen (755–797) etablerade buddhismen i Tibet. Padmasambhava är en av de personer som enligt tibetansk historieskrivning anses vara ansvariga för att bygga Tibets första klosterinstitution, Same inte så långt från den indiska gränsen. Same var en självstyrande ekonomisk enhet, uppbyggd efter det indiska klostret Nalanda som förebild. Det var kungen som fördelade det

---

<sup>39</sup> Samuel: 1993: 8.

<sup>40</sup> Samuel:1993: 10.

<sup>41</sup> Samuel: 1993: 9–10.

<sup>42</sup> Enligt Tucci: 1980: 6 är Padmasambhavas delaktighet och betydelse vid denna tid en betydligt senare konstruktion.

ekonomiska ansvaret på olika familjer. Samye blev en ny institution, ett nytt fenomen gjorde sitt intåg i det tibetanska samhället.<sup>43</sup> Den klerkial buddhismen hamnade redan från början utanför den dåvarande politiska och militära organisationen av Tibet.

Buddhismen medförde inte endast en ny religion, utan också en ny syn på världen och kungamakten. De första stegen mot en förändrad samhällsbild togs genom att de första klostren grundades och de första munkarna invigdes. I enlighet med indisk tradition fick klostren jordegendomar och underhåll och befriades även från skatter och dagsverksskyldighet som tidigare varit gällande. På så sätt skapades en ny maktfaktor, klosterinstitutionerna. Kungen blev en andlig överhöghet. Som den nya religionens beskyddare utropades kungen till Religionens kung, en personifiering av Buddhas lag och i teorin dess beskyddare på jorden. År 779 blir buddhismen erkänd som statsreligion i Tibet. Det dröjer dock inte länge innan den första spridningen av buddhismen och den påbörjade centraliseringen av politisk och religiös makt avslutas med Yarlung-dynastins fall.<sup>44</sup> Sedan följer en period av splittring, då buddhismen får stå tillbaka för den förbuddhistiska religiositeten.

Det andra införandet av buddhismen (*spyi dar*), är enligt den tibetanska historieskrivningen är ett verk av framför allt två personer, Rinchen Sangpo (958–1055) från västra Tibet och Atisha (982–1054) från det indiska klostret Nalanda. Buddhismen återupplivades huvudsakligen genom inflytande från Kashmir, i nuvarande Indien, genom att handelsförbindelserna mellan länderna aldrig helt hade avbrutits. Buddhismen hade på egen hand utvecklats i Kashmir, men hade influerats av shivaitiska traditioner som kom att utgöra ett så stort hot mot den buddhistiska församlingen med resultat att många mästare lämnade Kashmir och drog sig mot Tibet.

Som ideal hägrade de stora indiska klostren och även det inhemska Samye-klostret, för hur man önskade utveckla den religiösa strukturen. Så småningom etableras allt fler större kloster som blir till stora institutioner, vilka kom att bli typiska för Tibet. På några få årtionden byggdes stora kloster: Shalu stod färdigt 1040, Reting 1057, Sakya 1073. Oftast grundlades klostren av en man med högt religiöst anseende, men som även fick den politiska

---

<sup>43</sup> Tucci 1980: 9.

<sup>44</sup> Haarh. 1969.

makten. Klosterinstitutionerna hade en självständig politisk och ekonomisk struktur, med stora jordegendomar, egna arméer och de förde stundtals krig mot varandra.<sup>45</sup>

Den förste tibetanen i den akademiska buddhistiska tradition som överförts från Indien var Sakya Pandita (1182–1251), huvudlama från Khon-familjen. På grund av sin stora lärdom ansågs han vara en inkarnation av Jampeyang (*'jam dpal dbyngs*, *S. Manjusri*), kunskapens himmelska bodisattva.<sup>46</sup> Sakya Pandita var även skicklig på det politiska området och Sakyas huvudlamor kom att bli de första ledarna av den nya religiösa förvaltningen av Tibet i samarbete med den mongoliska Yüan-dynastin.<sup>47</sup> Många tempel och klosterinstitutioner grundlades och institutionaliserades vid denna tid. Klosterinstitutionernas politiska och religiösa position blev alltmer framträdande i det tibetanska samhället. Detta ledde till att redan existerande konflikter i landet förstärktes. Nu kom också de större klosterinstitutionerna att tävla om makten, likaså fanns det konflikter mellan ett flertal rivaliserande adelsfamiljer. Den redan existerande spänningen mellan centrala Tibet och västra Tibet ökade. Nya politiska grupperingar uppkom med klosterinstitutionerna som sina centra. Adelsfamiljerna knöt sig till de stora institutionerna och blev nominellt deras världsliga beskyddare, men var i praktiken snarast underställda klostren. Från och med införandet av stora klosterinstitutioner skapades Tibets historia av abbotar.<sup>48</sup>

Ledarskapet på de nya klosterinstitutionerna var oftast uppdelat på en religiös och en administrativ funktion. Lamorna har haft stor betydelse för den politiska makten över stora landområden. Ibland har dessa styrts i samarbete med de lokala adelsfamiljerna och ibland självständigt.

### *Gelukpa*

Tsongkhapa (1357–1419) grundlade Geluk-traditionen genom att reformera en äldre tradition. Han hämtade sin religiösa och doktrinära inspiration från Atisha och dennes lärjungar och införde sträng disciplin i klostren, samt centraliserade den politiska organisationen av Geluk-klostren.<sup>49</sup> Från och med Tsongkhas tid blir Geluk-traditionen alltmer framträdande. Detta är tydligt om man ser på utbredningen av klostren, vilka ofta återfanns vid de dåvarande

---

<sup>45</sup> Tucci 1980: 26–28.

<sup>46</sup> Chogay 1983: 17.

<sup>47</sup> Wylie 1978: 581–584.

<sup>48</sup> Tucci 1980: 27.

handelsvägarna. I centrum för deras klostersystem finns de tre stora klostren i närheten av Lhasa: Ganden, Sera och Drepung. Ytterligare två stora kloster, Tashilunpo, sydväst om Lhasa och Kumbum i Amdo, har också spelat en viktig roll i Geluks-historia.

Eftersom de övriga traditionerna förespråkade full politisk autonomi för varje kloster och enigheten endast låg på lärans plan, skaffade sig Geluk en stark politisk och religiös ställning. Huvudklostret var och är Ganden, som grundlades 1409 och vars tronhållare, Ganden Tripa (*dga'ldan khri pa*) fungerar som Geluks överhuvud. Flera av Tsongkhas lärjungar kom att få stor betydelse för konsolideringen av Geluk-traditionen, inte minst den lärjunge som grundlade Tashilunpo-klostret och som i enlighet med den ordning som redan användes inom en annan tradition, reinkarnerades och återfanns. Denna linje är den som genom Altan Khans titel från år 1578 kommer att bli känd som Dalai Lama.

### *Ärftligt ledarskap*

Sedan buddhismens införande i Tibet har lamorna spelat en betydande roll. Först var det främst de ärftliga lamalinjerna, och under de senare århundradena är det inkarnationslinjerna som spelat den större rollen. Lamorna har haft stor betydelse för den politiska makten över stora landområden. Ibland har lamorna styrt i samarbete med de lokala adelsfamiljerna och ibland självständigt.

Innan tulku-institutionen fick sitt genombrott var den vanligaste formen för ledarskap vid klosterinstitutionerna att en man fungerade som religiöst överhuvud och att hans bror var det administrativa överhuvudet. När samma familj delade på det religiösa och administrativa ledarskapet, behölls makten inom familjen och det religiösa ledarskapet gick i arv från farbror till brorson.<sup>49</sup> I det förbuddhistiska Tibet var vissa samhällsstrukturer matrifokala eller matrilinjära.

### *Klosterorganisationen*

De tibetanska klostren och deras organisation har haft en stor betydelse för de tibetanska samhällena. Förekomsten av stora religiösa institutioner var ett utmärkande drag i Tibet. Det fanns ett stort antal kloster och tempel i landet, och ett stort antal munkar och nunnor som var

---

<sup>49</sup> Tucci 1980: 34.

<sup>50</sup> Michael 1982: 34.

på vandring mellan byarna och som var mer eller mindre knutna till klosterlivet. Några vederhäftiga statistiska uppgifter om befolkningen i Tibet finns emellertid inte. Den tibetanska befolkningen uppskattades till allt från två till åtta miljoner invånare av olika forskare, vid tiden för Kinas maktövertagande.<sup>51</sup> Klosterkulturen har i Tibet varit ett massfenomen, där både den klerikala och den shamanska buddhismen varit representerade och där stora delar av befolkningen varit involverad. Melwyn C. Goldstein (1989) uppskattar att cirka tretton procent av befolkningen i centrala Tibet och Kham 1733 var munkar.<sup>52</sup>

Per Kværne indelar i sin artikel "Continuity and Change in Tibetan Monasticism" (1977), in de tibetanska klostren i tre olika kategorier, *nationella kloster*, *bykloster* och *eremitboställen*.<sup>53</sup> De *nationella klostren* kan liknas vid de medeltida universiteten, stora institutioner som gav avancerad religiös undervisning och hade tusentals invånare som kom från hela landet. De tre stora Geluk-klostren, Drepung, Ganden och Sera tillhör denna kategori och var organiserade på tre olika nivåer. Det högsta beslutande organet var den stora församlingen (*tshogs chen*), som inkluderade alla olika fakulteter (*grwa tshang*). Dessa var i sin tur delade i olika föreningar, (*khang tshan*, eller *khams tshan*)<sup>54</sup> beroende på vilken del av Tibet man kom ifrån. Dessa föreningar kunde, om de var stora, vara indelade i mindre enheter (*mi tshan*).<sup>55</sup> *Byklostren* var betydligt mindre och rekryterade sina adepter från närområdena där man hade ständigt pågående kontakter. Utbildningsnivån höll också en lägre standard och önskade munkarna ta någon av de högre examina fick de vända sig till någon av de stora klosterinstitutionerna. Över hela Tibet fanns *eremitboställen*, där det oftast bodde en eller ett par personer åt gången.

Att gå i kloster var i Tibet meriterande för familjen. Idealet var att varje familj skulle ha en eller fler medlemmar i kloster. Även om både tibetaner och västerländska forskare är överens om att detta var idealet, kan vi inte med säkerhet veta om det i praktiken faktiskt var så. Att vara munk medförde en viss status. Det verkar inte ha varit lika meriterande att vara nunna.<sup>56</sup> Klosterlivet och dess privilegier hade med säkerhet en stor dragningskraft. Förutom att försörjningen blev tryggad, fick adepten den värdighet som ställningen som munk eller

---

<sup>51</sup> Se t.ex. Richardson 1962: 6, Shakabpa 1984: 6. Jag vill inte argumentera för att någon uppskattning är mer korrekt än någon annan. Utan endast påpeka betydelsen av dessa siffror, eftersom de ligger till grund för uppskattningen av hur stor del av befolkningen som fanns inom klosterkulturen.

<sup>52</sup> Goldstein 1989: 21.

<sup>53</sup> Kværne 1977: 83–98.

<sup>54</sup> Både i litteraturen och bland mina informanter används båda termerna.

<sup>55</sup> Rato 1977: 46–47. Goldstein 1989: 30.

eventuellt nunna i klosterkulturen medförde. Oftast satte föräldrar in sina söner och döttrar i kloster vid unga år. Klosterlivet i Tibet innebar inte nödvändigtvis ett avskärmande från den yttre världen. Genom klostren kunde man få utbildning inom mycket skilda områden, inte bara på det religiösa.

Alla munkar fick te och mat samt en viss del av alla donationer. Även om disciplinen var sträng – studier och recitation av texter upptog stora delar av dygnet – så sörjde man för sina adepters. I somliga fall kunde munkarna till och med få tillstånd att bege sig hem för att arbeta och även få rätten att besitta egendom. Enligt Franz Michael (1982) var det genom att träda in i klosterkulturen, att bli munk eller nunna som man kunde förändra sin personliga status. Klosterkulturen gav det tibetanska samhället en social mobilitet. Vissa munkar kom att bli överordnade adelsfamiljerna.<sup>57</sup> Klostren hade själva myndighet att döma och bestraffa sina munkar för alla typer av brott, utom mord och förräderi, utan statlig inblandning.<sup>58</sup> Regeringen i Lhasa hade inte auktoritet över klosterens inre angelägenheter, såsom disciplinärt regelverk, undervisning, följandet av vissa läror etc.

De stora klostren i Tibet var beroende av sina jordegendomar, sina förläningar, eventuella statliga bidrag och donationer från befolkningen för sin ekonomiska överlevnad. Många av klostren hade enorma jordegendomar. Drepung-klostret hade till exempel 185 egendomar, 200 livegna, 300 betesdjur och 16 000 nomader.<sup>59</sup> Enligt Hanna Havnevik (1989) finns inga uppgifter om att nunnekloster har haft statliga bidrag.<sup>60</sup> Tibet hade inte som många andra länder, en speciell samhällsgrupp som var köpmän, utan vem som helst kunde bedriva handel, lekman såväl som munk. Handel var en bisyssla framför allt för adelsfamiljerna och klostren. Men de viktigaste grenarna av handeln var monopoliserade av de stora klostren och vissa adelsfamiljer. Ytterligare en inkomstkälla för klostren var att låna ut pengar mot ränta, som ofta uppgick till tjugo procent per år för varje utlånad summa. Det fanns således utrymme inom klosterkulturen för individen att ägna sig åt affärsverksamhet och utlåning.

---

<sup>56</sup> Havnevik 1989: 127–186.

<sup>57</sup> Michael 1982: 56–57.

<sup>58</sup> Goldstein 1989: 23.

<sup>59</sup> Goldstein 1989: 34.

<sup>60</sup> Havnevik 1989: 43.

### *Utbildningsnivån*

Bland västerländska forskare tycks det råda samstämmighet i antagandet att en förhållandevis hög andel av befolkningen i Tibet var läs- och skrivkunnig.<sup>61</sup> Enligt Katrin Goldstein-Kyagas undersökning bland exiltibetaner i Indien, kunde sextiosju procent av männen och tjugoen procent av kvinnorna läsa tibetanska, vilket återspeglar situationen i Tibet före exilen.<sup>62</sup> Klostren var i princip den enda instans som gav utbildning. Det finns inte mycket information att tillgå om utbildningen av barn utanför klostervärlden. Det fanns en del privata skolor i Lhasa och i andra större städer, dessa skolor var framför allt till för de högre klassernas barn men ibland även för deras tjänare. Om flickor ville fanns det möjlighet för dem att få utbildning i skolor och i hemmen, dock verkar det som om boklig lärdom inte uppmuntrades. Det vanligaste verkar ha varit att man hade privatlärare, ofta en munk i hemmet. Det fåtal statliga skolor som fanns var för pojkar som skulle i statlig tjänst.<sup>63</sup>

Den trettonde Dalai Lamas (1876–1933) ambition var att skapa en stark centraliserad stat. Han hade insett vikten av utbildning och som ett led i detta projekt grundlades ett studieprogram för Geluk-traditionen.<sup>64</sup> Den högsta titeln är *Geshe* (*dge baí bshes gnyen*, S. *kalyanamitra*). Detta studieprogram kom att få betydelse för rekryteringen av individer till den politiska och religiösa administrationen. Dalai Lamas regering skickade ett flertal unga tibetanska pojkar till brittiska skolor för att de skulle få ”modern” utbildning. Det gjordes t.o.m. försök att starta en västerländsk typ av skola i Lhasa.

### *Den politiska administrationen*

Den tibetanska administrationen var ett komplicerat system där många parter var inblandade. Det var svårt att egentligen skilja mellan en politisk och en religiös förvaltning. Teoretiskt sett hade den centrala administrationen i Lhasa total auktoritet över hela Tibet, men i praktiken var detta inte möjligt. Under århundradenas lopp hade Tibet genomgått många förändringar. Sedan Yuan-dynastins tid hade landet varit indelat i tre stora regioner, Kham, Amdo och U-Tsang. Dessa regioner var i sin tur indelade i ungefär hundra distrikt. Varje distrikt styrdes av två ämbetsmän, varav en munk och en lekman. Dessa ämbetsmän hade vidsträckta

---

<sup>61</sup> Se t.ex. Michael 1982: 137, Richardson 1984: 13.

<sup>62</sup> Goldstein-Kyaga 1993: 86.

<sup>63</sup> Gällande skola i Tibet se Goldstein-Kyaga 1993: 77–95, Lhamo 1926: 136–137, Taring 1970: 46–50, Yuthok 1990: 51–59.

<sup>64</sup> Om Geluk-examination, se Sherpa, Khamlung, Berzin, Landaw 1977 eller Rato 1977.

befogenheter över folket i distriktet. Men på grund av landets storlek<sup>65</sup> fanns det naturliga svagheter i systemet. Ju längre från centralförvaltningen man befann sig, ju mindre inflytande hade den, särskilt i gränsprovinserna. Längs handelsvägarna var det dessutom lätt för dessa ämbetsmän att dra privata fördelar av systemet. Teoretiskt sett var ämbetsmännen tvungna att bo i de distrikt de hade ansvar för, men vanligt var att man överlämnade ansvaret i distriktet till en förvaltare och själv stannade i Lhasa för att bevaka sina intressen där.

Den politiska organisationen i Tibet byggde på ägandet av jord. Det fanns tre slags jordegendom: statens egendom, adelns egendom och klosteregendom. Jordegendomarna var ärftliga och var huvudkällan till all inkomst. Alla tibetaner var tvungna att tjäna staten, det var varje jordägande adelsmans skyldighet att låta åtminstone en son arbeta i statens tjänst. Staten betalade sällan lön, utan delade ut jordförläningar, där avkastningen i sin tur skulle ges tillbaka till staten i form av skatt. Det fanns endast ca 200 adelsfamiljer av olika härkomst.<sup>66</sup> Bönderna var helt underordnade jordägarna. Den godsägande adeln skötte det lokala styret, därför behövdes endast ett förhållandevis litet antal personer som administrerade hela landet. Ägandet av jorden var den centrala faktorn i uppbyggnaden av de tibetanska samhällena. Enligt Pedro Carrasco (1959) så ägde år 1917 klostren 42 % av marken, staten 37 % och de aristokratiska familjerna 21 %.<sup>67</sup>

Den tibetanska regeringen, *Ganden Phodrang* (*dga' ldan pho brang*) hade en religiös och en sekulär funktion, och i Dalai Lama-institutionen förenades den statliga organisationens dubbla funktion, den religiösa och politiska överhögheten förenades. Regeringens ideologi var ett system av "religion och politik tillsammans".<sup>68</sup> Det var en synnerligen komplex och komplicerad struktur. I toppen fanns Dalai Lama med total auktoritet. Under de perioder när Dalai Lama saknades eller när han var minderårig, fanns en regent i hans ställe. Regenterna valdes bland ledarna från sju Geluk-kloster i närheten av Lhasa.<sup>69</sup> Den närmsta kretsen runt Dalai Lama var hans privata eskort, ledd av kanslern. Kanslern var Dalai Lamas länk mellan den religiösa och den politiska förvaltningen.<sup>70</sup>

---

<sup>65</sup> Tibets areal är på över en miljon kvadratkilometer, vilket är mer än dubbelt så stort som Sverige.

<sup>66</sup> För information om jordäggande och social stratifiering se t.ex. Aziz 1978, Carrasco 1959.

<sup>67</sup> Carrasco 1959: 86.

<sup>68</sup> Goldstein 1989: 2.

<sup>69</sup> Goldstein 1989: 447.

<sup>70</sup> Michael anser att kanslern är den näst högste efter Dalai Lama eller regenten (Michael 1982: 54–55).

Goldstein anser att *Kashags* medlemmar stod över kanslern och att denne inte hade så mycket att säga till om rörande världsliga ärenden (Goldstein 1989: 11–13).



Den politiska förvaltningens högsta beslutande organ var ”ministerrådet”, *Kashag* (*bka'shag*) som leddes av en munk och bestod av ytterligare tre lekmän som rekryterades bland adelsfamiljerna. Munken rekryterades från den religiösa förvaltningens högsta organ, *Tseyigtsang* (*rtse yig tsang*). Dessa fyra utnämndes av Dalai Lama. *Kashags* maktbefogenheter gällde förvaltning, rättskipning och politiska avgöranden, dess inflytande över den religiösa förvaltningen var litet. Beslut och ansvar togs kollektivt. *Kashag* utnämnde, förflyttade och avvisade ämbetsmän, även de andliga ämbetsmännen. Detta skedde dock på rekommendation från den religiösa förvaltningen. Det var *Kashag* som tog emot klagomål från allmänheten, om man inte var nöjd med *Kashags* beslut kunde man vädja till Dalai Lama.

