

DIAGNOZA: NIEZGODNOŚĆ KRWI. KONFLIKT TOŻSAMOŚCI TYBETAŃSKIEJ I CHIŃSKIEJ

Anna Urbańska

Współczesny pogląd Tybetańczyków na własną tożsamość oparty jest na tradycji kulturowo-religijnej, do których obok języka i etnogenezy należy także religia buddyjska, a w niej nie tylko wierność Dalajlamie, ale również zjawisko kultywowania przestrzeni pod postacią świętych i historycznych miejsc wraz z pielgrzymowaniem do nich, a także przywiązanie do własnej narodowo-religijnej historii.

Religijność ludowa Tybetańczyków, to religijność pielgrzymia, która wymaga swobody poruszania się. To jednak leży w sprzeczności z prawem chińskim, które ogranicza możliwości swobodnego poruszania się, a więc od strony techniczno-prawnej wpływa na ograniczanie wypełniania potrzeb religijnych, do których należy u Tybetańczyków pielgrzymowanie do świętych miejsc. Owe restrykcje wynikają nie tylko z typowo totalitarnych sposobów kontrolowania i ograniczania swobodnego podróżowania i poruszania się, jakie mają miejsce w większym bądź mniejszym nasileniu we wszystkich systemach nie-demokratycznych. Wynikają równocześnie z chińskiego postrzegania tybetańskich pielgrzymek jako elementu tybetańskiej tożsamości o charakterze nacjonalistycznym.

Dzieci Żółtego Cesarza

Chińska tożsamość – oparta na czynnikach nie-religijnych – stoi w opozycji do tożsamości tybetańskiej. To tożsamość nacjonalistyczna, oparta – jak twierdzi wielu specjalistów, w tym Frank Dikötter i Xiaobing Tang – na koncepcji biologicznej, powiązanej ściśle z umiejscowieniem geograficznym, które wypływa z etnogenetycznej ideologii Dzieci Żółtego Cesarza. Zatem, w obrębie dominującej i panującej tożsamości narodowej typu rasowego, każda inna postrzegana jest – przez władzę, partię, ideologię państwową oraz Chińczyków identyfikujących się z obywatelstwem chińskim i przynależnością do Wielkich Chin – jako destruktywna: nieczysta i wroga.

Takie chińskie podejście wynika z wielowiekowego, głęboko zakorzenionego rozumienia, czym jest naród chiński. Naturalistyczne pojmowanie własnej tożsamości, ugruntowane dzięki konfucjanizmowi, zostało na nowo sformułowane i rozpowszechnione w nowym społeczeństwie chińskim przełomu XIX i XX wieku.

Chiński nacjonalizm w rozumieniu własnej, uświadomionej tożsamości pojawił się w opozycji zarówno do Mandżurów jak i Europejczyków, zwanych we wszystkich niemal pismach z przełomu XIX i XX wieku „europejskimi imperialistami”, którzy panowali w części Chin po wojnie opiumowej z 1840 roku, okrutnie wykorzystując kraj i jego mieszkańców. Chińscy nacjonaści byli zdeterminowani, aby zachować integralność terytorialną przeciwko owym europejskim imperialistom, zarówno na

wybrzeżu, jak i w głębi lądu. Chińczycy zaczęli pracować nad podniesieniem i skonsolidowaniem własnego autorytetu w Azji Środkowej i przekształceniu niejasnej dominacji w akceptowany w prawie międzynarodowym patronat nad terytorium. Owen Lattimore określił w owym czasie zjawisko rozwoju chińskiej kontroli granic Azji Wewnętrznej jako „drugi imperializm”. Kontrola charakteryzowała się nie tylko inwestycjami ekonomicznymi, ale także kontrolą mniejszości przygranicznych poprzez system świetnie zorganizowanych chińskich urzędników.

Po rewolucji 1911 roku Republika Chińska określała się jako naród, a nie jako państwo wielonarodowe. Granice terytorialne zatwierdzone przez Republikę nie były jednak granicami narodu chińskiego Han. Chińscy nacjonałiści traktowali bowiem imperialne posiadłości dynastii Qing w Azji Środkowej jako nic innego jak tylko chińskie. Taka polityka wymagała, aby mieszkańcy tych terytoriów zostali przemienieni w członków chińskiego państwa narodowego.