Nationalförsamlingen, *Tsongdu Gyzom* (*tshongs 'du rgyas 'dzom*) var den andra instansen som utövade makt, dock endast periodvis och under speciella omständigheter. Den bestod av män från både den religiösa och den politiska förvaltningen, militärer, representanter från de tre stora klostren, Drepung, Ganden och Sera, samt representanter från olika yrkeskategorier, totalt ungefär sjuhundra personer. Nationalförsamlingen var en rådgivande församling utan verkställande maktbefogenheter, med huvuduppgift att nominera en regent under Dalai Lamas barndom; vidare kallades de i tider av kris. Enligt Melwyn C. Goldstein (1989) hade de tre stora Geluk-institutionerna det huvudsakliga inflytandet i Nationalförsamlingen.<sup>71</sup> Det fanns också ett mindre utskott, *Tsongdu Rakdu* (*tshongs 'du hrag bsdus*). Detta utskott och Nationalförsamlingen kallades till session av *Kashag*.<sup>72</sup>

### *Den religiösa administrationen*

Det högsta beslutande organet för den religiösa förvaltningen var *Tseyigtsang*. Det bestod av fyra munkar som arbetade med religiösa och administrativa frågor gällande alla religiösa traditioner. Dessa fyra män hade till uppgift att kungöra och verkställa Dalai Lamas order. De hade också plats i Nationalförsamlingen och i det mindre utskottet. *Tseyigtsang* hade en stark legal ställning, eftersom de var den beslutande instansen i alla ärenden som gällde förhållandet mellan kloster och den övriga befolkningen. De övervakade även klostrens interna förvaltning. Till hjälp hade *Tseyigtsang* fyra skattmästare, varav tre munkar och en lekman. Deras uppgifter bestod också av att utnämna, förflytta och avvisa munkar som

---

<sup>71</sup> Goldstein 1989: 20.

<sup>72</sup> För genomgång av den politiska och religiösa förvaltningen i Tibet, se Michael 1982: 27–110, översiktsbild på 54–55. Goldstein 1989: 6–20.

tjänstgjorde som civila ämbetsmän, samt att ta emot klagomål och önskingar från munkar och kloster. Utbildningen för framtida statliga ämbetsmän låg också på deras bord.<sup>73</sup> Den officiella utnämningen och rankningen av tulkus var också en av *Tseyigtsangs* uppgifter. De lamor och tulkus man finner inom både den politiska och religiösa förvaltningen är företrädesvis från den klerikala buddhismen. Ungefär så här såg den tibetanska administrationen ut under nittonhundratalets första hälft.

### *Tulkun – från ideal till institution*

Grunden till det som kom att utvecklas till tulku-institutionen finner vi tidigt i Tibets historia. Robert A. Paul behandlar den symboliska strukturen i det tibetanska samhället utifrån ett freudianskt perspektiv i sin bok *The Tibetan Symbolic World* (1982). Enligt Robert Pauls synsätt finns en tydlig parallell mellan den tibetanska folkreligiositetens idé om den gudomliga kungen och tulku-institutionen. Enligt Robert Paul innebär all politisk och religiös auktoritet en oidipal konflikt mellan äldre och yngre manliga generationer. Tulku-institutionen blev ett sätt att hantera successionkonflikten.<sup>74</sup> Genom installationen höjs tulkuns status genom att han (hon) efter detta inte uppfattas ha några vanliga släktband, han är sin egen efterträdare.<sup>75</sup> Tidigare genealogisk ideologi där matrilinejäritet dominerade övergick nu till en patrilinejär ideologi. Robert Paul skriver:

The reincarnate lama, then, represents the living proof of the legitimacy of the monk's claim to the possibility of asexual reproduction, the eternal dream of the male sex. He represents immortality not of the species, but of the individual.<sup>76</sup>

Traditionen utkristalliserades genom buddhismen. Tulkun var och är en manifestation av bodhisattva-idealet inom Mahayana. I tulkun personifieras Bodhisattvan, vilket ger personen i fråga en potential för både religiös och världslig makt. Den tantriska idealgestalten är en siddha (*grub thob*), en yogi som blivit fullkomlig och uppnått den stora saligheten (*bde ba chen po*, *S. mahasukha*). Siddha-idealet kan uppnås i ett och samma liv, vilket står i kontrast med den långa bodhisattva-vägen. Dessa religiösa ideal kombineras med den kulturella och

---

<sup>73</sup> Michael 1982: 52–53.

<sup>74</sup> Paul: 1982: 32.

<sup>75</sup> Paul 1982: 37.

sociala situationen i Tibet och leder fram till institutionaliseringen av tulkun. Reginald A. Ray (1986) går igenom de olika aspekterna av dessa ideal som har betydelse för tulkuninstitutionens utformande:

1. Den historiske Buddha som den första bodhisattvan. Varje tulku som visar sig på jorden följer i Buddhas fotspår och kopierar dennes liv.
2. Bodhisattvan som ett universellt andligt ideal. Tulkun uppfattas som en fysisk manifestation av bodhisattvan.
3. Det finns många dimensioner av bodhisattva-begreppet. Bodhisattvorna uppenbaras på olika sätt beroende på vilken andlig nivå de har uppnått. Detsamma gäller för tulkus. Detta innebär att bodhisattva-idealet stipulerar den grundläggande teoretiska ramen för tulkun-idealet. Tulkun, dvs. bodhisattvan uppenbaras kontinuerligt för att hjälpa andra. Bodhisattva-idealet förklarar mångfalden av tulkus samt ger ett ramverk för olika grupperingar av tulkus.
4. Bodhisattva- och siddha-ideal. Till skillnad från bodhisattvan har siddhan blivit fullkomlig. En siddha har magiska egenskaper och krafter som hjälper honom eller henne att hjälpa andra. Siddhan är ofta inte knuten till något kloster och är en omkringvandrande yogi. Siddhan kommer också ofta från de lägre samhällsklasserna. Siddha-idealet läggs så att säga till och utvidgar bodhisattva-idealet ytterligare.<sup>77</sup>

När buddhismen första gången spreds till Tibet grundlades Nyingma-traditionen och enligt Reginald A. Ray (1986) finns det en koppling inom denna tradition mellan identifikationen och återfödelsen av siddhas inom tantrismen och den senare utvecklingen av tulkun-traditionen under den andra spridningen av buddhismen i Tibet.<sup>78</sup> Inom Nyingma-traditionen läggs stor vikt vid personer som är så kallade ”textfinnare” (*gter ston*). Personer som är ”textfinnare” återföds i olika tidsintervaller och vid olika tidpunkter för att hitta texter som Padmasambhava på sin tid gömde och som de skall återupptäcka. Det finns vissa skillnader såsom att dessa personer, i motsats till den senare tulkun, inte återföds inom en alltför lång tidsperiod efter föregångaren. Det finns också problem med att datera relevanta

---

<sup>76</sup> Paul 1982: 96.

<sup>77</sup> Ray 1986: 36–43.

<sup>78</sup> Ray 1986: 44.

Nyingma-texter, vilket innebär att denna tradition med ”textfinnare” kanske är äldre än Nyingma-traditionen.<sup>79</sup>

Efter det andra införandet av buddhismen började tulku-traditionen ta fart. Ett av de stora klostren Tsurphu, grundlades av Dusum Khyenpa (1110–1193), som föddes i östra Tibet och var lärjunge till Je Gampopa (1079–1153), en av de stora helgonfilosoferna. På sin dödsbädd förutsåg han sin framtida återfödelse. Både tibetaner och västerländska forskare är överens om att tulku-institutionen hade sin början inom Karma, en gren av Kagyü-traditionen. Det finns dock en diskussion huruvida det var Dusum Khyenpa eller den tredje Karmapa, Rangjung Dorje (1284–1339) som var den förste tulkun.<sup>80</sup> En anledning till att tulku-institutionen uppkom inom Karma-traditionen var att Tsurphu-klostret saknade en välbärgad och stark familj som kunde upprätthålla klostertraditionerna, klostret fick finansiellt stöd från ett flertal olika familjer. Enligt Reginald A. Ray (1986) var det just det finansiella oberoendet man sökte. Genom att ha flera finansiärer kunde klostrets religiösa vitalitet upprätthållas. Man ftog exempel av de indiska siddhas som lämnade det trygga klosterlivet för att på egen hand söka försörjning,<sup>81</sup> men samtidigt blev makten alltför splittrad ju fler familjer som var inblandade. Därför behövdes ett system för hur ledningen av klostret skulle skötas. Genom att anta successionsordningen med tulkun blev inte alla inblandade i denna process. Ordningen på Tsurphu spred sig till övriga Kagyü-traditioner för att så småningom vinna mark inom de övriga traditionerna. Införandet av tulkun fick dock inte familjelinjernas betydelse att helt försvinna. Inom framför allt Sakya och Bön spelar familjelinjerna ännu en viktig roll.<sup>82</sup>

Geluk-traditionen lyckades förena Tibets politiska och religiösa förvaltning i en enda person, Dalai Lama, tulku-institutionens absolut mest betydande person. Framför allt genom den femte Dalai Lamas (1617–1682) enande av Tibet får tulku-institutionen den högsta politiska och religiösa ställningen. Därefter finns det två politiska och religiösa centra i två olika delar av landet, det ena i Lhasa där Dalai Lama härskar och det andra i Shigatse vid Tashilunpo-klostret där Panchen Lama innehar den högsta ställningen.

---

<sup>79</sup> Tucci:1980: 76–87.

<sup>80</sup> Wylie: 1978.

<sup>81</sup> Ray 1986: 46.

<sup>82</sup> Gällande familjelinjerna inom Bön, se Lhagyal: 2001.

Panchen Lama-institutionen infördes av den femte Dalai Lama för att få de två landsändarna att enas.<sup>83</sup> Panchen Lama räknades som den fjärde i serien av inkarnationer. Efter den femtes död så försvagades dock sammanhållningen mellan centrala Tibet och västra Tibet. Detta medförde att Tashilunpo ofta förde en självständig politik. Den åttonde till tolfte Dalai Lama dog alla mycket unga, vilket innebar att de aldrig fick tid att mäta sig med de mer långlivade Panchen Lamorna. Denna splittring mellan Dalai Lama och Panchen Lama utnyttjades och underblåstes av kineserna ända fram i vår egen tid.

### *Tulku-hierarkier*

Som tidigare nämnts var det *Tseyigtsang* som höll ordning på landets tulkus. Att utnämna och gradera tulkus var utifrån officiellt håll ett Geluk-ärende och var förknippat med strukturen på de tre stora nationella klostren. En tulku kunde ha följande grader: *Tsogchentulku* (*tshogs chen sprul sku*), *Datsangtulku* (*grwa tshang sprul sku*), *Khangtsentulku* eller *Khamtsentulku* (*khang tshan sprul ku* eller *khams tshan sprul sku*). *Tsogchentulkus* kom alltid från något av de tre stora nationella klostren och erkändes officiellt av *Tseyigtsang*. De absolut högsta tulkus inom denna grupp gick under benämningen *Tshogchen Cheka tulkus* (*tshogs chen she khag sprul sku*). *Datsangtulkus* erkändes på lägre nivå inom klostret, men de kom oftast från ett *datsang* inom de tre stora. *Khangtsentulkus*, erkändes av en mindre sammanslutning på klostret.

Före detta abbotar, *Khenzur* (*mkhan zur*) och *Datsangtulkus* kunde upphöjas till *Tsogchentulkus*.<sup>84</sup> Genom att arbeta sig upp till att bli abbot på ett av de tre stora klostren eller på någon av de två tantriska Geluk-skolorna i Lhasa fick man automatiskt rätt att påbörja en tulkulinje i nästa liv.<sup>85</sup> Det fanns alltså en möjlighet att meritera och arbeta sig fram till att bli tulku i ett framtida liv.

*Tseyigtsang* hade också befogenhet att avsluta en tulku-linje om tulkun ifråga på något sätt uppförde sig orätt eller agerade emot regeringens önsknningar. Ett av de mer kända exemplen på en sådan historia är under den trettonde Dalai Lama (1876–1933). Demo

---

<sup>83</sup> Dalai Lama är som tidigare nämnts en inkarnation av Tibets skyddshelgon Chenresig. Panchen Lama är en inkarnation av Öpadme (*ód dpag*, S. *Amitabha*). Det finns ett nära samband mellan dessa gudomligheter. Öpadme är en av Buddhorna i den högsta pentaden och Chenresig är en från honom utgående Bodhisattva. I konsten framställs Chenresig med en Öpadme högst upp på huvudet för att visa på sambandet mellan dessa båda.

<sup>84</sup> Bärlocher 1982: 751.

<sup>85</sup> Sherpa, Khamlung, Berzin, Landaw 1977: 69.

Rinpoche, före detta regent anklagades för mordförsök på Dalai Lama genom att lägga remsor med kraftfulla mantran i hans stövlar. Demo Rinpoche och hans medhjälpare arresterades, och Demo Rinpoche avled under husarrest. Även övriga inblandade dog eller blev avrättade. *Tseyigtsang* konfiskerade Demolabrangs alla tillgångar och tillkännagav att Demotulku inte hade rättighet att erkännas i framtiden. Dock, ett antal år senare återfinns Demo Rinpoche hos en av Dalai Lamas släktingar och blir åter officiellt erkänd.<sup>86</sup> Nyare Khentul Rinpoche berättar att Tengyeling klostret som Demo Rinpoche tillhörde vid denna tidpunkt hade blivit mycket rikt och mäktigt, så mäktigt att man startade ett mindre krig med den tibetanska regeringen. Tengyeling förlorade slaget och Demo Rinpoche livet.<sup>87</sup> Tulku-regenterna, eller snarast deras labrang, tillägnade sig ofta många stora jordegendomar och blev synnerligen inflytelserika, så mäktiga att man som i fallet med Demo Rinpoche kunde sätta sig upp mot den tibetanska administrationen. Av naturliga skäl finns det inte en regentlinje. Under de senaste två hundra åren fram till exilen fanns det sex olika regentlinjer: Demo, Tshemoling, Kundeling, Reting Shastra och Taktra.<sup>88</sup> Man kan fråga sig hur långt utanför Lhasa-regionen *Tseyigtsangs* inflytande sträckte sig och hur de övriga traditionerna ställde sig? Det finns exempel på tulkulinjer som trots förbud faktiskt utsåg tulkus utan regeringens officiella medgivande.<sup>89</sup> Därför är det svårt att ge en entydig bild av tulkuns status. Thubten Sangye, forskare vid LTWA och tidigare förvaltningsanställd ger sin syn på hur man utifrån officiellt håll i Lhasa såg på tulkuhierarkierna:

1. Hans Helighet Dalai Lama i det andliga centrum.
2. I den första cirkeln de religiösa överhuvudena för alla de tibetanska buddhistiska traditionerna och religiösa ledare för konverterade områden.
3. I den andra cirkeln finner vi f.d. regenter och övriga *huthuktus*.<sup>90</sup> Dessa tulkulinjer var officiellt knutna till den tibetanska politiken fram till 1959.
4. I en tredje cirkel grupperas *tsogchentulkus* och tronhållare från Ganden.
5. I en fjärde cirkel är *datsangtulkus*.

---

<sup>85</sup> Goldstein 1989: 42–43.

<sup>86</sup> Bärlocher 1982: 521–522.

<sup>88</sup> Goldstein 1973: 448.

<sup>89</sup> Om Shamarlinjen inom Kagyü, se Douglas & White 1976: 150–151.

<sup>90</sup> Mongolsk titel för *tsogchentulkus* och/eller regenter.

6. I den femte cirkeln av inkarnerade lamor hittar vi *khangtsentulkus*.<sup>91</sup>

7. Det fanns ytterligare många tulkus som endast hade lokalt erkännande.

Påpekas bör att troligen ingen från någon tradition skulle ifrågasätta de två första grupperna. Grupp tre till sex gäller för Geluk-traditionen, och även inom traditionen kan det finnas diskussioner om denna indelning.

### *Labrang*

De flesta klostren hade och somliga har fortfarande en eller flera tulkus. Varje tulku hade ett labrang (*bla brang*), vilket kan översättas med en lamas residens. Ett labrang hade rätt att inneha egendom, bedriva affärsverksamhet osv. och sköttes av en förvaltare, *chandsö* (*phyag mdzod*). Det finns varierande storlekar av labrang beroende på vilken tulku det tillhörde. Ett labrang organiserades under något kloster, men var en självständig enhet inom detta. Tulkuns labrang hade oftast både ekonomiska och religiösa plikter gentemot klostret. På de stora nationella klostren fanns många labrang. När en lama tillsattes övertog han den föregående lamans tillgångar. Labrang existerade alltså över generationsgränserna. Ett labrang kunde överföras genom släktled när det gällde de ärftliga lamorna och genom inkarnationsserierna när det gäller tulkus. Melvyn C. Goldstein (1973) visar på vilken betydelse dessa labrangs hade för ägandestrukturen i Tibet.

Ett labrang som ägde jord var involverat i ett system där jordegendomar distribuerades och omfördelades efter religiösa meriter. Det religiösa och politiska systemet i Tibet hade tydliga inneboende svagheter och visar på vikten av att värdera både kulturella och materiella aspekter när strukturer skall förklaras. Institutionaliseringsen av tulkun, framför allt av Dalai Lama, var en av de starka krafter som formade det politiska systemet i Tibet.<sup>92</sup>

Exakt hur många tulkus det fanns i Tibet före Dalai Lamas flykt 1959 är svårt att uppskatta. Enligt Franz Michael (1982) fanns det åtminstone 10 000 tulkus vid förra sekelskiftet.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Bärlocher 1982: 750–751.

<sup>92</sup> Goldstein 1973: 445–455

<sup>93</sup> Michael 1982: 43

## *Sammanfattning*

Vi har nu gått igenom de faktorer som kommer att påverka tulku-institutionens betydelse och funktion i Indien. Den förbuddhistiska osystematiserade religionens kungaideologi har en stor betydelse för den senare mer systematiserade religionen med sina olika skolbildningar.

Buddhismen infördes första gången till Tibet på 600-talet. Buddhismen i Tibet övertog och infogade äldre traditioner från den tibetanska folkreligionen, bland annat ritualer och kult av bergen och kungen. Buddhismen har aldrig varit en enda enhetlig religiös tradition i Tibet utan en mångfald av olikartade traditioner. Från 1100-talet och framåt blir klosterinstitutioner byggda efter indiskt inflytande, en betydande maktfaktor i Tibet. Det finns tre olika kategorier av tibetanska kloster, *nationella kloster*, *bykloster* och *eremitboställen*. En stor del av Tibets befolkning fanns inom klosterkulturen. Klosterinstitutionerna hade viktiga personer som grundare eller beskyddare, som betonade sin egen doktrinära ståndpunkt, vilket leder till en mångfald av traditioner.

Klosterinstitutionerna blev både världsliga och religiösa maktcentra och är nära förknippade med ägandet av jord. Jordägande adelsfamiljer fungerade som världsliga beskyddare av religiösa ledare, vilket gjorde att deras intressen sammanfogades. De jordägande familjerna och klosterinstitutionerna arbetade gemensamt. Klosterinstitutionerna och inte minst dess ledare, födda till sin uppgift, kom att ha en ytterligt stor betydelse för Tibets historia. Klosterinstitutionerna i Tibet var i första hand religiösa institutioner, men de kom att spela en avgörande roll genom att det var de som försåg landet med utbildning och den religiösa överbyggnad som lade grunden för styrelseskicket.

Klosterinstitutionerna var utbildningscentra i Tibet. Den utbildning som där genomsyrade hela det tibetanska samhället. Klosterinstitutionerna, både de nationella och byklostrens spelade en betydande roll för utbildningsnivån bland folket.

Den politiska organisationen i Tibet byggde på ägandet av jord. Det fanns tre slags jordegendom: statens egendom, adelns egendom och klosteregendom. Den tibetanska regeringen, *Ganden Phodrang* hade en religiös och en sekulär funktion, och i Dalai Lama-institutionen den statliga organisationens dubbla funktion, den religiösa och politiska överhögheten. Den religiösa förvaltningens högsta organ hette *Tseyigtsang* och de tre stora Geluk-institutionerna, Drepung, Ganden och Sera hade ett stort inflytande inom hela



administrationen. Institutionaliseringen av tulkun, framför allt av Dalai Lama, var en av de starka krafter som formade det politiska systemet i Tibet.

Tulku-traditionen utkristalliserades genom buddhismen. Tulkun representerar i första hand bodhisattva-idealet, men också siddha-idealet. Det var inom Karmapa-traditionen som tulku-institutionen ”uppfanns”, men Geluk-traditionen som lyckades förena Tibets politiska och religiösa förvaltning i en enda person, Dalai Lama, tulkun-institutionens absolut mest betydande person.

En tulku kunde ha graden *Tsogchentulku*, *Datsangtulku*, eller *Khangtsentulku* eller *Khamtsentulku*. Varje tulku hade ett labrang, det vill säga tulkuns egendom. Tulkun återfinns både inom den klerikala buddhismen, men också inom den shamanska buddhismen. Det bör påpekas att studier om tibetansk religion och kultur har en förkärlek för att koncentrera sig på den religiositet som är klosteranknuten, klerikalbuddhism, vilket kan förklaras med tillgången på källor. Det medför dock en snedvriden syn på de tibetanska samhällena.

Den europeiska kolonialismens påverkan kan inte underskattas trots att Tibet var i den koloniala periferin. De europeiska kolonisatorerna använde sig av politisk och militär makt för att skaffa sig råvaror och billig arbetskraft. Men det var inte endast ekonomisk vinning man sökte utan man fick även kontroll över symboliska, kulturella och religiösa resurser. Det finns ytterligare ett problem här och det är var skall man ”placera” Tibet, i Sydasiens, Centralasiens eller Östasiens? Eftersom detta arbete huvudsakligen behandlar exiltibetanska förhållanden i Indien så bör denna aspekt ha i åtanke. Fram till 1959 har Tibets historia präglats av isolering, dels beroende på geografiska faktorer, dels på tibetanernas sociala och religiösa situation. Denna isolering har endast då och då brutits av impulser från omkringliggande länder. Dessa impulser har ändå från buddhismens införande huvudsakligen varit av religiös art och framför allt berört enskilda individer. Utifrån politiskt håll fanns det tendenser inom samhället som drog mot upplösning. Genom den kinesiska invasionen och Dalai Lamas landsflykt förändrades förhållandena i Tibet drastiskt.

## Tulku-institutionen i exil

### Mogchok Rinpoche<sup>94</sup>

När jag kom till Indien fick jag rådet av min far att stanna där och studera och när Yeshe Norbu<sup>95</sup> sa samma sak, då bestämde jag mig för att stanna. Den förste Mogchok var Kagyü Mogchok Rinchen Tsondü, hans efterföljare var Chantang Kunga Yeshe, sedan kom Jampa Yeshe och nu jag. Mellan den andra och den tredje finns inga klara belägg. Mitt ställe ligger nära Lhasa, Mogchok Ritö,<sup>96</sup> där finns två kloster, ett gammalt, Tashi Dechen och ett nybyggt, Biwa Tsel. Där bodde ungefär 20 munkar ibland fler ibland färre, eftersom man måste arbeta för kineserna och då kunde man vara borta i år. Det gamla klostret är alldeles förstört, det nya är bara delvis raserat, men nu bor det bara nomader där. Det finns några från Biwa Tsel här. När Tibet blir fritt vill jag åka hem och bygga upp det som kineserna har förstört.

Min föregångare var mycket berömd, han praktiserade i enlighet med både Shangpa Kagyü<sup>97</sup> och Geluk-traditionerna, men före honom praktiserade vi bara Shangpa Kagyü, vilket är mycket tantra.

När min mamma bar mig i sin mage var det en fågel som alltid följde henne.<sup>98</sup> I Tibet bär man traditionellt bebisarna på ryggen. För att kunna bära så behöver man ett tygstycke, som en slunga för att binda fast barnet med. En dag när min mamma stod på terrassen släppte fågeln ned just en sådan. Samma natt såg hon en man med rött ansikte som sade till henne att barnet hon bar inte tillhörde henne, det barnet skulle inte skänka henne lycka eller vara henne till hjälp. Det barnet tillhörde klostret. Mannen med det röda ansiktet bad att hon skulle ge honom barnet och plötsligt var han försvunnen.

Tre eller fyra år senare kom en delegation från Mogchok, med förvaltaren i spetsen. Min mamma berättade att jag sprang emot dem och mottog dem med kärlek och igenkännande. Min mamma gjorde alla de nödvändiga offerceremonierna. Munkarna från Mogchok vände sig senare till Kyabje Youngdsin Trijang Rinpoche, den yngre av Yeshe Norbus lärare för ett slutgiltigt val av sina kandidater. Vid fyra års ålder var jag erkänd och flyttades till Mogchok.

---

<sup>94</sup> Intervju på engelska, 19/10 93.

<sup>95</sup> Dalai Lama.

<sup>96</sup> Ritö (*ri khrod*) en eremitbostad.

<sup>97</sup> (*shangs pa bka' brgyud*), är namnet på en av grenarna inom Kagyü.

<sup>98</sup> Mogchok Rinpoches far säger i en intervju att inga omen, drömmar eller speciella tecken skedde under graviditeten eller vid hans son födelse (Bärlocher 1982: 508).

*Mina föräldrar följde med för att delta vid ceremonin i klostret. När min mamma såg klostrets beskyddare<sup>99</sup> insåg hon att det var det ansikte hon sett en gång tidigare. Sedan var jag på klostret i tre år vilket är det vanliga innan man är tillräckligt mogen för att åka till "De tre stora" för vidare studier. Så görs det än idag. Efter tre år blev jag tvingad av kineserna att vakta djur, eftersom jag var liten. När jag blev lite större arbetade jag på vägbygget mellan Kina och Lhasa. När vägen var klar fick jag återgå till lantbrukssysslor i Nyetang igen. När kineserna kom fanns det inte längre någon tid till religionen. Flera på mitt kloster dog eller blev dödade.*

*Min familj blev mycket illa behandlad av kineserna, min far var befälhavare i den tibetanska armén och flydde till Indien med Yeshe Norbu. Min mamma var kvar i Lhasa, kineserna anklagade henne för att vara spion, så småningom blev hon sjuk och dog. Min chantsö blev också dödad av kineserna. När så många i min närhet försvunnit började jag alltmer fundera på dem som fanns i Indien. Jag visste inte om min far levde, men så kom fyra delegater från den tibetanska exilregeringen till Tibet, då fick jag reda på vad som hänt min far.*

*1980 ändrade kineserna policy och gjorde det möjligt för oss tibetaner att ansöka om pass och utresetillstånd. Nu har jag studerat i tio år på The Institute of Buddhist Dialectics, IBD och är snart färdig. En fördel med att vara tulku, tror jag, är att vi har mycket lätt för att lära om jag jämför med andra munkar. Ända sedan min barndom har jag haft lätt att lära, när jag har haft tillfälle att studera. Jag vill återvända till Tibet för att undervisa, efter så många år med kineser behövs det mycket undervisning.*

---

<sup>99</sup> Beskyddare av lagen, (*chos skyong*, S. *Dharmapala*) är en grupp av gudomligheter vars uppgift är att beskydda buddhismen.

## *Inledning*

Efter år 1959 har de tibetanska flyktingarna spritts till de omkringliggande länderna, Nepal, Bhutan och majoriteten till Indien. Enstaka individer har tagit sig till olika europeiska länder och till USA, grupp på drygt tolvhundra personer kom till Schweiz genom schweiziska Röda korset och föreningen Verein Tibeter Heimstätten. En mindre grupp på ett trettiotal tibetanska flickor kom genom organisationen IM, Individuell Människohjälp, till IM-hemmet Strand i Småland där de fick utbildning inom sjukvård, storkökshushållning och kontorsgöromål. Under 1990-talet tog USA emot en grupp på cirka tusen tibetaner. Denna spridning har så småningom utvecklats till ett globalt tibetanskt nätverk, med Dharamsala, Indien som den geografiska mittpunkten, här finns de tibetanska politikerna, de intellektuella, de religiösa institutionerna och inte minst Dalai Lama.

I detta kapitel kommer jag att gå igenom exilens två huvudfaser, återuppbyggandet av gamla institutioner i Indien, och utvecklingen av nya institutioner. Syftet är att visa på hur CTA och Dalai Lama använder sig av traditionen för att skapa en ”modern” plattform för agerande och hur tulku-institutionen anpassas till detta nya system.

## *Exilen inleds – inre konsolidering*

I oktober 1949 kunde lyssnare på Radio Peking höra att Tibet var en del av Kina. Folkets befrielsearmé skulle marschera mot Lhasa för att befria landet från utländska imperialister. Den tibetanska regeringen gjorde ett uttalande om att Tibet och Kinas relationer under århundraden hade grundat sig på *mchod-yon* överenskommelser,<sup>100</sup> vilket inte innebar att den ena parten var herre över den andre. Vidare påpekade man från den tibetanska regeringens sida att Tibet aldrig hade varit en del av Kina, och att eftersom ingen främmande makt kontrollerade tibetanskt territorium fanns det ingen anledning att befria landet. En tibetansk delegation begav sig till Beijing där man signerade den så kallade *the Seventeen-Point-Agreement*, som bland annat tillkännagav tibetanerna rätt till nationell autonomi, samt rätten till religionsfrihet.

---

<sup>100</sup> Sakya Pandita och Godan Khan etablerar den idealiserade *mchod-yon* relationen som blir modellen för Tibets relationer till andra länder, framför allt Kina. Sådana relationer är vanliga i Asien, den ena parten står för den religiösa makten och den andra för den världsliga makten, de legitimerar och sanktionerar varandra. Se t.ex. Smith 1996: 93–100.

De kommande åren innebar svåra tider för Tibet, inte minst för den tibetanska regeringen, som tvingades in i en position mellan den kinesiska regimen och det tibetanska folkets vilja till självständighet och frihet att fritt utöva sin religion. Framför allt i de östra delarna av Tibet fanns det motståndsrörelser, t.ex. ”Fyra floder och sju dalar” som under nästan tjugo år gjorde motstånd mot kineserna.<sup>101</sup> Oroligheterna och motståndet mot den kinesiska regimen kulminerade i mars 1959 och ledde till Dalai Lamas flykt. Efter honom följde ungefär 80 000 tibetaner till Indien, majoriteten av flyktingarna kom under samma år. Den första flyktinggruppen bestod till övervägande del av personer från Dalai Lamas hushåll, familjemedlemmar, medlemmar från *Kashag*, samt övriga högre ämbetsmän, en mängd lamor och munkar, och ett antal krigare från Kham. Den av kineserna utlovade religionsfriheten och rätten till nationell autonomi infann sig aldrig vilket ofta anges som skäl till varför många lämnade Tibet. En informant berättar:

I Tsogi märkte vi först inte mycket av kineserna, efter ett tag började vi på klostret få restriktioner av olika slag, vilka ceremonier vi fick utföra, till och med **hur** de skulle utföras. Sedan blev det bara värre och värre, 1958 kom kineserna och brände alla våra texter och förstörde hela klostret. Flera munkar blev tvingade att bli slaktare åt kineserna. När detta hände var det egentligen meningen att jag skulle rest till Drepung för att fortsätta mina studier. Min lama sade mig att i tider som dessa var det meningslöst att studera på Drepung. Därför lämnade jag Tibet.<sup>102</sup>

Den indiska regeringen fördömde Kinas agerande i Tibet och gav asyl till de tibetanska flyktingarna av humanitära skäl. Samtidigt erkände den indiska regeringen Kinas överhöghet över Tibet. Premiärminister Nehru och Kongresspartiet gav Dalai Lama full frihet att utöva sina religiösa åtaganden, men vare sig han eller övriga tibetaner hade rätt att ägna sig åt politisk aktivitet på indisk mark. Omedelbart efter Dalai Lamas ankomst till Indien grundades *The Central Relief Committee* för att kunna hjälpa och organisera flyktingarna, det fanns två stora genomgångsläger, ett i Missamari i delstaten Assam och det andra i Buxa, ett före detta brittiskt fångsläger vid gränsen mot Bhutan. Dit sändes framför allt yngre munkar, äldre munkar och lamor skickades till Dalhousie i delstaten Himachal Pradesh. Under de första åren rådde det en tveksamhet om eller hur länge man skulle stanna i Indien. Aggressionerna mellan

---

<sup>101</sup> För information om de tibetanska motståndsrörelserna, se Grunfeld: 1987 eller Barnett & Akiner: 1994.

Kina och Indien 1962 avslutade flyktingströmmen från Tibet till Indien och indikerade att exilen troligen skulle bli långvarig.

Många av dem som lämnade Tibet var munkar och nunnor,<sup>103</sup> och även de var involverade i olika former av motstånd mot kineserna. Jag har fått höra många berättelser om framför allt nunnor, men även munkar, som genom att bära vapen de facto brutit sina klosterlöften, vilket ändå accepterats eftersom det gjorts med en god intention, att försvara hemlandet. I dessa berättelser används nästan aldrig namn, utan man säger en nunna från min hemby, en av mina studiekamrater, en Rinpoche från Kham osv. I en skrift från Information & Publicity office of H.H. the Dalai Lama, 1976 kan man läsa:

The majority of the tens of thousands of monks in Tibet did not spend their entire life praying and meditating in seclusion. They freely mixed with the lay population and some even took part in trading and other secular activities. When the Chinese atrocities became unbearable many of them took up arms, but that never undermined their ecclesiastical importance in the people's eyes. The lay Tibetan, on his part, was constantly saying prayers or counting beads whether relaxing at home, looking after his shop, or travelling.<sup>104</sup>

Denna sortens formuleringar var vanligt förekommande under exilens första period i skrifter publicerade av den tibetanska exilregeringen. I senare publikationer av CTA är innehållet i texterna präglade av bilden om tibetaner som fredliga.

### *En ny period 1980 – globalisering och modernisering*

Mao Zedongs död 1976 inledde ett maktskifte i Kina, där somliga blev avrättade och andra avled av naturliga orsaker. Partiet övergav kulturrevolutionens principer och inledde en liberalare tidsperiod. Deng Xiaoping återkom till makttoppen 1978 och var en av de starka krafterna bakom reformprocesserna. En indikation på att den kinesiska regimen ändrat attityd i fråga om Tibet var att det under våren 1977 gjordes flera officiella uttalanden där man önskade välkomna Dalai Lama och övriga exiltibetaner tillbaka till Kina (Tibet). För exiltibetanernas del innebar detta att en dialog mellan den kinesiska regimen och exilregeringen var möjlig. Enligt tibetanska källor blev Gyalo Thondup, Dalai Lamas äldre

---

<sup>102</sup> Intervju 11/10 93.

<sup>103</sup> Ström (2001: 13) uppskattar antalet munkar och nunnor till ca 5000 av de 85 000 tibetaner som kom 1959.

<sup>104</sup> Information & Publicity Office of H.H. the Dalai Lama 1976: VIII.

bror kontaktad av en av Deng Xiaopings agenter. Innebörden var klar, Deng önskade en direktkontakt med Dalai Lama och exilregeringen. Ett flertal delegationer från den tibetanska exilregeringen besökte Tibet.<sup>105</sup> Tibet öppnades också för ett begränsat antal utländska besökare, bland andra fick tre svenska författare, Christer Leopold, Tomas Löfström och Tore Zetterholm tillåtelse att besöka landet, alla gjorde sedan sin beskrivning av Tibet. Detta medförde också att gränserna öppnades för exiltibetaner som ville besöka sina släktingar i Tibet, samt att vissa tibetaner fick tillstånd att besöka sina släktingar i Indien och Nepal. En av mina informanter, Mogchok Rinpoche berättar i inledningen till detta kapitel hur ett av dessa delegationsbesök förändrade hans liv.

Den kinesiska regimen etablerade *Reception Committes for Tibetan Returnees* i Lhasa och ett flertal andra städer. Man lovade att de som återvände skulle få tillbaka sin forna egendom, samt att man skulle få hjälp att återställa sitt hus och att anpassa sig till ett nytt liv, om man stannade i Tibet.<sup>106</sup> I Tibet lättade de kulturella och religiösa restriktionerna, bl.a. hölls ett flertal religiösa ceremonier som inte hållits på många år och tibetanska blev återigen ett ämne i skolan. En tibetansk vän berättade att den kinesiska ambassaden i New Delhi delade ut pengar och betalade resan tillbaka till Tibet om man antog kinesiskt medborgarskap. Själv hade han vid två tillfällen antagit kinesiskt medborgarskap, stoppat pengarna i fickan men slängt passen tillbaka över muren.

Ungefär samtidigt som Kina började tillåta besökare i Tibet, började Dalai Lama resa världen runt och tala för den tibetanska kulturen och religionen. Kina protesterade vid varje besök Dalai Lama gjorde, trots att i princip inget land vid denna tidpunkt var det som mottog honom som officiell representant för den tibetanska exilregeringen eller ens som representant för det tibetanska folket. Förhandlingarna mellan Dharamsala och Beijing pågick under många år utan att ge några direkta resultat. Mot mitten av 1980-talet började återigen konservativa krafter göra sig påmindra inom den kinesiska regimen. Effekterna av 1984 års Tibet Work Meeting gjorde sig gällande, minst 10 000 kineser flyttade till *Tibet Autonomous Region*, TAR under åren 1984–1985.<sup>107</sup> Nu verkade det som om tiden för förhandlingar mellan Beijing och exilregeringen var över, den tibetanska exilregeringen vände sig istället utåt till resten av världen för att söka stöd för sin sak.<sup>108</sup> Dalai Lama presenterade den 21

---

<sup>105</sup> Information office of His Holiness the Dalai Lama 1982.

<sup>106</sup> Smith 1996: 579–580.

<sup>107</sup> Smith 1996: 592.

<sup>108</sup> Smith 1996: 595.

september 1987 det förslag som brukar benämnas *The Five-Point Peace Plan*, för den amerikanska kongressen. Det är tydligt att den tibetanska exilregeringen här vände sig till en västerländsk publik istället för som tidigare mot Kina. Redan nästa år vidareutvecklade Dalai Lama exilregeringens ståndpunkter i den s.k. Strasbourg-deklarationen inför Europaparlamentet.

I sitt årliga 10 marstal 1989 uttryckte Dalai Lama att det tibetanska folkets kamp är en kamp för demokrati, mänskliga rättigheter och fred.<sup>109</sup> Dalai Lama fick samma år Nobels fredspris för att i kampen för Tibets frihet, konsekvent ha motsatt sig bruket av våld. Anledningen till att exilregeringen valde att internationalisera Tibet-frågan är förmodligen en förhoppning om att världens intresse för denna fråga skulle tvinga Kina tillbaka till förhandlingsbordet. Det första officiella internationella stödet för Tibetfrågan kom 1987 då den amerikanska kongressen antog en resolution där man bl.a. erkände att mänskliga rättigheter hade blivit kränkta i Tibet och att det kommunistiska Kina hade invaderat och ockuperat Tibet 1950.<sup>110</sup> Det politiska klimatet i Beijing hade blivit kyligt – tydligast manifesterat genom massakern på Himmelska Fridens torg. Det rådde töväder mellan Moskva och Washington. Nedrustningsavtalen mellan de båda supermakterna spred en optimistisk stämning i Europa och Nordamerika. Denna världspolitiska vändning har säkerligen haft betydelse för exilregeringens strategier. Med Sovjetunionens fall 1991 blev många före detta buddhistiska områden fria. I tanken var inte steget från Centralasien till Tibet så långt. Om nu kineserna stängt förhandlingsdörren så hoppades man på resultat via världsoinionen.

#### *Den tibetanska exilregeringen, The Central Tibetan Administration*

Under exilens första period används oftast beteckningen den tibetanska exilregeringen. Under den andra perioden sker en successiv glidning mot användandet av CTA. Vilket under 1990-talet blir det officiellt vedertagna namnet på hela den exiltibetanska administrationen. Indiska staten upplät mark åt de tibetanska flyktingarna och majoriteten av de tibetanska bosättningarna i Indien grundlades av *The Tibetan Government in Exile* mellan 1960–1965. De flesta bosättningarna administreras av en representant för CTA, det finns dock ett fåtal fristående bosättningar utan direkt koppling till den exiltibetanska regeringen.<sup>111</sup> Under Dalai

---

<sup>109</sup> *Tibetan Review* March 1989.

<sup>110</sup> Smith 1996: 598.

<sup>111</sup> Ström 1989: 13.



Lamas ledarskap tog etableringen av den tibetanska exilregeringen fart. Förfarandet och arbetsordningen grundades på behoven hos de tibetanska flyktingarna. Redan från början prioriterade Dalai Lama och exilregeringen att man skulle bevara de kulturella och religiösa traditionerna från Tibet. Detta eftersom ett stort antal kloster, liksom religiösa och kulturella institutioner raserades och förstördes i Tibet. Att försöka bevara den nationella identiteten var för många inom exilregeringen den absolut viktigaste strategin under de första åren ansåg *Kalon (bka'blon)* Kelsang Yeshi. "För att kunna överleva i exil måste man ha kunskaper om hemlandet, och man måste ha en gemensam kultur. Tibet är ett stort land och vi bodde utspridda, det var stora skillnader i sätt att leva. Det var svårt att förstå varandra för att språket hade så många olika dialekter, men vi tibetaner har religionen som sammanbindande faktor."<sup>112</sup> Ett starkt religiöst och kulturellt förtryck i Tibet medförde att den tibetanska exilregeringen i Indien antog en strategi där man försökte bevara sin religiösa och kulturella identitet. Som ett folk i exil är man utelämnad åt värdlandets goda vilja. I Tibet hade som sagts tidigare mycket av både politisk och religiös administration byggts på ägandet av jord, detta var inte längre möjligt.