Pięć w jednym

Lider republikański i założyciel Republiki Chińskiej – Sun Yatsen (1866-1925), był jednym z ojców świadomości narodowej Chińczyków. Jego autorytet i kult, nie mogąc go podważyć, wykorzystał później w swej ideologii Mao Tse Tung. Sun Yatsen, głosząc ideę jedności, w swym dziele o trzech podstawach narodu chińskiego, określił go jako minzu (pojęcie zaczerpnięte z języka japońskiego). Mówił o Chinach jako o państwie złożonym z „jednej rasy”. Przyznawał, że w Chinach są nie-Chińczycy, lecz ich liczba nie była znacząca w stosunku do populacji Hanów, określanej jako czysto-chińska. Dlatego – argumentował – Chiny były zasadniczo jednonarodowe, posiadające jednolitą rasową, wspólną religię, tradycję i zwyczaje. Nie-chińskie narody Azji Wewnętrznej zostały więc zdefiniowane jako tzw. „narody chińskie” – MINZU – co dosłownie oznacza grupę etniczną, a w efekcie „jedną rasę złożoną z pięciu grup etnicznych”. Użył słynnego przyrównania do dłoni, w której wszystkie pięć palców jest potrzebne i wszystkie razem połączone tworzą dopiero całość: Hanowie (większość) oraz Mongołowie, Mandżurowie, Tybetańczycy i Tatarzy (lecz wkrótce zastąpiono tych ostatnich określeniem Hui, co oznacza wszystkich muzułmanów: Ujgurów, Hui, Kazachów, Tatarów i innych). Osiągnął to poprzez zdefiniowanie państwa chińskiego jako jednonarodowego, a mniejszości nie-chińskich jako mających „korzenie chińskie”. Stąd pojęcie narodu, narodowości i rasy były przez Sun Yatsena traktowane jako synonimy. Tylko poprzez tę semantyczną żonglerkę Republika mogła głosić suwerenność nad terytorium cesarstwa Qing bez dopuszczania pojęcia imperializmu w relacjach do nie-Chińczyków. Ideologię „pięciu ras”, której korzenie sięgały czasów mandżurskich, symbolizowało pięć pasków na fladze Republiki. Konsekwencją takiej ideologii w Republice i później w czasach Rządu Nacjonalistycznego (1928-1949) było m.in. zniesienie zakazu małżeństw pomiędzy Han a innymi narodowościami, jaki funkcjonował w cesarstwie Qing.

Drugi z wielkich ideologów narodowych, twórca chińskiego oświecenia narodowego z początku XX wieku (z lat 1894-1902) – Liang Qichao, mimo iż sformułował program nowego narodu, nowego społeczeństwa, nie zdenaturalizował koncepcji tożsamości narodowej. Wręcz przeciwnie, rozwinął

motyw samoświadomości nacjonalistycznej i jeszcze mocniej powiązał koncepcję chińskiej tożsamości narodowej z ideą rasy. Próbował za to przełamać porządek konfucjański poprzez głoszenie liberalizmu i równości, w celu wprowadzania reform społecznych i przeciwstawiania się „obcemu imperializmowi”. Jak jednak słusznie zauważają Xiaobing Tang i Prasenjit Duara, japońskie pojęcie wenming, które wprowadził Qichao na określenie cywilizacji i oświecenia narodowego, w zestawieniu z jego programem nacjonalistycznym, niewiele różniło się od imperialnej chińskiej koncepcji państwa-narodu, funkcjonującej praktycznie do dziś.

Każde więc separatystyczne przejawy jednego z „palców ręki” były i będą postrzegane przez Chińczyków (nie tylko władzę, ale i ogół ludności Han) zawsze jako naruszające podstawy egzystencji całego narodu i struktury państwa. Określenie narodu minzu ma tutaj wyraźne konotacje rasowe, mimo iż odnosi się nie tylko do Han, ale również do czterech wielkich mniejszości. Były one bowiem traktowane jako wystarczająco blisko pokrewne, by traktować je jednolicie rasowo, a co za tym idzie – tworzyć argumentację przemawiającą za nieodrywalnością „części składowych” narodu. Rasowa, poszerzona koncepcja chińskości do dziś wydaje się być głównym motorem ideologii nacjonalistycznej ChRL oraz chińskim argumentem tłumaczącym prawo do zawłaszczania kultur peryferyjnych państwa.