Territorium är sammansatt av de latinska orden *terra*, jord och *torium*, tillhörande eller omgivande. Vilka relationer människor har haft till varandra och hur de har agerat har ofta varit beroende av anknytningen till ett territorium, den s.k. territorialiteten. Robert Sack definierar i *Human Territoriality. Its theory and history* (1986) territorialiteten som "the attempt by an individual or group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area."<sup>113</sup> Avgränsade territoriella enheter har existerat långt innan olika akademiska discipliner försökt klassificera dem. Människor har samlats på en plats för att t.ex. delta i en religiös ceremoni eller utbyta varor och tjänster. En avgränsad territoriell enhet kan analyseras som ett kulturellt territorium, ett politiskt-administrativt territorium och ett ekonomiskt territorium. Dessa tre områden kan överlappa varandra, men behöver inte nödvändigtvis göra det.

Hur ett territorium ser ut, dess specifika fysiska egenskaper, påverkar både vad som produceras och hur produktionen organiseras. Detta medför ett speciellt förhållande mellan invånare och territoriet. Territoriet blir alla de människors egendom som bor och utnyttjar området. Som allas egendom kan territoriet till en viss del representera invånarna och bli en

---

<sup>112</sup> Intervju, 12/10 93.

<sup>113</sup> Sack 1986: 19.

symbol som ingår i gruppens kulturella identitet.<sup>114</sup> Det tibetanska landskapet har på senare år varit fokus för forskningen, där fokuseringen ofta har varit på det heliga landskapet. Begreppet territorium är av betydelse för tibetaner både i Tibet och i exil, eftersom idén om ett gemensamt territorium framförs här, dvs. ett eget land som delas av alla tibetaner.

Jag har uppmärksammat en stor skillnad mellan den äldre generationen tibetaner födda i Tibet och de som är födda i exil och det har varit synnerligen tydligt under mina intervjuer. Alla äldre tulkus inleder med att beskriva var de är födda, några av dem håller smärre geografilektioner innan de kommer in på andra ämnen. Andra gången jag intervjuade en av mina informanter frågade jag varför han alltid inledde med en så omfattande geografisk beskrivning, först av sin födelseort, sedan var hans kloster låg, vilken relation det hade till andra kloster, och avslutningsvis en beskrivning över hela Tibet. Han hade inte riktigt reflekterat över att han gjorde så, men ansåg att det var viktigt att de som var äldre kunde berätta hur det hade varit och att eftersom jag både var ung och icke-tibetan blev det kanske ännu viktigare.<sup>115</sup>

Begreppet nation betyder folk, men inbegriper oftast även en territoriell aspekt. Det finns också en politisk dimension som kommer till uttryck i begreppet nationalism. En mängd litteratur har under senare år publicerats som analyserar och diskuterar begreppen nation och nationalism, studier av Benedict Anderson, Ernst Gellner och Eric Hobsbawm räknas till klassikerna på området.<sup>116</sup> Det finns stora skillnader i dessa studier, dock betonas det att den nationella identiteten inte naturligt existerar, utan konstrueras. Tibet utvecklades av många skäl inte till en modern nationell stat i västerländsk bemärkelse. Georges Dreyfus ”Proto-nationalism in Tibet” (1994), vänder sig mot skildringen av nationalism som ett världsomspännande fenomen stöpt i samma form. Nationalism bör inte ses som underliggande universella sociala och materiella aspekter av moderniteten eller som en variation av essentiellt likartade ideologiska teman, utan det är viktigt att ha en differentierad syn på nationalism som lyfter fram de olika kulturella (cross-cultural) variationerna. Föreställningen om nationalism som ett uteslutande modernt fenomen från väst innebär att man lätt hamnar i uppdelningen ”vi och dom”. Skildringen av nationalism som ett modernt sekulärt fenomen utan en signifikant föregångare i historien förvränger bilden. Naturligtvis är nationalismen och dess efterföljare nationalstaten ett modernt fenomen. Dessa moderna fenomen har dock

---

<sup>114</sup> Sack 1986: 7–9.

<sup>115</sup> Intervju, 11/10 94.

sitt ursprung i tidigare lokala politiska och religiösa traditioner.<sup>117</sup> Genom att analysera tibetanska kollektiva minnen har Georges Dreyfus kommit till slutsatsen att redan före 1950-talet fanns det en proto-nationalism i Tibet, där det trots avsaknad av modernitet fanns en önskan om att leva i en nation, en önskan om att återskapa storheten i det tibetanska imperiet som började med Songtsen Gampo och avslutades med Langdarmas död 842.<sup>118</sup> Man får inte heller glömma den trettonde Dalai Lamas försök att under 1920-talet modernisera och centralisera Tibet genom ett flertal olika strategier, som att reformera utbildningssystemet, inrätta en stående armé m.m. Engelsmännens ankomst till Tibet under ledning av Sir Francis Younghusband 1903 bidrog till önskan om att beaktas som en nation. Den tibetanska flaggan är en symbol för den moderna nationalstaten. Motivet på flaggan är helt av tibetansk härkomst och återknyter till tidigare storhetstider. Detta får stor betydelse för hur tibetanerna sedan agerar i exilen.

För tibetanerna är identiteten mycket viktig, man är stolt att vara tibetan. Den moderna tibetanska nationalismen idealiserar kontinuiteten med det förflutna, man tenderar att se sambanden som naturliga och inte konstruerade. Georges Dreyfus visar på att det är vissa specifika kulturella fenomen som uttrycker en känsla av kollektiv identitet som är både religiös och politisk.<sup>119</sup> Dalai Lama-institutionens framgång bygger på den kollektiva identitet som fanns långt innan denna institution skapades. I exilen har Dalai Lamas betydelse snarast ökat, vem kan vara bättre lämpad att leda i tider av kris än han, med legitimiteten inkarnerad. Han är en bild av den moderna tibetanska identiteten.<sup>120</sup> Hemlandet, jorden är viktig och religionen är viktig. Men exakt hur och vad som inbegrips i exilidentiteten verkar vara svårt att få ett svar på. Bland mina tulku-informanter och bland personalen på CRCA är religionen den viktigaste aspekten. Dessutom har det även under tiden i exil skett förändringar i vad som anses vara viktigt. Ett exempel kan vara att under exilens tidigare skede räknade exilregeringen med fyra tibetanska traditioner, men enligt CTA finns det idag fem huvudgrupperingar inom de tibetanska traditionerna, Nyingma, Kagyü, Sakya, Geluk och Bön.

---

<sup>116</sup> Anderson 1983, Gellner 1983, Hobsbawm 1990.

<sup>117</sup> Dreyfus 1994: 206.

<sup>118</sup> Dreyfus 1994: 214–215.

<sup>119</sup> Dreyfus 1994: 207.

<sup>120</sup> Dreyfus 1994: 216.

### *Nya och gamla institutioner i exil*

Den första institution som grundlades 1960 i Indien var *The Tibetan Music, Dance and Drama Society* i Dharamsala. Ganska snart grundlades också *The Tibetan Medical Centre* och *Library of Tibetan Works and Archives*, LTWA, också dessa i Dharamsala. Utöver att bevara den nationella identiteten var utbildning ett prioriterat område under de första åren. Bristen på ”modern” utbildning sågs av somliga som en av anledningarna till att Tibet förlorade sin självständighet. ”Eftersom barnen är vår framtid, var det i exil viktigt att ge dem en stabil grund att stå på som både innehöll traditionella och västerländska färdigheter. Just denna kombination av västerländskt [termen ”western” används för allt som inte är tibetanskt] skolsystem i kombination med vårt tibetanska arv under ledning av Dalai Lama har gjort att det har gått ganska bra för oss”, sade *Kalon Rinchen Khandro Choegyal*.<sup>121</sup>

Det var många barn som hade blivit föräldralösa vid flykten, därför öppnades ett barnhem under ledning av Dalai Lamas syster, detta barnhem växte snabbt till en barnby, *Tibetan Children’s Village* i Dharamsala och där behövdes ganska snart också en skola för de äldre barnen. Idag driver TCV skolor på många orter runt om i Indien. Ytterligare ett skolsystem grundlades för tibetanska flyktingar med hjälp av indiska myndigheter, *The Central Tibetan School’s Administration*, som 1992 hade sextioåtta tibetanska skolor i Indien.<sup>122</sup> Totalt fanns det under mitten av 1990-talet 85 skolor som utbildade ungefär 27 000 tibetanska barn. CTA uppskattar att 90% av de tibetanska barnen går i skola.<sup>123</sup>

CTAs ständiga strävan att framhålla traditionella tibetanska institutioner och värden och återuppbygga dessa i exilsamhället har samtidigt inte hindrat dem från att även skapa nya ”moderna” institutioner, som t.ex. det ovan nämnda skolsystemet. Likaså började man tidigt lägga grunden till vad man uppfattade som en ”modern” demokratisk stat. Detta statsbyggande i exil byggde till stor del på det system som användes i Tibet före 1959. Endast den egna exilbefolkningen som vägrade bli indiska medborgare erkände det. Redan 1960 grundade man och höll val till en lagstiftande folkligt vald församling, Nationalförsamlingen. Nästa steg i denna demokratiprocess var att anta en ny konstitution den 10 mars 1963. Meningen med denna konstitution var att man ville få till stånd en maktindelning mellan den verkställande, den lagstiftande och den dömande makten. Den verkställande maktfunktionen

---

<sup>121</sup> Intervju, 8/3 94

<sup>122</sup> Goldstein–Kyaga 1993: 103–107.

<sup>123</sup> CTA 1994: 116.

låg hos statsöverhuvudet, dvs. Dalai Lama och hans kabinett, *Kashag*. Den lagstiftande makten låg hos Nationalförsamlingen med bifall av Dalai Lama och den dömande makten hos högsta domstolen som utsågs av Dalai Lama. Det var Dalai Lama som utnämnde ministrarna till kabinettet, inte den folkvalda församlingen, det var Dalai Lama som hade makten. Det saknades parlamentarism. En stor skillnad mot tidigare författning var att det enligt artikel 36 var möjligt för Nationalförsamlingen att avsätta statsöverhuvudet. I varje demokratisk konstitution måste det finnas ett legalt sätt att avsätta statsöverhuvudet. Tibetanerna i Indien verkade inte vara så nöjda med denna artikel, ett drygt hundratal tibetaner protesterade i Dharamsala. Dalai Lama själv menade att artikeln var viktig för utvecklingen av demokratiska principer och att dessa var fullt förenliga med buddhistiska värden.<sup>124</sup> Vilket den andra artikeln i konstitutionen påvisar:

Tibet shall be a unitary democratic State founded upon the principles laid down by the Lord Buddha, and no change in the present Constitution shall be made except in accordance with provisions hereinafter specified.<sup>125</sup>

Tulkus omnämns inte i konstitutionen, det finns ingen formell politisk position för tulkus. Dock finner man ett flertal tulkus bland CTAs medarbetare, deras ställning är beroende av personliga egenskaper och kvalifikationer, eller eventuellt gammal tradition.

Två av mina äldre informanter, Kirti Tulku och Khamtrul Rinpoche berättar båda om enkelheten i att vara religiöst verksam i Tibet. Man hade inga förpliktelser utöver sina religiösa åtaganden, tiden ägnades i huvudsak åt att studera och undervisa. Det fanns andra, som kungar eller guvernörer, *dzongpöns* (*rdzong dpon*) som hade hand om de praktiska sidorna av folkets materiella välfärd.<sup>126</sup> En sådan hållning kan ju naturligtvis tolkas på ett flertal sätt, antingen som ett sätt att urskulda sig för att det blev som det blev och att skulden inte var deras. Det kan också tolkas som om att deras intresse faktiskt bara låg inom det religiösa området. Exiltillvaron har tvingat fram en politisering av tulku-institutionen.

Eftersom 1963 års konstitution var tänkt för ett fritt Tibet, innebar det svårigheter att genomföra den i exil. Vilket i sin tur medförde att försöken att skapa ett demokratiskt samhälle blev något halvhjärtade. Demokratiseringsprocessen fortskred i ett mycket lugnt

---

<sup>124</sup> Avedon 1985: 139–140, Dalai–Lama 1991: 197.

<sup>125</sup> Constitution of Tibet 1963: 3.

tempo, inte förrän våren 1990 upplöste Dalai Lama Nationalförsamlingen och *Kashag*, samt tillkännagav att i fortsättningen skulle ministrarna inte längre utnämnas av Dalai Lama. Vidare tillkännagavs att Dalai Lama tillsatt en kommitté för att revidera och förbättra 1963 års konstitution samt förbereda en rekommendation för CTA gällande förhållandena i exil. Det nya systemet trädde i kraft 1991 och den tredje artikeln lyder:

The future Tibetan polity shall uphold the principle of non-violence and shall endeavour to be a Free Social Welfare State with its politics guided by the Dharma, a federal Democratic Republic.<sup>127</sup>

Denna formulering har varit och är fortfarande omdiskuterad. En tolkning är att "politics guided by Dharma" inte skall tolkas som en tillbakagång till det gamla systemet där munkar och lekmän arbetar likställda inom CTA, utan skall förstås utifrån att alla politiska aktiviteter skall vara förankrade i den buddhistiska religionen. Genom religionen skall man kunna förhindra individens oärlighet och självförverkligande. Den andra tolkningen framfördes av Geshe Wangyal, abbot på Namgyal-klostret, som såg detta som en formulering som stärkte exilklostrens maktposition gentemot den "moderna" politiken.<sup>128</sup>

Enligt denna konstitution har Dalai Lama det slutgiltiga ansvaret för den verkställande makten, under honom lyder *Kashag*. *Kashags* position är också omdiskuterad. Är den det tibetanska folkets regering eller är *Kashag* Dalai Lamas " eget" kabinett? Även om Dalai Lama har den slutgiltiga verkställande makten är det *Kashags* ministrar som sköter de löpande göromålen. De verkställande organen inom CTA består av sju departement som leds av *Kashags* ministrar. Departementen är följande: *Department of Finance*, som ställer upp den årliga budgeten samt skaffar medel för att driva CTA. *Department of Home*, administrerar de tibetanska bosättningarna samt handhar rehabiliteringen av flyktingarna. *Department of Education*, utbildning och utbildningsfrågor. *Department of Health*, sjukvård. *Department of Security*, i folkmun kallat "private office", ansvarar framför allt för Dalai Lamas säkerhet samt håller i kontakten med Tibet. *Department of Information and International Relations*, fungerar som ett inofficiellt utrikesdepartement genom att hålla kontakten med alla *Offices of Tibet* runt om i världen samt ansvarar för att sprida all tänkbar information om Tibet och

---

<sup>126</sup> Intervju, 8/10 93, 10/10 93.

<sup>127</sup> The Carter of Tibetans in-Exile 1991.

<sup>128</sup> Intervju, 7/10 1993.

tibetaner. Slutligen *Department of Culture and Religion* eller *The Council for Religious and Cultural Affairs of HH the Dalai Lama*, CRCA som grundlades redan 1960 när CTA gjorde Dharamsala till tibetanernas huvudstad. CRCAs uppgifter är följande:

The Council of Religious and Cultural Affairs looks after the spiritual and cultural aspects of the Tibetan exiles, maintains close relations with the Buddhist of other countries, and encourages the preservation and dissemination of the Buddhist learning, thought and culture of Tibet. It also serves as an authoritative medium of information for those interested in Tibetan Buddhism and its historical development.

Though the monasteries follow and practise the traditional religious rules and regulations, the monks of these monasteries are not merely engaged in religious knowledge and are given basic modern education. The monks also engage in manual labour in the construction of their own monasterial departments, quarters and agricultural work to support their monastic lives.

In view of the enormous destruction of Buddhism in Tibet, The burning of scriptural texts, the banning of religious teachings and the devastation on monasteries and temples, the preservation of Buddhism among the Tibetans has become doubly important. This task is being done by the Council for Religious and Cultural Affairs. The Council supervises the religious education of young Tibetans.<sup>129</sup>

CRCA är exilens motsvarighet till *Tsyigtsang* i Tibet och är kanske den instans inom CTA som verkligen får brottas med problematiken mellan ”traditionella” och ”moderna” värderingar. Det är också tydligt hur man dragit lärdom av Indiens agerande i religionsfrågor.

Demokratiseringsprocessen bland exiltibetanerna har initierats ovanifrån. Demokrati har snarast pålagts dem av Dalai Lama och CTA. Legitimiteten hos de olika demokratiska reformerna är beroende av Dalai Lamas ställning som national-tulku, genomförandet av dessa reformer ses snarast som en plikt än som politisk nödvändighet. En mindre undersökning som gjordes 1994 i Dharamsala tyder på att exiltibetanerna är betydligt mer intresserade av ett fritt Tibet, än av en demokratisk utveckling.<sup>130</sup> Eftersom Dalai Lama och CTA framhåller att

---

<sup>129</sup> DIIR 1981: 7.

<sup>130</sup> Magnusson 1995.

demokrati är en nödvändig förutsättning för ett fritt Tibet trodde man honom på hans ord och accepterade demokrati som ett betydelsefullt begrepp.

De ivrigaste förespråkarna för demokrati under mitten av 1990-talet var två tulkus, Dalai Lama och Samdhong Rinpoche, då ordförande för Nationalförsamlingen. Trots Dalai Lamas och CTAs demokratiseringsinitiativ och att de faktiskt uppmuntrar politisk opposition, så är det i realiteten mycket svårt att vara motståndare till Dalai Lama. Ett exempel på detta var när det första politiska partiet, *National Democratic Party* valde sin första styrelse och de inledde sin mandatperiod med att vördnadsfullt knäfalla inför Dalai Lamas porträtt.<sup>131</sup>

### *Den religiösa utbildningen i exil*

Enligt CTA fanns det 181 kloster i Indien och Nepal med 17 376 munkar, och 8 kloster med 549 nunnor i början av 1990-talet.<sup>132</sup>

Redan i flyktinglägret i Buxa, gav indiska regeringen tillstånd och ekonomiskt bidrag till en grupp på trehundra munkar att upprätta ett ”kloster”. Dalai Lama och CTA lyckades utverka ytterligare ekonomiskt stöd så att totalt 1500 munkar fick möjlighet att studera.<sup>133</sup> Klostret i Buxa blev känt som *the Lama Ashram*, eller *Lama camp*, och var öppet för munkar från alla traditioner, men majoriteten av både lärare och elever verkar ha kommit från Geluk-traditionen, framför allt från något av ”de tre stora” klostren, Ganden, Drepung eller Sera. Förutsättningarna var annorlunda än i Tibet men man höll samman de tidigare grupperingarna inom de olika klostren och man överförde de specifika traditionerna för varje kloster.

Trots besvärliga klimatförhållanden, det är mycket hett och fuktigt i området, samt problem med mat och vatten var det många munkar och tulkus som stannade så länge som tio till tolv år. Det var till och med så populärt att alla som önskade inte kunde få tillstånd att stanna, t.ex. Dakpo Tulku och Lodrö Tulku.<sup>134</sup> Kirti Tsenshab Rinpoche nämner tiden i Buxa som en stimulerande och inspirerande tid, när munkar från alla de religiösa traditionerna måste samarbeta och många insåg att likheterna i både ritual och doktrin mellan traditionerna var större än olikheterna även om det fanns de som absolut ville befästa sin egen position.

---

<sup>131</sup> Magnusson och Thoresen 1997.

<sup>132</sup> Tibetan Refugee Community Integrated Development Plan II, 1995–2000.

<sup>133</sup> Dalai-Lama 1991: 194.

<sup>134</sup> Bärlocher 1982: 241, 481.



Kirti-klostrets munkar i Dharamsala kommer från alla de religiösa riktningarna.<sup>135</sup> Jag tror att tiden i Buxa spelar en stor roll för hur klosterlivet i exil skulle komma att utformas, några nyckelbegrepp är kontinuitet och tradition.

Slutligen stängdes lägret i Buxa och de olika traditionerna blev tilldelade land där de fick återuppbygga sina kloster. Det föll sig så att Sera och Kagyü-traditionen blev lokaliserade till Bylakuppe. Ganden, Drepung, Nyingma-traditionen och Sakya-traditionen hamnade i Mungod. De tre stora Gelukklostren låg nu ca 600 km från varandra.

Bhikshuni Karma Kechog Palmo, Freda Bedi (1909–1977) är en kvinna som betytt mycket för det tibetanska exilsamfundet gällande utbildning, inte minst för nunnor. Hennes arbete med tibetanska flyktingar började i lägren vid gränsen och fortsatte hela hennes liv. År 1961 blev hon utnämnd till *director* (chef) för *Young Lama's Home* i New Dehli, en skola för unga tulkus, varav några kom från Buxa. I Dalhousie etablerade hon 1963 det första nunneklostret i exil, *The Tibetan Mahayana Nunnery*.

Den första institution för högre tibetanska studier som grundades i Indien 1967 var, CIHTS i Varanasi, knutet till *Benares Sanskrit University*. CIHTS var tänkt som ett utbildningssäte för utbildandet av de munkar som flytt från Tibet och ett av målen för utbildningen var att utbilda forskare som kunde översätta tibetanska texter till sanskrit. Både studenter och lärare var munkar från alla de fyra traditionerna, på senare år antas även personer från Bön-traditionen. Inledningsvis var undervisningen inriktad på religiösa studier, men den omvandlades i enlighet med det indiska akademiska systemet. Så småningom gled undervisningen alltmer över mot en profan inriktning för att 1988 bli ett indiskt universitet. Idag är majoriteten av studenterna lekmän av båda könen, en klar majoritet är dock av manligt kön. Huvudämnen är fortfarande buddhistisk filosofi och majoriteten av lärarna är munkar.

IBD grundades 1973 och ligger i Dharamsala i nära anslutning till huvudtemplet, en kopia av *Tsuglagkhang* i Lhasa. Enligt sägen lär delar av den stora statyn av Chenresig komma från Lhasa utsmugglad via Nepal. IBD har inte sin direkta motsvarighet i Tibet, även om man kanske kan likna det vid *The Peak school* i Tibet. IBD är en vidareutbildning i buddhistisk filosofi för de elever som genomgått det tibetanska skolsystemet i Indien. Målet för IBD är att utbilda religionslärare och personal till CTA som skall arbeta med religiösa frågor. Kriterierna för att bli antagen till IBD är att man genomgått en åttaårig grundskola

---

<sup>135</sup> Intervju, 11/10 1993.

samt att man avlagt novis/munklöftena. Ända sedan starten har IBD antagit västerländska studenter. Under 1980-talet började man även anta ett fåtal lekmän samt nykomlingar från Tibet som saknade den formella grundutbildningen, vidare finns många studenter från de centralasiatiska republikerna. Majoriteten av studenterna är män. Enligt Hanna Havnevik har det inte funnits någon medveten policy för att förhindra nunnor från studier vid IBD, men hennes undersökning pekar på att de tibetanska nunnorna i exil har känt sig obekväma i att hävda sin rätt till studier. Genom att några västerländska nunnor började studera vid IBD inleddes en diskussion om religiös utbildning för kvinnor och i juni 1984 förklarade Dalai Lama institutet öppet för alla oavsett kön eller ras.<sup>136</sup> IBD är öppet för studenter från alla traditioner, men man följer samma curriculum som Drepung Loseling, med debatt (*rigs lam*) som dominerande undervisningsmetod, vilket innebär att majoriteten av studenterna tillhör Geluk. Påpekas bör dock att man inte kan ta den traditionella *geshe*-examen på IBD, utan vill man detta får man studera vid Drepung, Karnataka. Det är dock en synnerligen välmeriterad utbildning som förberedelse för en *geshe*-examen. Engelska har införts som ett återkommande ämne, flera studenter studerar också per korrespondens vid olika indiska universitet, ofta inbjuds också föreläsare från olika akademiska institutioner. Utbildningen är centralt administrerad och studenterna är indelade i klasser som följer ett bestämt schema med olika lärare i olika ämnen.

Eleverna bor på skolan, vissa har egna rum, men de flesta delar rum med någon kamrat. Rummen är spartanskt inredda, men med sin personliga prägel. En av mina informanter hade ett starkt intresse för film, vilka filmskådespelare som var hans favoriter kunde beskådas i hans rum. Många av de som tagit examen vid IBD arbetar idag inom det tibetanska skolsystemet eller inom CTA.

Drepung, Ganden och Sera, ”de tre stora” Geluk-klostren ligger i exil i delstaten Karnataka. Dessa institutioner är återuppbyggda och organiserade efter samma principer som i Tibet före 1959. Utbildningen i ”de tre stora” grundar sig på principen att varje student skall välja sin egen lärare. De hittills populäraste lärarna är de äldre som tagit sin examen i Tibet. Utbildningen följer ett fast curriculum, bestående av fem huvudämnen. En student kan ha en eller flera lärare, varje lärare delar in sina studenter i olika grupper beroende på ämnet och utbildningsnivån. Undervisningstiden bestäms av läraren och är beroende av vilka ritualer som skall utföras just denna dag, många kloster skaffar sig inkomst genom att utföra ritualer

---

<sup>136</sup> Havnevik 1989: 194–195.

åt allmänheten. Utbildningen tar i snitt ca 13 år.<sup>137</sup> ”De tre stora” har en alldeles speciell position bland alla tibetaner, kanske som symbol för Tibet före exilen. Att vissa symbolladdade föremål kan bidra till att den enskilde individen kan förenas med kollektivet över gränser som sträcks över både tid och rum är inget nytt.

Axel Ström (1997) anser att ”de tre stora” och IBD representerar två helt olika typer av klosterinstitutioner för högre studier gällande social organisation, ritualer och utbildning, trots att båda är Geluk-institutioner. ”De tre stora” är klosterinstitutioner uppbyggda efter en kontinuitetsprincip, där traditionella värden inte ifrågasätts. IBD har skapats just med tanke på att passa dem som fått en grundläggande sekulär utbildning. Att hålla kvar vid den traditionella klosterutbildningen är inget mål i sig, utan man har valt att anpassa curriculum och undervisningsmetoder efter de mest ändamålsenliga medlemmarna för att utveckla och förstå buddhistisk filosofi.<sup>138</sup>

I samband med att Kina införde en något friare politik gentemot tibetaner från och med 1980, har det kommit ständigt nya tibetaner från Tibet, s.k. ”nykomlingar”. En ansenlig del av dessa är munkar eller nunnor. Axel Ström anser att 60–65 % av antalet munkar är ”nykomlingar”.<sup>139</sup> CTA anser att ”nykomlingar” endast utgör en tredjedel av antalet munkar och nunnor i kloster.<sup>140</sup> Det finns många problem förenade med ”nykomlingar”, inte bara av praktisk art såsom att skaffa dem mat och husrum, utan också i fråga om attityd. Enligt Axel Ström speglas detta genom att de kloster som har en stor andel ”nykomlingar”, som ofta saknar utbildning, fortsätter att fungera som de alltid har gjort utan att ifrågasättas.<sup>141</sup> Det är framför allt i de tibetanska bosättningarna i Sydindien som man finner ”nykomlingar”. Detta överensstämmer med mina erfarenheter. Man finner förvånansvärt få ”nykomlingar” vid klostren i Dharamsala, dock finns det en förhållandevis internationell prägel på många kloster, med individer från ett flertal olika länder inte minst från de centralasiatiska republikerna. Enligt personalen på CRCA finns där ett betydande antal tulkus.

---

<sup>137</sup> Sherpa, Khamlung, Berzin & Landaw 1977: 70.

<sup>138</sup> Ström 1997: 45–46.

<sup>139</sup> Ström 1997: 41.

<sup>140</sup> Tibetan Refugee Community: Integrated Development Plan II, 1995–2000.

<sup>141</sup> Ström 1997: 41.

Vid tiden för mitt arbete studerade många tulkus vid IBD, hur många lyckades jag aldrig få reda på eftersom de uppgifter jag fick var så skiftande. Den enda säkra siffra jag kan framföra är att fem av mina tulku-informanter var studenter där under 1993–1994.<sup>142</sup>

CRCA ger i en av sina engelskspråkiga broschyrer ganska tydliga signaler om sin inställning till utbildningen inom klosterväsendet:

His Holiness the Dalai Lama strongly encourages younger monks and nuns to study English and modern academic subjects. He feels that this will allow Tibetan scholars not only to place their knowledge of Buddhism in the global context, but to communicate it to interested people, both Buddhist and non-Buddhist, from around the world. ...In order to maintain a balance between traditional and modern education, the study of maths, science and English, Tibetan grammar and history are introduced at the secondary school level. ...The Council is working to establish a standard programme for the monastery schools, as well as a network of sponsors to provide facilities and support students.<sup>143</sup>

CRCA:s hållning har påverkat hela klostervärlden, framför allt den religiösa utbildningen som är skapad i exil. Det har inte varit lätt vare sig för munkar eller nunnor att bygga upp kloster eller institutioner i exil. Tulkus har det dock något ”enklare” och ”friare” än vanliga munkar och nunnor. De är födda till sin uppgift och får stöd, både ekonomiskt och moraliskt på ett sätt som vanliga klosteradepter sällan får. CRCA försöker hålla reda på alla tulkus, vare sig de är i Indien eller i västvärlden. Man har en ständigt pågående process att uppdatera adressregister över tulkus. Av vad jag har fått erfara är dock intresset för tulkus hemmavarande i Tibet betydligt mindre. Min uppfattning är att CTA rekryterar många personer från IBD och bland dessa är det många som återgår till ett sekulärt liv.

### *Nechung-klostret i exil*

Under de perioder jag har vistats i Dharamsala har jag oftast bott i närheten av Nechung-klostret. På så sätt har jag fått en speciell relation till detta kloster, eftersom jag hållit reda på tiden genom deras gonggong, vetat vilka religiösa högtider som förberetts och firats,

---

<sup>142</sup> Chagsam Tulku, Jamyang Tulku, Jema Lama Tulku, Khangtser Tulku och Mogchok Tulku.

somnat till munkarnas utantillövningar och väckts ett par gånger i månaden av dånande lurtjut. Jag har också blivit mer eller mindre bekant med några av klostrets munkar.

Nechung-klostret hade av tradition och geografisk belägenhet i Tibet en mycket nära anknytning till Drepung-klostret trots att Nechung-klostret var grundat av Nyingma-traditionen. Nechung-klostret har spelat en betydande roll i Tibets historia, som säte för ett av Tibets statliga orakel. I Indien är Nechung-klostret centralt beläget i den del av Dharamsala där exiladministrationen ligger. Byggandet av Nechung-klostret påbörjades i Dharamsala 1977 och avslutades 1984, även om smärre förbättringar och tillbyggnader har skett sedan dess. Nechung-klostret invigdes officiellt den 31 mars 1985 av Dalai Lama.

Nechung-klostrets uppgift är att ”hålla kontakten” med Pehar (*pe har*) en gudomlighet från tiden när buddhismen infördes i Tibet. Pehar tillhör gruppen supramundana skyddsgudomligheter (*jig rten pa'i srung ma*). Pehar ”bodde” i många hundra år på Samye-klostret, men under den femte Dalai Lama (1617–1682) ”flyttade” han till Nechung-klostret. Alla tibetanska traditioner erkänner denna gudomlighet.<sup>144</sup> Ikonografiskt kännetecknas denna grupp av sitt hemiska utseende. Det finns även gudomligheter nära förknippade med Pehar som inte erkänns av alla traditioner. Ett exempel är Dorje Shukden (*rdo rje shugs ldan*) som erkänns endast av Geluk och Sakya. Denna gudom har varit i centrum för en konflikt bland exiltibetaner under 1990-talet.<sup>145</sup> Många av dessa skyddsgudomligheter är mycket lätta att förarga.<sup>146</sup>

Dalai Lama och den tibetanska administrationens två viktigaste beskyddare kallas ”Två beskyddare en röd och en svart”. Den svarta beskyddaren är Paldan Lhamo (*dpal-ldan lha-mo*, *S. mahakali*), och Nechung har sedan den femte Dalai Lamas tid identifierats med den röda krigaren.<sup>147</sup> Nechung är en grupp av gudomligheter, med Pehar i spetsen,<sup>148</sup> men manifesteras av Dorje Drakden (*rdo rje grags ldan*). Genom Nechungs medium kommunicerar Dorje Drakden med Dalai Lama och *Kashag*.

I exil konsulteras oraklet gemensamt av Sera, Drepung och Ganden vartannat år. Namgyal-klostret och olika labrang i Dharamsala har två årliga konsultationer, en på sommaren och en på vintern. Den tionde i varje månad, tibetansk tideräkning, sker den

---

<sup>143</sup> Council for Religious and Cultural Affairs of His Holiness the Dalai Lama, inget tryckår: 4.

<sup>144</sup> Intervju, 27/10 1993.

<sup>145</sup> Dreyfus: 1994, Dreyfus: 1998.

<sup>146</sup> Intervju, 27/10 1993.

<sup>147</sup> Intervju, 27/10 1993.

statliga konsultationen. Ibland sker spontana konsultationer, om det gäller Dalai Lama får Nechungs medium besked två dagar i förväg.<sup>149</sup> I Tibet hade även militären sin egen representation på Nechung-klostret. I exil finns ingen militärrepresentant på Nechung, men den forna motståndsrörelsen, ”Fyra floder och sju dalar” har sökt och fått vägledning.<sup>150</sup> Oraklet är öppet för konsultation av alla grupper, dock inte privatpersoner. Det sker åtminstone ett par gånger per år att utländska föreningar kommer med förfrågningar. Enligt en av medarbetarna på Dalai Lamas privata kontor som handhar konsultationsärenden så ansökte *The Swedish Socialdemocratic Party* om råd angående utgången av valet någon gång under tidigt 1980-tal.<sup>151</sup> Detta är en uppgift jag inte på något sätt gått vidare med, men jag finner den i sig spännande nog att ta med då den ger en koppling mellan Sverige och Nechung-klostret.

Lobsang Jigme (1930–1984) var det föregående mediet. När han avled började först munkarna på Nechung, sedan på flera andra kloster att be för att Dorje Drakden skulle finna sig ett nytt medium. Inget hände före våren 1987 då alla ledande lamor i exil samlats i Dharamsala för Dalai Lamas årliga undervisning. Den 31 mars höll ledande lamor från Drepung en ceremoni på Nechung-klostret för oraklets staty. Under denna ceremoni föll en av munkarna på Nechung i trans. Det var Thubten Ngodup. Denna händelse meddelades Dalai Lama genom Kashag och CRCA. Dalai Lama kallade Thubten Ngodrup och uppmanades honom att gå i retreat och meditera över den tantriska mandalan av *Hayagriva (rta mgrin)* samt genomföra ett traditionsenligt eldsoffer. I maj samma år föll Thubten Ngodrup i trans vid en ceremoni i Dharamsalas huvudtempel Thekchen Choeling inför en stor folksamling. I september installerades han som det fjortonde Nechung-mediet. Thubten Ngodrup är inte helt nöjd med den utveckling hans liv tagit, men det fanns inget val. Dorje Drakden väljer själv sitt medium. Det tar hårt på krafterna med transsessionerna och Thubten Ngodup räknar inte med att få ett långt liv.<sup>152</sup>

Nechung-klostret har en egen tulku, den föregående Nechung Rinpoche flyttade 1975 till Hawaii där han öppnade Nechung Dorje Drayan Ling, tempel och retreat center. Den nuvarande tulkun har jag aldrig haft tillfälle att träffa. Nechung Rinpoche praktiserar huvudsakligen enligt Nyingma-traditioner. Nechung-klostret hade 1993 drygt 60 munkar

---

<sup>148</sup> För information om de olika grupperingarna av skyddsgudomligheter, se Nebesky-Wojkowitz 1993 (1956).

<sup>149</sup> Intervju, 27/10 1993.

<sup>150</sup> Intervju, 19/9 1994.

<sup>151</sup> Intervju, 11/10 1993.

<sup>152</sup> Intervju, 27/10 1993.

varav fem eller sex kom från Nechung-klostret i Tibet, övriga var rekryterade i exil utan tidigare anknytning.

### *CTAs förhållande till könsfrågan*

Sedan mitten av 1980-talet betonar CTA jämställdheten i det tibetanska samhället, höjandet av den tibetanska kvinnans status kan man delvis se som ett utslag av buddhistisk modernism. Genom exilen blev tibetanerna en del av de buddhistiska modernistiska rörelser som var och är aktiva i Sydasiens. Det finns dock påverkan från ett flertal håll, t.ex från kvinnoorganisationer främst i Indien, men också globalt inte minst genom påverkan av västerländska buddhistiska kvinnor som i sin tur uppmärksammat sina läror på feminismens betydelse. *Tibetan Women Association* grundades 1985 på initiativ av Dalai Lama(!) och är en kvinnoorganisation som värnar om den tibetanska kvinnan och hennes situation. TWAs huvudkontor finns i Dharamsala och man har 36 lokalavdelningar spridda över världen.

Den allmänna tibetanska buddhistiska doktrinen som framförs av CRCA gör till det yttre ingen ideologisk skillnad mellan könen, både män och kvinnor har samma möjlighet att nå upplysning. Den formella position som munkar och nunnor i sin egenskap av religiösa specialister framhålls som likvärdig.<sup>153</sup> Detta trots att nunneordinationen aldrig infördes i Tibet. Samtidigt är den gängse åsikten att det är bättre att vara född till man, har man blivit född som en rik man har man haft en god karma.

Personligen har jag aldrig träffat eller ens sett en kvinnlig tulku, på konferensen i Sarnath 1988 fanns ingen kvinnlig talare, endast ett fåtal kvinnliga åhörare, varav majoriteten var icke-tibetaner. På de förteckningar, adresslistor, protokoll m.m. jag fått genom *The Council of Religious and Cultural Affairs*, CRCA över tulkus finns inga kvinnor. Det är faktiskt så att inte en enda kvinnlig tulku har dykt upp ”frivilligt” under de år jag intresserat mig för tulku-institutionen. Mina tulku-informanter har dock samtliga utom två hävdade könets lika värde. Om detta är beroende av min könstillhörighet eller politiskt korrekt fostran kan jag inte uttala mig om. Trots detta kunde ingen leda mig till en idag levande kvinnlig tulku, men *alla* hänvisade till kända historiska kvinnliga utövare, framför andra Machig Labdron (1055–1145), som är en inkarnation av Yeshe Tsogyal, gemål till Padmasambhava.

---

<sup>153</sup> Intervju, 20/9 1993.

I litteraturen finns inte heller speciellt mycket att finna om kvinnliga tulkus. Hanna Havnevik menar att anledningen till att det finns så lite material om eller av kvinnor inom den tibetanska traditionen beror på två faktorer, dels att utbildningsnivån var så låg bland kvinnor att de inte kunde skriva om sina religiösa erfarenheter, dels att mycket av det material som faktiskt existerade blev förstört av kineserna. Endast ett fåtal skrifter om och av kvinnliga utövare räddades ur Tibet 1959.<sup>154</sup>

Den troligtvis enda statligt erkända kvinnliga tulkun i Tibet var Dorje Phagmo, en emanation av Dolma (*sgrol ma*, S. Tara). Denna successionslinje är som så många andra inte möjlig att rekonstruera, men en av kvinnorna i successionslinjen fick titeln *Huthuktu*, som var en av de titlar den tibetanska regeringen värderade högst. Dorje Phagmo var abbedissa över klostret Samding.<sup>155</sup> Redan Austine Wadell uppmärksammade denna kvinnliga tulku och enligt honom lär det ha funnits ytterligare två kloster som tillhörde Dorje Phagmo och som hade en kvinnlig abbot, ett i Namtso Chugmo och ett i Markula (Markha) Lahul, nuvarande Indien.<sup>156</sup> Austine Wadell beskriver Dorje Phagmo i följande ordalag:

*...the abbesses of Samding being held to be successive appearances in mortal form of the Indian Goddess Vajravarahi. The present incarnation of this godedess is thirty-three years old (in 1889); and is described as being a clever and capable woman, with some claim to good looks and of noble birth. (Wadell 1972: 275)*

Den nuvarande tulkun, Dechen Chodon (1942–) kom att under kinesernas styre i Tibet inneha en viktig position inom TAR, *Tibetan Autonomous Region*. År 1995 utnämndes hon som viceordförande i TARs nationalförsamling. Enligt Dhondup och Tsering skall hon officiellt ha tagit avstånd från sin ställning som tulku.<sup>157</sup> Detta är det enda fall jag känner till där en person har avsagt sig sitt tulkuskap, det finns ett otal fall där personer har avsagt sig sitt ämbete, eller där olika tibetanska instanser enhetligt bestämt att man helt enkelt tagit fel på person, det var någon annan person som var den riktiga tulkun. Är en person utsedd och erkänd som tulku, så är man en tulku, vare sig man vill eller inte och omvärlden betraktar en som en sådan, även om man är en ”dålig” sådan. Den föregående Panchen Lama (1938–1989) ansågs till exempel

---

<sup>154</sup> Havnevik 1989: 65.

<sup>155</sup> Dhondup & Tsering 1979: 11–12.

<sup>156</sup> Wadell 1972: 276.

<sup>157</sup> Dhondup & Tsering 1979: 17.



av många vara talesman för kineserna. Omdömena om honom går från den ena ytterligheten till den andra. Panchen Lama valde att stanna i Tibet och att samarbeta med det kinesiska styret. Vid sin död fick han dock officiell upprättelse av exilsamfundet och CTA utfärdade en dags sorg. Dechen Choedon är fortfarande en synnerligen kontroversiell person åtminstone bland exiltibetaner och hon har enligt vad jag vet inte fått någon officiell upprättelse.

Hanna Havnevik påpekar att det finns kvinnliga tulkus erkända endast inom den egna traditionen, av ett visst nunnekloster, av vissa lamor eller av traktens invånare.<sup>158</sup> Om detta skulle förklara varför avsnittet om kvinnliga tulkus i hennes bok innehåller så få namn bör det påpekas att samma faktiskt gäller även manliga tulkus, men det är ingen svårighet att hitta dem vare sig i verkligheten eller i litteraturen. De tulkus Hanna Havnevik går igenom är: Khandro Rinpoche, som initierade Karma Yönten Ling i Lund, Sverige tillhörande nunneklostret Karma Chokor Dechen i Sikkim inom Karma-Kagyü-traditionen. Drigung Khandro(?–1976) inom Drigung Kagyü traditionen. Jetsun Pema, inkarnation av Jetsun Lochon Rinpoche erkänd av både Dalai Lama och Karmapa. Inom Bön traditionen finner vi Khacho Wangmo(?–1987), som var en berömd *tertonma* (*gter ston ma*), som återupptäckte både Bön och Nyingma texter.<sup>159</sup> Förutom dessa nämns ytterligare ett fåtal historiska personer. Eftersom kvinnliga tulkus har varit frånvarande under mina år i Indien har jag inget mer att tillföra här. Jag vill påpeka att bristen på kvinnliga tulkus i sig inte behöver medföra att systemet som sådant diskriminerar kvinnor, men bristen på källor och litteratur indikerar att intresset för kvinnliga tulkus inte är så stort vare sig hos forskarvärlden eller inom CTA.

June Cambell (1996) vill i sin bok *Traveller in Space – In Search of Femaly Identity in Tibetan Buddhism*, finna den kvinnliga tibetanska buddhistiska identiteten, vilken inte är alldeles klar. Utifrån hennes perspektiv är det just tulku-institutionen som är det system som har till uppgift att framhålla patriarkala ideal. Tulku-institutionen gav män ett unikt system att ge män tillträdet till social, politisk, religiös och esoterisk makt. Systemet hade inget behov av kvinnor, förutom som barnaföderskor och den rollen gjordes till en liten pettess. I det tibetanska samhället spelade tulkus en betydande roll, inte bara för de religiösa och sociala samhällsstrukturerna genom det teokratiska systemets utveckling utan också i filosofiska och ikonografiska sammanhang inom den tibetanska buddhismen.

---

<sup>158</sup> Havnevik 1989: 81.

<sup>159</sup> Havnevik 1989: 81–82.

Ända sedan Dusum Khyenpa (1110–1193), den förste Karmapa, reinkarnerades och alla de övriga buddhistiska traditionerna anammade systemet och spred tulku-institutionen över den tibetansk-buddhistiska delen av världen har ett patriarkalt system härskat: genom läran att en avliden lama reinkarnerades i ett barn (pojke) som installeras på samma position och med samma status som föregångaren. Lamorna var och är synnerligen centrala i det tibetanska samhället. Själva titeln lama ges till dem som ärver titeln genom reinkarnation, tulkus, eller till dem som genom många år av religiösa studier eller meditationsövningar förtjänar den. June Cambell gör en etymologisk analys av termen lama, och kommer till konklusionen att titeln lama var ett ord som användes före etableringen av det teokratiska lamastyret, och troligen syftar på de kvinnliga tantriska prästerna eller till de shamanistiska utövarna som tillbad den Stora Modern i förbuddhistisk tid.<sup>160</sup> Donald Lopez utvecklar också resonemangen kring benämningen lama. Ändelsen *ma* kan ha minst tre olika betydelser, dels kan det betyda moder, det kan vara en negation eller en indikator för substantiv.<sup>161</sup> June Cambell vill gärna tolka termen endast i den kvinnliga betydelsen emedan Donald Lopez argumenterar för att termen lama valdes som likvärdig till sanskrit termen *guru* på grund av att lama, betyder ”högsta” eller ”upphöjd moder”, inte på grund av dess förbuddhistiska betydelser. I vilket fall som helst är termen oerhört betydelsefull och som Donald Lopez påpekar lyder tillflykten bland tibetanerna sålunda ” Jag tar min tillflykt till Lama, Jag tar min tillflykt till Buddha, Jag tar min tillflykt till Dharma, Jag tar min tillflykt till Sangha.”<sup>162</sup> Inom buddhismen är den första förpliktelsen och den formella handling som gör en person till buddhist att ta sin tillflykt till de tre juvelerna, Buddha, Dharma, Sangha. Bland tibetanska buddhister är den fjärde förpliktelsen att ta sin tillflykt till en lama som ens personliga andliga utvecklare. Man har full frihet att välja lama, men när tillflykten är tagen måste man se honom som en perfekt upplyst varelse, eftersom han representerar Buddha och är överföraren av den religiösa doktrinen. Påpekas bör kanske att de flesta tibetaner aldrig tar sin tillflykt genom en officiell ritual, detta är liksom avklarat genom börd och barndom, däremot är detta en större handling bland konvertiter.

Jag har vid några tillfällen träffat unga tulkus, vilket har varit mycket spännande. Det är också lätt att föreställa sig hur dessa barn måste ha känt sig när de blev funna. Glädje över att vara en utvald, sorg över att behöva lämna familj och kända omgivningar, spänning inför

---

<sup>160</sup> Cambell 1996: 71.

<sup>161</sup> Lopez 1998: 18.

ett nytt liv, långtråkigheten i ändlösa religiösa ceremonier. Vad de än har tyckt eller känt så blir deras uppväxt väldigt annorlunda jämfört med vanliga barn. Tulku-barnen får en egen individuellt anpassad utbildning och ofta har de en eller två personer som har hand om dem, dessa är oftast munkar, men i vissa fall kan de rent praktiska och vardagliga sidorna av livet som matlagning, tvätt och lek ombesörjas av en lekman. Jema Lama Tulku hade en manlig släkting som sin personliga assistent. De blir fostrade i en uteslutande manlig miljö (hur gör man med kvinnliga tulkus?) till religiösa auktoriteter. Förutom i fallen med de allra högsta tulkus, som ofta får ha en viss kontakt med sin familj, får majoriteten av tulkus det inte eftersom klostret ofta ligger alldeles för långt bort ifrån föräldrahemmet. Den enda kontakt de får med kvinnor är som välsignare. Mina tulku-informanter pratar mycket sällan om kvinnor, vilket i sig inte är så konstigt men precis som i biografierna om eller av tulkus berättar de gärna om upplevelser eller drömmar som deras mammor haft under sina graviditeter. Djur som släppt saker framför deras fötter, märkliga uppenbarelser som i ett senare stadium visar sig vara speciella buddhistiska beskyddare osv. Enligt June Cambells synsätt är detta ett uttryck för att barnet måste ha ett gudomligt ursprung. Det räcker dock inte med mödrarnas upplevelser och drömmar för att ett barn skall väljas ut, utan det måste finnas en manlig upptäckarkommitté som väljer vilket barn som är det rätta. Den manliga kommittén har kunskapen att bedöma barnens gudomliga kvalitéer, vilket modern saknar. Modern blir det redskap som tulkun valt att återfödas genom, det är endast barnet som har ett gudomligt ursprung, inte modern.<sup>163</sup> För tulku-institutionen har uppenbarligen kvinnor ingen relevant betydelse. Under en ceremoni vid Nechung-klostret i Dharamsala föll det sig så att jag började samtala med kvinnan bredvid mig. Det visade sig att en av hennes söner var tulku, han var dock inte närvarande vid denna ceremoni. Hon var mycket stolt över sin son, men samtidigt var hon uppenbart missnöjd över den bristande ”mänskliga” fostran han fick i sitt kloster. Numera när hon besökte pojkens kloster hade han knappt tid till att träffa henne, eftersom han var så upptagen med sina plikter. Enligt denna kvinna är det inte bra när man låter en liten pojke tro att han är en mäktig man. De blir fostrade till att de är någon, de är förmer än andra – de är en tulku.

Enligt den förteckning jag har fått av CRCA finns 451 tulkus i exil, dock ingen kvinna. För mig känns det både ganska ointressant och omöjligt att uppskatta hur många

---

<sup>162</sup> Lopez 1998: 18.

<sup>163</sup> Cambell 1996: 85–86.

tulkus det finns idag eller för den delen hur många som fanns och finns i Tibet. Dock är det så att det sedan 1980-talet troligen skett en ökning av antalet tulkus, både i Tibet och i exil. Enligt CRCA's dåvarande förste sekreterare bör man ta hänsyn till att dessa endast är de mest "kända" tulkus. CRCAs uppgift är att hålla reda på de ledande tulkus inom de olika religiösa traditionerna, vem, vilka eller hur många man sedan utser på de olika klostren är inte CRCAs ansvarsområde. Det är tyvärr så att kvalifikationerna idag har sjunkit när det gäller tulkus, i perioder utses många, vilket aldrig var fallet i Tibet.<sup>164</sup> Om det är så som June Cambell anser kan tulku-institutionen vara en av de krafter som verkar för att förminska kvinnors religiösa inflytande.

Kloster i Tibet grundades och organiserades som fristående och självstyrande institutioner. Nunneklostren var dock oftast annex till klostren och det var med få undantag munkar som hade de högsta posterna även på nunneklostren. Flera av mina tibetanska bekanta anser att den främsta anledningen till att tibetanska nunnor har haft en underordnad position och inte har haft samma möjligheter att avancera inom klostervärlden som män är att det inte funnits möjligheter att ta full ordination, vilket i sin tur har stängt dem ute från högre religiös utbildning.

Troligen var den första nunnan som tog full ordination inom den tibetanska traditionen Karma Kechog Palmo, 1972 i Hong Kong. Ytterligare några västerländska kvinnor följde i hennes fotspår. Dessa nunnor tog initiativet till att etablera full nunneordination inom den tibetanska traditionen genom att anta transmissionen, överföringen av löftena från den kinesiska eller koreanska traditionen.<sup>165</sup> Under 1980-talet uppmanade ett flertal ledande tibetanska lamor ett antal nunnor att ta full ordination. Dalai Lama tog upp ämnet med en nunnekommunitet inom den tibetanska traditionen officiellt 1985. Karma Lekshe Tsomo (1943–) är en av dem som verkligen arbetat med att driva ordinationsfrågan vidare bland tibetanska nunnor. Detta har medfört att allt fler tibetanska nunnor tar full ordination idag. Hanna Havnevik menar att västerländska nunnor har tydliggjort problematiken och förhållandena hos tibetanska nunnor i exil.<sup>166</sup> Troligt är att antalet kvinnliga tulkus kommer att öka under den närmsta framtiden.

---

<sup>164</sup> Intervju, 14/10 1993.

<sup>165</sup> Havnevik 1989: 199.

<sup>166</sup> Havnevik 1989: 193–194.

CTA har i samarbete med den indiska staten och med ekonomisk hjälp från västvärlden verkligen lyckats med att bygga upp ett fungerande skolsystem, där både pojkar och flickor får möjlighet till en grundläggande utbildning antingen inom *Tibetan Children's Village* eller *The Central Tibetan Schools Administration*. Skolsystemet i exil innebär att kvinnor generellt har en högre utbildningsnivå i exil än vad man hade i Tibet. Dock är det inte förrän under 1980-talet som man kan se någon förändring för kvinnor gällande den religiösa utbildningen som de gamla och nya tibetanska religiösa institutionerna förmedlar, IBD grundades 1973 i Dharamsala och antog den första kvinnan 1984. CIHTS i Varanasi som grundades 1967 antog på ett tidigt stadium kvinnor men på grund av vissa problem med att blanda könen avslogs snart kvinnliga studenters ansökningar och inte förrän 1986 blev det åter tillåtet. CTA har uppmärksammat problemet med den religiösa utbildningen för de tibetanska nunnorna. Både Dalai Lama och förste sekreteraren för CRCA har uppmuntrat och velat underlätta för nunnors religiösa utbildning. Dock framkommer det i Hanna Havneviks undersökning att alla nunnor faktiskt inte uppfattade detta officiella stöd.<sup>167</sup> Under 1980-talet började manliga studenter på IBD att undervisa bland annat nunnor vid *Geden Choelings* nunnekloster i Dharamsala, dock lär utbildningen ha varit tämligen oorganiserad.<sup>168</sup> Under mitten av 1990-talet vid de tillfällen jag var i Dharamsala kom det regelbundet lärare från IBD till *Geden Choeling*, och det fanns också en grupp nunnor som fick undervisning på IBD. Nunnorna verkade i stort sett nöjda, men det fanns en grupp av nunnor som önskade att de själva skulle ha större inflytande över val av lärare samt vilka ämnen som det undervisades i. Det fanns också nunnor som övade sig i att debattera på traditionellt Geluk-vis, men i motsats till munkarna på IBD som gärna debatterar öppet är detta en syssla man ägnar sig diskret åt. Flera av nunnorna hade en ambivalent inställning till de västerländska nunnorna som hellre debatterade med munkar än ägnade sig åt vad de ansåg vara den rätta utbildningen för nunnor. Personligen anser jag inte att detta behöver stå i motsatsförhållande, men min tolkning är att i alla fall några av nunnorna ansåg att debatt var alldeles för uppmärksamhetskrävande för att vara helt förenlig med rollen att vara nunna. Jag upptäckte också vid ett av mina besök vid *Geden Choeling* att en av mina informanter från IBD undervisade nunnorna, vilket han inte hade sagt något om vid de tillfällen vi hade träffats.

---

<sup>167</sup> Havnevik 1989: 198.

<sup>168</sup> Havnevik 1989: 197.

De tibetanska nunnorna i exil i Indien har ända sedan ankomsten haft det mer problematiskt än sina manliga kollegor när det gäller att hitta tak över huvudet. Enligt *Tibetan Refugee Community: Integrated Development Plan II, 1995–2000* finns det 8 nunnekloster med totalt 549 nunnor. *Tibetan Women Association*, TWA initierade 1992 byggandet av nunneklostret *Dolma Ling* i samarbete med CRCA. Klostret ligger i närheten av CTAs stora satsning Norbulinka-anläggningen i dalen ca 5 km från Dharamsala. *Dolma Ling* är CTAs största satsning för att förbättra både rumsliga och utbildningsmässiga förhållandena för nunnor. *Dolma Lings* vatten och avloppssystem, kök och utbildningsmaterial är bekostat av medel insamlade i Lund mellan 1993 och 1998.

### *Sammanfattning*

Den kinesiska invasionen av Tibet har medfört att ett globalt tibetanskt nätverk med Dharamsala i centrum har utvecklats. Skapandet av en ”modern” exilregering inleddes omedelbart. Under exilens första hälft arbetade den exiltibetanska regeringen framför allt för en dialog med Kina. När detta visade sig vara omöjligt hoppades CTA på att världsoptionens påtryckningar och Dalai Lamas *The Five-Point Peace Plan*, skulle kunna bana väg åtminstone för ett Tibet inom Kinas gränser.

Att skapa en gemensam tibetansk exilidentitet var en av Dalai Lamas och CTAs viktigaste uppgifter. Tulku-institutionen kom att bli en viktig ingrediens i denna process, eftersom prioriteten var att bevara de kulturella och religiösa traditionerna från Tibet. Traditionella tibetanska värderingar sammanfogades med den moderna världens agenda. Dalai Lama blev en symbol för den moderna tibetanska identiteten. Tulku-institutionen politiserades på somliga plan. Formen för tulku-institutionen är densamma även om innehållet delvis har förändrats.

Den första institution som grundlades i Indien var *The Tibetan Music, Dance and Drama Society*, som inte hade funnits i Tibet. Samma år grundlades också *Department of Culture and Religion* eller *The Council for Religious and Cultural Affairs of H.H. the Dalai Lama*, som hade på sitt ansvar att hålla ordning på de religiösa institutionerna. CTA skapade skolsystem för tibetanska barn i samarbete med de indiska myndigheterna. En konstitution författades och ändrades. Den teokratiska framtoningen hos av Dalai Lama skulle bort. Kloster byggdes, både i form av återuppbyggnad av sådana som funnits i Tibet, och nya.

Det nya livet i Indien gav nya impulser. En kvinna som har betytt mycket för de religiösa institutionernas utbildning och prägel är Bhikshuni Karma Kechog Palmo, Freda Bedi (1909–1977). Den politiskt viktigaste institutionen i exil är IBD som ligger i Dharamsala. ”De tre stora” Ganden, Drepung och Sera återfinns i de sydindiska tibetanska bosättningarna. Rekryteringen till kloster är problematisk och man finner många ”nykomlingar” där. Västvärldens efterfrågan på religiösa ledare blir ett problem för CTA.

## Tulku-institutionen, traditionalism och modernitet

### Dalai Lama<sup>169</sup>

*Tibetan civilisation has a long history. Even today, our rich culture, peaceful outlook and respectful attitude to the environment contain a wealth of experience that can be of widespread benefit to others. For this reason our cultural traditions form a very precious part of the world's common heritage. Humanity would be poorer if they were to be lost. Although those of us in exile have made every effort to preserve and promote them, we will not succeed in isolation. We require help and support. That depends on the Tibetan people and their traditions being better understood and a greater awareness of the threat that confronts them both.*

*In Tibet, as elsewhere, violence will not bring about peace. I remain convinced that peaceful negotiations are required if we are to reach a lasting solution to our conflict with China. However, as Tibetans become a minority in their own land, due to the Chinese policy of population transfer, the issue has taken on an undeniable sense of urgency. Here again we need to increase awareness of the Tibetan issue and rally support for it...*

---

<sup>169</sup> Brev på engelska till författaren. 21/2 1994.



## *Inledning*

I denna licenciatuppsats har jag beskrivit de grundläggande föreställningar och de historiska omständigheter som ligger till grund för tulku-institutionen. Syftet har varit att ge en bild av ett känt men otydligt fenomen – tulkun. Jag ger en inblick i hur tulku-institutionen fungerar i nutida Indien. Hur CTA har använt sig av tulkun som en sorts symbol både för det traditionella Tibet och det moderna samhället. Jag har kort gått igenom hur tulku-institutionen använts i politiskt syfte i exil, hur tulkun, framför allt Dalai Lama, från att ha varit en teokrat, i exil blir en demokrat. Det har skett vissa glidningar i urvalsprinciperna även om grunden är densamma. Jag har beskrivit hur de ekonomiska förutsättningarna som i Tibet var tydligt knutna till land, i exilen gör att man går utanför den egna kultursfären samt berörts frånvaron av kvinnliga tulkus CTAs jämställdhetssträvan till trots .

Det går att se en skiljelinje i exilperioden. Det världspolitiska läget på 1970- och 1980-talet avspeglas i den nya tibetanska strategin. Det uppstår en symbios mellan politik och religion hos tibetaner och de intresserade i väst. Inom klosterväsendet är man formade av den förhållandevis långa perioden i flyktingläger, där man insåg vikten av det högre målet i att behålla sin tibetanska religion. Klosterväsendets mål är inte alltid förenliga med den linje i ”modern” anda som drivs av CTA. Klostersamfundet i exil för en tynande tillvaro men berikas av de nyanlända tibetanerna från Tibet.

Den metod jag använt har i stora drag varit antropologens – med deltagande observationer, både i vardag och rituella ceremonier. Jag använder mig en del av de semistrukturerade intervjuer jag samlat in, samt i viss mån av publikationer från CTA. Teoretiskt sett är detta arbete synnerligen eklektiskt på gott och på ont. Jag har erfarit hur starka vissa forskningstraditioner kan vara, inte minst buddhologin och tibetologin samt hur svårt det kan vara att försöka ”tänka” utanför de ramar traditionen erbjuder. Jag har också försökt problematisera forskaren och dennes roll och relation till sitt undersökta objekt. Jag hoppas att detta arbete tydliggör vissa myter skapade inom vetenskapen, och vissa myter skapade av den exiltibetanska administrationen. Många av dessa föreställningar har säkerligen tillkommit med goda intentioner, men jag hävdar bestämt att detta mytologiserande lätt kan skada både betraktare och den som blir betraktad.

### *Modernitet och traditionalism i exil*

Om man väljer att se exiltibetanerna som en del av det sydasiatiska buddhistiska samhället kan man använda sig av den modell som Torkel Brekke (1999) i sin artikel "The Conceptual Foundation of Missionary Hinduism" använder för hur den missionsinriktade hinduismen i Indien genomgick en trestegsprocess genom mötet med väst. Religionen blev först objektifierad, sedan individualiserad och slutligen universaliserad.<sup>170</sup> Denna modell är även applicerbar på tibetanerna i Indien. Buddhismen blev objektifierad genom språket, utvecklingen, översättningen och anpassningen av buddhistisk terminologi till en modern värld på ett modernt språk, dvs. engelska. Sedermera lyftes den ur sin historiska kontext. CTA blev i denna anpassningsprocess tvunget att dölja sin historia, eftersom Tibets historia inte var förenlig med önskan om hur den skulle ha varit, fredlig. Buddhismen blev individualiserad genom att lyftas ur den sociala kontexten, abstraherad och individanpassad. Firandet av det tibetanska nyåret har t.ex. i exil krympt från en månads firande till att endast firas under tre dagar. Sedan är steget inte långt till att universaliseras, Buddhas lära passar överallt i alla tider.

Sedan 1970-talet har olika demokratiseringsprocesser pågått över Sydasien. Huruvida de olika staterna skall betraktas som demokratiska, semidemokratiska eller alls demokratiska kan diskuteras. Demokratibegreppet har inte applicerats likadant i hela världen. För exiltibetanernas del måste man se skapandet av den nya identiteten i ljuset av det som brukar kallas buddhistisk modernism. Den buddhistiska modernismen innehåller ett flertal punkter som är väsentliga: tolkningen av buddhismen som en i grunden rationell religion, vars idéer lämpar sig för olika sociala reformer, samt det nära sambandet mellan buddhistiska rörelser och de sydasiatiska antikoloniala och nationella rörelserna.

Martin Baumann (2001) tydliggör i "Global Buddhism: Development Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective" skillnaderna mellan moderna och traditionella tolkningar av buddhism genom att ställa dem i motsatsförhållande. Den traditionellt inriktade ägnar sig åt hängivenhet, ritual, specifika kosmologier samt att skaffa god karma inför kommande liv. Den modernt inriktade ägnar sig istället åt meditation, textstudier, förstår världen utifrån rationella logiska utsagor och ser upplysningen i detta liv som central.

---

<sup>170</sup> Brekke 1999: 203.

Det koloniala mötet mellan buddhister och västerlänningar ledde till att buddhismen blev betraktad som en världsreligion. Detta var något nytt. Centralt för denna tolkning var att buddhism sågs som ett rationellt och odogmatiskt trossystem, besläktat med modern vetenskaplig rationalism, vilket medförde ett avståndstagande från traditionell buddhistisk praktik. De västerländska religionsforskarna på 1800-talet och även under 1900-talet uppfattade inte den religiösa praktiken som buddhism utan såg den som rester från tidigare-buddhistisk religion, eller helt enkelt bara vidskeplighet. Genom att avskilja praktiken från buddhismen gav man denna en grundläggande rationell karaktär och modern vetenskap kunde enkelt kopplas till modern buddhism.

Den buddhism som CTA under de senaste decennierna har förmedlat till världen ligger i linje med tankegångarna inom buddhistisk modernism. Man legitimerar buddhismen genom att se på likheterna med vetenskap, dharmas liknas vid molekyler etc. Denna tolkning av buddhism hade aldrig fungerat i Tibet där trenderna var och är antimoderna. Genom exilen har man både genom de sydasiatiska modernistiska rörelserna och genom andra internationella buddhistiska kontakter lärt sig denna koppling mellan vetenskap och buddhism. *World Fellowship of Buddhists* och *World Buddhist Sangha Council* startades 1950 respektive 1966, just i de tider då Kina annekterade Tibet och exilen inleddes. Tibetarna började delta i deras aktiviteter. Dessa internationella organisationer hade och har som sin uppgift att försöka lösa problemen i dagens värld. Framför allt *The World Sangha Council* hade freden i åtanke och genom att sprida Buddhas budskap om medkänsla och vishet kunde man verka mot våld och materialistiskt tänkande. Under 1980-talet kommer Dalai Lamas *The Five Point Peace Plan* som mycket passande lyfter fram tanken på fred. Under hela 1990-talet lyfter exilregeringen fram tanken på världsfreden och kopplar samman den med den förhärskande ideella tibetanska nationalkaraktären och med icke-våldstanken. De demokratiska framstötarna med två tulkus i täten kommer med allt tätare intervaller i det exiltibetanska samhället. Det är inte svårt att se hur man följer det exempel som de internationella buddhistiska rörelserna satte ett par årtionden tidigare. Vidare ligger den tibetanska buddhistiska missionen i linje med det program de internationella buddhistiska rörelserna presenterade. Varje tibetanskt buddhistiskt center i väst skulle också behöva sin egen tulku, som lärare och vägledare.

Eftersom den buddhistiska modernismen anser sig lämpad för olika sociala reformer, har olika utsatta grupper låtit buddhismen verka som grund för frigörelse. CTAs betoning av

den tibetanska kvinnans status kan man delvis också se som ett utslag av buddhistisk modernism. Här finns som tidigare nämnts påverkan från ett flertal olika håll. Dock har kvinnorörelsen fått ett visst genomslag bland exiltibetaner, *The Tibetan Women Association* grundades 1985 på initiativ av Dalai Lama(!) och är en kvinnoorganisation som värnar om den tibetanska kvinnan och hennes situation.

Ytterligare en aspekt som är betydelsefull för den tibetanska identiteten är vad som inom social- och humanvetenskapen går under beteckningar som ”*post-colonial predicament*” eller ”*reverse Orientalism*”. Här behandlas hur ”*den andre*”, objektet, också har varit aktiv och påverkat vår bild av ”*den andre*” och dessutom överfört den bilden tillbaka till ”*alla andra*”. Exiltibetanerna är av förklarliga skäl påverkade av den antikoloniala retoriken, framför allt av Mahatma Gandhi. Precis som hos Gandhi betonas andligheten och religiositeten som en inneboende egenskap hos den tibetanska befolkningen och denna identitetsbild sätts i motsatsförhållande till det materiella väst och inte minst det kommunistiska Kina. Den tibetanska religiositeten innebär en förkärlek för materiell enkelhet, en önskan om att leva i samklang med naturen i ett fredligt och jämlikt samhälle. Kina är den naturliga negativa ”*andre*” för tibetanerna, eftersom Kina genom sin annektering av Tibet förstörde den tibetanska religiositeten. Västvärlden blir också en potentiell negativ ”*andre*” för exiltibetanerna genom den samhällskritik som finns inom de rörelser som förespråkar mänskliga rättigheter, feminism, miljövard och liknande. Exilregeringen hade troligen dragit på sig en omfattande kritik från väst, om de inte beslutat sig för att bli demokratiska, jämställda och öppna.

Bland tibetaner har vi tidigare sett att överföringen betonas, förmedlingen, är det centrala i det religiösa budskapet. Tulkun är den optimala förmedlaren, född och utsedd till sin uppgift att bevara och förmedla traditionen. Tulkun har också i exil blivit förmedlaren mellan tibetansk tradition och väst. Det är viktigt att vi ser den exiltibetanska självbilden i ett större sammanhang, och ser hur västvärldens kulturbegrepp har influerat utomeuropéer genom olika former av kontakter. De processer som danar den nyskapade moderna tibetanska exilidentiteten, finner vi på många andra ställen.

Den buddhistiska modernismen placerar tibetanerna i Sydasiens, Tibet placerar tibetanerna i Centralasien och kineserna placerar tibetanerna i Östasien. Den intellektuella Dharamsalaeliten alternerar mellan de olika placeringarna efter behov.

### *Tulku-boomen på 1980-talet,*

Under den första perioden av exilen då CTA framför allt vände sig till Kina för dialog fanns det inget politiskt behov av tulkus, eftersom Kina som en icke-religiös stat inte var mottaglig för denna typ av argument. Tulkus behövdes inte alls som ett politiskt maktmedel. Tulkus behövdes endast inom den egna gruppen som bevarare av den nationella tibetanska identiteten.

Men under 1990-talet kom tulku-institutionen att användas av den kinesiska regimen som ett maktmedel. Panchen Lama, Tibets näst högste tulku, som stannade kvar 1959 avled 1988. Tillsättningsprocessen av den nya Panchen Lama blev kaotisk med en exiltibetansk Panchen Lama-kandidat och en kinesisk kandidat och är än idag ett oavslutat kapitel. Denna process ger en föraning om vad som eventuellt kommer att ske när Dalai Lama avlider.

CTAs internationalisering medför ett ökat behov av tulkus. Eftersom intresset i väst ökar för den tibetanska buddhismen behövs missionärer och vem är bäst lämpad till detta, jo de som är födda till sin uppgift som religiösa specialister. I och med öppnandet av Tibets gränser är det inte bara tibetaner som flyr utan många lamor åker också till Tibet för att undervisa. Under många av dessa resor görs massutnämningar av tulkus i Tibet. Även i exil verkar det gå inflation i tulku-utnämningen, man börjar hitta tulkus utanför den tibetanskspråkiga världen, den mest kända är den spanske Lama Ösel som sattes på tronen i Dharamsala 1987.<sup>171</sup>

Att hitta en tulku följer ungefärligen samma process som förr i tiden. När en tulku avlider genomförs först en rituell "långtlivceremoni" (*zhabs brten*) för att underlätta för tulkuns återkomst. Därefter följer perioden av sökande, där olika kandidater uppsöks, omen betraktas, divination utföres. Det formella erkännandet meddelas barnet och familjen som får en munkdräkt. Övergången från det vanliga livet till klosterliv markeras av namngivningsceremonin (*mtshan gsol*) och hårklippningsceremonin (*gtzug phud*). Slutligen sätts barnet på tronen (*chos zhug mdzad sgo*) en ceremoni som är tulkuns egentliga upptagning i föregångarens kloster. Här inleds även barnets studier och hans (hennes) lärare utnämns. Oftast hittas tulku-barnen i ung ålder och börjar tidigt sin religiösa skolning. Detta skiljer sig från hur vanliga munkar och nunnor rekryteras. För många är det idag ofta ett personligt val av karriär som man gör när skolan är slut. Det gäller framför allt bland nunnor.

---

<sup>171</sup> Den mest omdiskuterade utnämningen är av Jetsun Akhön Lhamo.

Det finns dock en generellt nedåtgående trend i intresset för att gå i kloster. De barn som antas vid klostren i ung ålder är ofta mycket fattiga barn från Spiti, Lahul etc., områden i Indien där den tibetanska buddhismen finns, samt nykomlingar från Tibet.

I exil har varje tulku ett labrang, precis som i Tibet. Ett labrang hänsyftar idag mer på tulkuns bostadsadress än på tulkuns egendom, då många tulkus i exil saknar egendom. Ingen av mina informanter har varit särskilt villig att informera om sina ekonomiska omständigheter. Utifrån sett verkar det dock som om de som är födda i Tibet har en betydligt bättre ekonomisk situation. CRCAs dåvarande förste sekreterare påpekade att departementet hade ett ansvar för att förse unga tulkus med sponsorer så att de fick möjlighet att studera.<sup>172</sup> En informant sa att han inte hade ett labrang, det var bara kända inkarnationer från Tibet som hade det.

### *Tulkun som normativ förebild*

Religionen utgör en stor del av den tibetanska kulturella fostran, vilket är tydligt inom den litterära traditionen. Påpekas bör att även om den religiösa litteraturen har en dominerande ställning innebär detta inte att det saknas profan litteratur. Inom det religionshistoriska området har man sedan länge intresserat sig för så kallade heliga biografier där man behandlar kända religionsgrundare och även hagiografier över inte fullt så kända religiösa personer. Inom det tibetanska fältet finns det en mängd sådan litteratur både av äldre och nyare art, det utkommer än i dag en strid ström av biografier skrivna av eller om mer eller mindre kända religiösa personer.

Biografi och historia är genrer som är typiska för den tibetansk- buddhistiska litteraturen; för tibetanerna är överföringen från generation till generation det kanske mest betydelsefulla. Tibetanerna framställer sig ofta i litteraturen just som överförare av doktriner och praktiker snarare än upphovsmän.<sup>173</sup> Det finns en specifik samling texter inom biografigenren som på tibetanska kallas *rnams thar*, vilket ungefärligen kan översättas med en fullständig-frigörelse-biografi. Dessa *rnams thar* består av ett flertal standardiserade element: för det första börjar ofta livet för historiens hjälte i en tidigare ofta mytisk tidsperiod. Hjältens födelse är ofta förknippad med mirakulösa händelser, som barn är hjälten mycket högt värderad och han/hon är förutbestämd för sin framtida religiösa gärning. Sedan följer oftast en

---

<sup>172</sup> Karma Gelek Yutokh 14/10 1993.

beskrivning av hjältens religiösa utbildning, praktik och meditationsretreater. Vidare följer hjältens personliga mystiska erfarenheter som bekräftar hans/hennes uppnående av insikt samt vilka gärningar hjälten gjort för mänskligheten och slutligen händelser som är förknippade med hjältens död.<sup>174</sup>

Enligt James Burnell Robinson är hagiografierna inte bara viktiga i sin beskrivning av personer med högt religiöst anseende utan också utifrån sin mytiska funktion. Den vertikala dimensionen av myten innebär att helgonen förmänskligar det transcendenta, de gör upplysningen tillgänglig för mänskligt förstånd. De ger hopp till alla dem som kämpar för att nå sitt mål, dvs. upplysning. Genom att inte bygga på historisk fakticitet representerar de just det transcendenta. Dock får man inte glömma den horisontella historiska dimensionen. Berättelsernas anspråk på historisk fakticitet förankrar religiös framgång i vanligt leverne. Helgonen eller hjältarna representerar kontinuitet. De är länkar i kedjan ända tillbaka till källan, Buddha själv.<sup>175</sup> Janet Willis pekar i sin artikel om *rnams thar* på berättelsernas betydelse för idag levande personer. Don-grub Tse-ring, den åttonde sKyong-ru tulkuns berättelse om sitt liv är uppbyggd efter samma mönster som *rnams thar*-berättelserna. Dessa berättelser är skrivna med syftet att ge goda föredömen, inte för att ge en bild av historiska fakta eller utgöra någon sanningsenlig biografi. Många av mina informanter börjar också berätta sin livshistoria utifrån dessa koncept, men vid mer ingående samtal blir historien sällan så endimensionell. Vad som vidare är intressant är att under den senare tiden av den tibetanska exilen har denna genre utökats med vad Laurie Hovell McMillin benämner *New Age rnams thar* som skrivs på engelska.<sup>176</sup>

Tulku-institutionen har till uppgift att överföra makten, läran, liturgin och vitaliteten inom de tibetanska buddhistiska traditionerna. Enligt Penor Rinpoche<sup>177</sup> är tulku-institutionen viktig för att läran hos Nyingma, Kagyü och Sakya skall överleva. Geluk-traditionen har ett så utvecklat system med sin *geshe*-utbildning, samt systemet för abbotarna över klostre att hade det inte varit för tulku-institutionen skulle de övriga skolorna vara uppslukade av Geluk.<sup>178</sup> En

---

<sup>173</sup> Robinson 1996: 57.

<sup>174</sup> Willis 1983: 24.

<sup>175</sup> Robinson 1996: 67.

<sup>176</sup> McMillin 2002: 155.

<sup>177</sup> Penor Rinpoche är den elfte tronhållaren av Palyullinjen. Han har bl.a. etablerat ett Nyingma-kloster i Bylakuppe och utsågs under 1990-talet till traditionens överhuvud.

<sup>178</sup> Melong, Spring 1994: 2.

av mina äldre informanter anser att det i exil är viktigt att alla de religiösa traditionerna samarbetar, annars är det alltid någon tradition som känner sig negligerad.<sup>179</sup>

I exil har tulkun personifierad av Dalai Lama fått stå som symbol för den tibetanska identiteten och den nationella enheten. Det finns en risk att man överskattar religionens inflytande vid studier av det exiltibetanska samhället men religiösa uttryck kan också vara en farkost för politiska motiv. Tulku-institutionen har även i exil viktiga funktioner att fylla i det exiltibetanska samhället, men överföringen av de tibetanska religiösa och kulturella institutionerna från Tibet till Indien har medfört en mängd olika förändringar och förskjutningar i grundläggande värderingar och i förhållandet mellan vad som är religiöst och vad som är världsligt.

Precis som i Tibet spelar den religiöse specialisten en viktig roll för tibetaner i exil. De flesta tibetaner har någon form av relation till en religiös specialist även om man inte tagit tillflykt till en speciell lama. Om inte annat har man åtminstone fått sitt namn av en lama. Otaliga är alla Tenzin man finner idag, heter man så innebär det att man fått sitt namn av Dalai Lama vars namn är Tenzin Gyatso. Dalai Lama, och även andra höga lamor, trycker t.o.m. upp kort med namn som delas ut till dem som önskar namngivning. I Dharamsala går man till Dalai Lama för att få ett namn till sin baby.

I exil använder sig tibetanerna i större utsträckning än tidigare av den religiöse specialisten som divinatör, en spåman som man besöker och får råd och dåd av vid spörsmål om sjukdom, giftermål, studier, resor etc. Den vanligaste formen av divination, *mo* (*mo*), innebär att divinatören kastar tärning. Metoden är beskyddad av någon gudomlighet, ofta av *Palden Lhamo* (*dpal ldan lha mo. S. Sri-Devi*).<sup>180</sup> Vem som helst har inte rätt att utföra divination utan divinatören måste både ha utbildning och vara bemyndigad. Ju högre uppsatt divinatören är, ju starkare anses hans eller hennes förutsägelsekonst vara. Jag har inte fått klart för mig vem eller vad som ger detta bemyndigande, titel, klosteranknytning eller ett gott rykte? Framför allt yngre tibetaner verkar vara benägna att uppsöka divinatörer. Kriteriet en god divinatör och en god tulku bland yngre tibetaner är dennes tillgänglighet. Tas man emot och får sin divination utförd uppfyller man de förväntade kriterierna och man har sällan synpunkter på vilken tradition divinatören tillhör. En av mina tulkui-nformanter var missnöjd

---

<sup>179</sup> Intervju, 8/10 1993.

<sup>180</sup> Palden Lhamo tillhör en grupp av beskyddar gudomligheter vars uppgift är att beskydda den buddhistiska läran och dess utövare. Dessa beskyddare kan både ha manlig och kvinnlig form.



med denna utveckling och menade att det var ett uttryck för de negativa aspekterna av den ”moderna” världen, folks tilltro till *Dharma* har minskat. Därför önskar folk att vi tulkus skall utföra divination i tid och otid. Antagligen för att alla är så upptagna hela tiden, i exil måste alla ägna mycket tid och kraft åt praktiska problem, vilket leder folks sinnen bort från *Dharma*.<sup>181</sup>

Oavsett svaret på divinationen innebär den ofta att den uppsökande får sig ålagt att utföra vissa rituella övningar, som t.ex. böner, eller att cirkumambulera för att förbättra förutsättningarna. Föreskrifterna vid ett negativt svar innebär att de rituella åläggandena blir mer omfattande och de innebär alltid ett moment av offer, man anmodas t.ex. att hålla en puja (*mkhod pa*). För detta måste man i de flesta fall antingen bjuda hem någon eller några munkar för att hålla den ritual man fått sig ålagd eller så får man vända sig till ett tempel och få ritualen utförd där, vilket i båda fallen kostar pengar. Så genom divinationen får divinatören folket att ägna sig åt religionen. Men det innebär också en förändring i värdet av tulkun eller laman som utför divinationen. Anses man vara en god divinator är man samtidigt en god tulku.

Jag har aldrig träffat någon tibetan som ifrågasatt tulku-institutionen som fenomen, tulkus är en naturlig och självklar del av livet, att man medvetet väljer att inkarnera sig i en bestämd kropp är inget problem. Men man börjar ifrågasätta att alla tulkus är upplysta varelser. En av mina informanter sade lite skämtsamt, att nu för tiden måste man i alla fall ha varit kock på ett kloster för att bli en tulku.<sup>182</sup> Även tulkus tenderar att värderas utifrån vad de gör snarare än vad de är. Samtidigt verkar alla överens om att tulkun är synnerligen viktig som bevarare av traditionella tibetanska världen. En annan av mina informanter ansåg att man inte kunde kritisera de högre och goda tulkus eftersom det var de som hade ansvaret och förmågan att återfå hemlandet tillbaka.<sup>183</sup>

Hur livet gestaltar sig för de hundratals tulkus som idag lever i Indien är knappast möjligt att sammanfatta i ett enda kapitel, men min förhoppning är att detta skall ge en vägledning om den gränslöst stora variation som finns inom denna grupp. Under den första perioden i exil återuppbyggdes många religiösa institutioner, under den senare perioden inleds även en nyetablering av religiösa institutioner, dessa är dock mer av karaktären religiösa

---

<sup>181</sup> Intervju, 11/10 1993.

<sup>182</sup> Intervju, 22/10 1993.

<sup>183</sup> Intervju, 7/10 1993.

centra och är oftast lokaliserade i västvärlden. Det är oftast en eller annan tulku som ligger bakom dessa.

De tibetanska kloster som idag finns i Indien har alla sin egen historia att berätta. Flertalet är grundade och återuppbyggda tack vare ett fåtal personer, ofta en tulku och ett par munkar från samma ställe som önskar ett nytt ställe i det nya landet. Det finns ett fåtal kloster i Nepal och Bhutan där hela klostersamfundet flyttade *en masse* vid kinesernas maktövertagande.

Som nämnts tidigare är de ekonomiska förutsättningarna helt annorlunda i exil. Det är få kloster i Indien som kan driva verksamheten utan donationer från familj och troende. Genom CRCA kan man bli sponsor åt en munk eller nunna. CRCA delar också ut bidrag åt varje individ vid klostren, munkkommuniteter får mer pengar. Vidare finns det bidrag speciellt för nykomlingar från Tibet, på 1990-talet uppgick det till 5 dollar varje månad för en nykomling. Munkar och tulkus ”säljer” religiösa tjänster till allmänheten vilket leder till en grundläggande konflikt. Inom klostervärlden har man av sagt sig den materiella världen, men man är samtidigt beroende av den för sin försörjning. Det är dock viktigt att inte se transaktionerna mellan lekman och munkar som om man donerar pengar till välgörenhet. En lekman bidrar till munkens dagliga bröd, men får tillbaka religiösa meriter genom sitt bidrag.

### *Tulku-institutionens religiösa och politiska mål*

Dalai Lamas och exilregeringens strävan under exilens första period var att upprätta en dialog med kinesiska myndigheter, att snabbt kunna återvända till Tibet. Desto ovilligare kineserna var inför tibetanernas anspråk, desto tydligare riktade Dalai Lama och CTA sitt budskap mot omvärlden. För att kunna lyckas måste det finnas en internationell acceptans för Dalai Lama och CTA. Detta har medfört att man i exil har skapat eller försökt skapa den ”moderna” drömmen i Indien, där man strävat efter att tillgodose gällande trender i västvärlden. CTA väljer att framställa sig som demokratiskt, fredligt, jämlikt, välutbildat och ekologiskt, eftersom allt detta redan sägs finnas i den tibetanska religionen och kulturen. Ett sådant förhållningssätt leder till en hel del problem, inte minst gällande den egna historieskrivningen. Detta är ett igenkännligt mönster, som vi kanske mest är vana vid inom andra religionsbildningar. CTA uppvisar strukturella likheter med fundamentalistiska rörelser där man renodlar vissa grundmotiv i det egna arvet i enlighet med rådande trender i aktuella

samhällsfrågor, både ur ett nationellt och ett internationellt perspektiv. Det ”moderna” ges legitimitet utifrån det traditionella, man omtolkar eller omformulerar de religiösa och kulturella fundamenten och projicerar det på det ”moderna”. Tolkningsprocessen rör sig i en cirkel.

Som ett led i moderniseringen skiljer också Dalai Lama och CTA den religiösa och politiska administrationen från varandra. Detta är inte helt enkelt att göra för en nationalsymbol, som Dalai Lama varit sedan mitten av 1600-talet. Dalai Lamas betydelse i detta sammanhang kan inte understrykas nog. Dalai Lama har en särställning bland alla tibetaner. I första hand är han för exiltibetaner en symbol för det enade tibetanska folket, alla tibetaner omfattas av Dalai Lama. Trots att han är en symbol för den tibetanska buddhismen, så är Dalai Lama fristående från den i det att alla respekterar honom, även om de inte omfattas av buddhismen.

Religionen används som den farkost som enar det exiltibetanska folket, det finns dock inte en tibetansk buddhism, utan ett flertal olika traditioner, fem enligt CTA. Tibet var ett stort land, med stora regionala skillnader, vilka också kommer till uttryck i exil. Dock anses dessa skillnader idag av mindre betydelse. Det är viktigt att gentemot omvärlden visa att man är ett enat folk.

Att tulku-institutionen var ett vinnande koncept har vi sett under historiens gång. Ett fenomen som var formbart och hade förmåga att anpassas till olika förutsättningar. I exil fylls den gamla formen delvis med ett nytt innehåll som avspeglar den ”moderna” världen, inte minst vissa generella drag som finns inom den buddhistiska modernismen, samt hos indiska religioner i västerlandet. Glidningen mot en politisering av tulku-institutionen får konsekvenser för innehållet, även om formen till det yttre är densamma. De tulkus som inte har någon anknytning till det gamla Tibet, anses inte lika trovärdiga.

Exilperioden har påverkat själva uppbyggnaden av kloster, lägertiden i Buxa kom att spela en viktig roll för den framtida etableringen av klosterväsendet i exil. De flesta av dessa kloster är förhållandevis små och skiljer sig inte mycket från hur bykloster såg ut i Tibet före 1959, vare sig gällande social organisation, rituellt utövande eller undervisningsmetoder. I exil har det dock tillkommit institutioner som det inte fanns någon motsvarighet till i Tibet och som delvis har anpassats till ett modernt utbildningssystem.

På grund av exilsituationen har en tulku i exil inte samma naturliga område att verka i. Det finns labrang i exil. Precis som i Tibet är det en självständig enhet inom ett kloster. De större labrang administreras av en förvaltare. Men det finns vare sig ekonomiska eller materiella (land) resurser för varje tulku att ha ett eget labrang. Kanske är det så att dharmacenterna i väst faktiskt uppfyller vissa tulkubehov, ett center att verka i och en samling intresserade lärjungar.

### *Avslutande reflexioner*

Nu närmar vi oss slutet av denna uppsats. Tibets religioner har så länge varit ett objekt för västvärldens fascination och fantasi, inte minst tulku-institutionen. Jag hoppas ha skapat en förståelse för denna institutions mångfasetterade uttryck. Jag har behandlat tulku-institutionens utveckling ur ett historiskt perspektiv, försökt åskådliggöra vissa av de förändringar som skett samt visat på några av de olika religiösa och politiska uttryck denna institutionen kan ta. Tulku-institutionen är väl lämpad som ett redskap både för traditionell religion och modern politik på grund av sin mångfald. Den har sina rötter såväl inom den klerikala och den shamanska buddhismen, som inom tibetansk folkreligion. Vi har sett hur CTA använder sig av tulku-institutionen för att befästa både modernitet och traditionalism i exilsamfundet. Tulkun och tulku-institutionen är viktig som en symbol för nationell enhet, i exil.

Det är många år sedan jag för första gången fascinerades och attraherades av tibetansk religion och kultur. Idag förstår jag betydligt mer om detta än vad jag gjorde våren 1989. Jag är helt säker på att jag inte förstått "allt", jag tror inte ens att det går att förstå "allt" om ett annat samhälle än där man är uppväxt, om det ens är möjligt där. Men jag har lärt mig att människor är mer lika än olika. Skillnaden ligger i hur vi gör, inte vad vi är. Kanske är det oförenligt med en modern världssyn att leva i en tillvaro "befolkad" av gudar och demoner, där gränslinjen mellan vad vi vanligen kallar myt och verklighet är flytande. Trots att stora förändringar skett i de tibetanska samhällena sedan 1959 är mycket lika levande som det var för länge sedan. Den moderna världen kräver även andra gudar.

## Litteraturlista

- Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds – Bedouin Stories*. London.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York.
- Andreyev, Alexander. 1994. "The Buddhist Temple in Petersburg and the Russo–Tibetan Rapprochement." *Tibetan Studies I*:1–6. Oslo.
- Arvidsson, Stefan. 2000. *Ariska Idoler – Den indoeuropeiska mytologin som ideologi och vetenskap*. Stockholm & Stehag.
- Avedon, John F. 1985. *In Exile from the Land of Snows*. London.
- Aziz, Barbara Nimri. 1976. "Reincarnation Reconsidered: Or the Reincarnate Lama as Shaman." *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster, 343–360.
- Aziz, Barbara Nimri. 1978. *Tibetan Frontier Families*. New Dehli.
- Barnett, Robbie & Akiner, Shirin, (ed.) 1994. *Resistance and Reform in Tibet*. London.
- Baumann, Martin. 2001. "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective." *Journal of Global Buddhism* 2. [www.globalbuddhism.org]
- Baumann, Martin. 2002. "Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West." *Westward Dharma – Buddhism Beyond Asia*. Berkeley.
- Berglie, Per-Arne. 1983. *Gudarna stiger ned: Rituell besatthet hos sherpas och tibetaner*. Stockholm.
- Brekke, Torkel. 1999. "The Conceptual Foundation of Missionary Hinduism." *The Journal of Religious History* 23/2: 203–214.
- Bishop, Peter. 1989. *The Myth of Shangri-La: Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*. London.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York.
- Bärlocher, Daniel. 1982. *Testemonies of Tibetan Tulkus – A Research among Reincarnated Buddhist Masters in Exile*. Rikon.
- Cambell, June. 1996. *Traveller in Space – In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism*. New York.

- Carrasco, Pedro. 1959. *Land and Polity in Tibet*. Seattle.
- Corlin, Claes. 1975. *The Nation in your mind. Continuity and change among Tibetan refugees in Nepal*. Göteborg.
- Council for Religious and Cultural Affairs of H.H. The Dalai Lama. 1980 ?. *Plans and Projects*. Ganchen Kyishong, Dharamsala H.P. India.
- Council for Religious and Cultural Affairs of H.H. The Dalai Lama. 1990 ?. *Council for Religious and Cultural Affairs of H.H. The Dalai Lama*. Ganchen Kyishong Dharamsala – 176215, District Kangra, H.P. India.
- CTA (Central Tibetan Administration, Department of Home). 1992. *New Horizons: an Information Handbook for Tibetan Immigrants to the USA*. Dharamsala.
- Central Tibetan Administration. 1994. *Tibetan Refugee Community – Integrated Development Plan II (1995–2000)*. Dharamsala.
- Chidester, David. 2000. "Colonialism." *Guide to the Study of Religion*. Ed. by Willi Braun & Russel T. McCutcheon. London & New York, 423–437.
- Clifford, James. 1997. *Routes – Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. London.
- Dalai Lama. 1991. *Fri i Exilen*. Stockholm.
- Das, Sarat, Chandra. 1985 (1902). *Tibetan–English Dictionary*. Kyoto.
- Dhondup K. & Tashi Tsering. 1979. "Samdhing Dorjee Phagmo – Tibet's Only Female Incarnation." *Tibetan Review* 14/8: 11–17.
- Department of Information and International Relations. 1981. *Tibetans in Exile*. Dharamsala.
- De Filippi, Filippo. 1932. *An Account of Tibet – The Travels of Ippolito Desideri of Pistola, S.J., 1712–1727*. London.
- Douglas, Nik & White, Meryl. 1976. *Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet*. London.
- Dreyfus, Georges. 1994. "Proto-nationalism in Tibet." *Tibetan Studies* 1: 205–217.
- Dreyfus, Georges. 1998. "The Shud-den Affair: History and Nature of a Quarrel." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21/ 2.

- Dreyfus, Georges. 2002. "Tibetan Religious Nationalism: Western Fantasy or Empowering Vision." *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora*. Leiden, 37–56.
- Ekvall, Robert, B. 1981. *The Lama Knows.. A Tibetan Legend is Born*. California.
- Epstein, Ian. 1983. *Tibet Transformed*. Beijing.
- Ewing, Katerine P. 1994. "Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe." *American Anthropologist* 96/3: 571–583.
- Frazer, James. 1911–15. *The Golden Bough*. London.
- Gellner, Ernst. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford.
- Goldstein, Melvyn C. 1971. "The Balance Between Centralization and Decentralization in the Traditional Tibetan Political System." *Central Asiatic Journal* XV/3: 170–182.
- Goldstein, Melvyn C. 1973. "The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation: Land and Politics." *Journal of Asian Studies* XXXII/3: 445–455.
- Goldstein, Melvyn, C. 1993(1989). *A History of Modern Tibet 1913–1951. The Demise of the Lamaist State*. New Dehli.
- Goldstein-Kyaga, Katrin. 1993. *The Tibetans – School for Survival or Submisson. An Investigation of Ethnicity and Education*. Stockholm.
- Gross, Rita M. 1992. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. New York.
- Grunfeld, Tom. 1987. *The Making of Modern Tibet*. London.
- Haarh, Erik. 1969. *The Yar-Lun Dynasty*. Copenhagen.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14: 575–599.
- Harris, Ian. 1999. *Buddhism and Politics in Twentieth-Century*. New York.
- Hastrup, Kirsten. 1985. *Lexical inferencing: a study of procedures in reception*. Copenhagen.
- Havnevik, Hanna. 1989. *Tibetan Buddhist Nuns*. Oslo.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge.

Härenstam, Kjell. 2000. *Kan du höra vindhästen? Religionsdidaktik – Om konsten att välja kunskap*. Lund.

Information & Publicity Office of His Holiness the Dalai Lama. *Tibet under Chinese Communist Rule – A Compilation of Refugee Statements 1958–1975*. Dharamsala.

Information Office of His Holiness the Dalai Lama. 1982. *From Liberation to Liberalization*. Dharamsala.

Korom, Frank J. 1997. *Constructing Tibetan Culture – Contemporary Perspectives*. New Mexico.

Kværne, Per. 1977. "Continuity and Change in Tibetan Monasticism." *Korean and Asian Religious Tradition*, Toronto, 83–98.

Kværne, Per. 1990. "The Bon Religion of Tibet: A Survey of Research." *NIAS Report*: 143–153. Copenhagen.

Lhagyal, Dhondrup. 2001. "The Family Lineages of Bon in Central Tibet." Thesis Submitted for the Degree of Masters of Philosophy In Tibetan and Buddhist Studies. University of Oslo.

Lhamo, Rinchen. (1926) 1985. *We Tibetans*. New York City.

Lopez, Donald S. Jr. 1998. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and The West*. Chicago & London.

MacKenzie, Vicki. 1992 (1988). *Reincarnation: The Spanish boy whose destiny was to be a Tibetan Lama*. New Dehli.

Magnusson, Jan. 1995. "Making Democracy Work in Exile. An Exploratory Analysis of the Scope for Democratization in the Tibetan Refugee Community." Krasser, Helmut, Much, Michael Torsten, Steinkellner, Ernst & Tauscher, Helmut (eds.) *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz, 1995*. Volume II. Wien.

Magnusson, Jan & Thoresen, Ulla. 1997. "Can the Tiger become a vegetarian? The Tibetan Tulku and Democratization." Opublicerat konferenspaper. Lund.

McMillin, Hovell Laurie. 2002. "New Age Namtar: Tibetan Autobiographies in English." *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora – Voices of Difference*. Leiden, 155–164.



- Michael, Franz. 1982. *Rule by Incarnation, Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State*. Boulder.
- Nebesky-Wojkowitz, Réne De. 1993 (1956). *Oracles and Demons of Tibet – The Cult and Iconography of Tibetan Protective Deities*. Kathmandu.
- Ray, Reginald, A. 1986. "Some Aspects of the Tulku Tradition in Tibet." *Tibet Journal* XI/4 35-69.
- Ray, Reginald, A. 1980. "The Tulku Tradition." *Vajradhatu Sun*, July, 5, 27–28.
- Ray, Reginald, A. 1980. "Themes of a Tulku's Life." *Vajradhatu Sun*, August, 7, 38, 40.
- Ray, Reginald, A. 1980. "The First Tulku." *Vajradhatu Sun*, October, 27–28.
- Ray, Reginald, A. 1981. "From Buddha Shakyamuni to the Indian Mahasiddhas." *Vajradhatu Sun*, February/March, 8, 28.
- Raudvere, Catharina (red.). 2002. *Stigma, status och strategier. Genusperspektiv i religionsvetenskap*. Lund.
- Rato, Khyongla. (1977) 1991. *My Life and Lives – The Story of a Tibetan Incarnation*. New York.
- Richardson, Hugh M. 1984. *Tibet & Its History*. Boulder & London.
- Riesman, Paul. 1977. *Freedom in Fulani Social Life*. Chicago.
- Rigzin, Tsepa. 1986. *Tibetan–English Dictionary of Buddhist Terminology*. Dharamsala.
- Robinson, James Burnell. 1996. "The Lives of Indian Buddhist Saints: Biography, Hagiography and Myth." *Tibetan Literature – Studies in Genre*. Ed. by. José Ignacio Cabezón, & Roger, R. Jackson, Ithaca, New York.
- Roerich, Georg. (1949) 1976. *Blue Annals*. Delhi.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston.
- Sack, Robert. 1986. *Human Territoriality. Its theory and history*. Cambridge.
- Samuel, Geoffrey. 1993. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington.
- Samuel, Geoffery. 1994. "Tibet and the Southeast Asian Highlands: Rethinking the Intellectual Context of Tibetan studies." *Tibetan Studies* 2: 696–710.

- Shakabpa, Tsepon, W. D. 1984. *Tibet – A Political History*. Singapore.
- Sherpa Tulku, Khamlung Tulku, Berzin, Alexander & Landaw, Jonathan. 1977. "The Structure of the Ge-lug Monastic Order. *The Tibet Journal*: 2(3): 67–71.
- Smith, Warren W. 1996. *Tibetan Nation – A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations*. New Dehli.
- Snellgrove, David & Richardson, Hugh. 1980. *The Cultural History of Tibet*. Boulder.
- Snellgrove, David L. 1987. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists & Their Tibetan Successors*. London.
- Ström, Axel Kristian. 1989. *The Quest for Grace. Identification and Cultural Continuity among Tibetan Refugees in India*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology no. 24. Oslo: Department and Museum of Anthropology, University of Oslo.
- Ström, Axel Kristian. 1997. "Between Tibet and The West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora." Ed. by Korom, Frank J. ed. *Tibetan Culture in the Diapora. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Wien, 33–50.
- Ström, Axel Kristian. 2001. *Continuity, Adaption and Innovation, Tibetan Monastic Colleages in India*. Thesis submitted to the Department of Social Anthropology, Faculty of Social Science, University of Oslo.
- Taring, Rinchen Dolma. (1970) 1986. *Daughter of Tibet*. London.
- Tiljander Dahlström, Åsa. 2001. *No Peace of Mind – The Tibetan Diaspora in India*. Uppsala.
- Thoresen, Ulla. 1991."A Brief Introduction to the History and Doctrines of Bön." *Chö-Yang*: 18–23. Dharamsala.
- Tibetan Refugee Community: Integrated Development Plan II, 1995–2000.
- Tucci, Giuseppe. 1980. *The Religions of Tibet*. London.
- Tulku Thondup Rinpoche. 1987. *Buddhist Civilization in Tibet*. New York.
- The Carter of Tibetans in-Exile. Adopted on June 14, 1991.
- Wadell, Austine L. (1895) 1972. *The Buddhism of Tibet: With its Mystic Cults, Symbolism and Mythology*. New York.

Willis, Janice, D. 1983 "The Life of skyong-ru sprul-sku: An Example of Contemporary Tibetan Hagiography." *Tibet Journal* 4: 20–35.

Willis, Janice, D. Ed. 1989. *Feminine Ground. Essays on Women and Tibet*. New York.

Wolf, Pavel. 1994. *Seger åt gudarna: Rituell besatthet hos ladakhier*. Stockholm.

Wylie, Turrell V. 1959. "A Standard System of Tibetan Transcription." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22: 261–267.

Wylie, Turrell V. 1978. "Reincarnation: A Political Innovation in Tibetan Buddhism." *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*. Budapest 579–586.

Yuthok, Dorje Yudon. 1990. *House of the Turquoise Roof*. Ithaca, New York.

Zetterholm, Tore. 1981. *Tibet – Mellan Buddha och Marx*. Höganäs.