Jak stwierdza James L. Hevia, ma to swoje głębokie odniesienia do kultu cesarza i przodków, jak również – chyba jeszcze w większym stopniu – do religijno-symbolicznej relacji trójkątnej, jaka istniała w czasach cesarstwa między Mongołami, Tybetańczykami a mandżurską dynastią Qing, rządzącą Państwem Środka od XVII do XX wieku. Relacja ta zakładała kult buddyjskiego triumwiratu: mongolskiego chana lub przywódcy duchowego jako bodhisattvy (poszukującego oświecenia) Vajrapani, tybetańskiego Dalajlamy jako bodhisattvy Avalokiteśvary oraz mandżurskiego cesarza z dynastii Qing jako bodhisattvy Manjuśri. Na tę złożoną sytuację, nakładał się skomplikowany feudalny system dystrybucji władzy i przywilejów wprowadzony przez Qing, wraz z procedurą rytuałów gościnnych i audiencji dworskich. To wszystko składało się na proces organizujący relacje między centrum a królestwami peryferyjnymi wasali, które przetrwały w pewnym sensie do dzisiaj, w odniesieniu do prowincji autonomicznych i przygranicznych ChRL. Wprowadzona wówczas w życie przez Qing wizja świata z Chinami w jego świętym centrum, wykorzystana została przez Mao Tse Tungą i funkcjonuje do dzisiaj w mentalności Chińczyków.

Samostanowienie po chińsku

Chińscy nacjonaści, podobnie jak późniejsi komuniści, byli pod wpływem doktryn o samostanowieniu, sformułowanych z jednej strony przez Wilsona, a z drugiej przez Lenina. Jednakże Chińczycy interpretowali pojęcie „samostanowienia” tylko w kontekście prawa Chin do wolności od obcego imperializmu, a nie jako prawo dla każdego narodu w Chinach do niepodległości. Sun Yatsen po raz pierwszy użył terminu samostanowienia w odniesieniu do idei „pięciu ras” w 1924 roku w Deklaracji Platformy Kuomintangu, w ścisłym rozumieniu jako prawo do tzw. „wolnej współpracy” w

„wolnej zjednoczonej Republice Chin”. Równość i jedność rasowa były częścią doktryny nacjonalistycznej. Sun Yatsen uważał, że podstawowym zadaniem rewolucji narodowej jest rozwiązanie problemów międzyrasowych, by zjednoczyć naród i zlikwidować imperializm i militarizm.

Taka ideologia bazowała na starym przekonaniu, że narody pogranicza mogły być ucywilizowane tylko poprzez asymilację z chińską kulturą Han i w ten sposób mogły pozbyć się „haniebnego barbarzyństwa i ignorancji”. Dlatego wszelkie sprzeciwy i opór, jakie miały miejsce wśród mniejszości, interpretowane były jako organizowane i podżegane przez obcych imperialistów. Nacjoniści chińscy postrzegali zatem Tybet i Mongolię jako terytoria pograniczne, nie do końca jeszcze w pełni zasymilowane z Chinami, a nie jako odległe narody pragnące niepodległości. Unifikacja kraju postrzegana była jako zjawisko naturalne i normalne, a ruchy separatystyczne jako nienormalne.

Politykę tę kontynuował Chang Kai Szek, który także uważał, że wszystkie narody Chin mają wspólnego przodka, zatem nie różnią się rasowo w znaczeniu biologicznym, a różnice obecne między nimi są jedynie regionalne i religijne i wynikają z historycznych wpływów obcych kultur barbarzyńskich. Taka ideologia była obowiązkowo rozpowszechniana wśród wszystkich obywateli i wkrótce stała się częścią świadomości większości Chińczyków, pokutującą do dzisiaj.

Chińscy komuniści uznali siebie za spadkobierców nacjonalistycznej doktryny Sun Yatsena. Marksizm dostarczył chińskim komunistom teorię o związkach między nacjonalizmem a imperializmem, podobnie jak teorię i politykę relacji narodowościowych, które pasowały do chińskiej kultury politycznej. Marksistowska krytyka nacjonalizmu i imperializmu obdarzyła chińskich komunistów doktryną, która tłumaczyła pochodzenie wszystkich problemów Chin i dawała ich rozwiązanie, które zawierało wizję socjalistycznego raju, przypominającego datung („Wielką Harmonię”) – doktrynę starożytnej kultury chińskiej i pierwszych chińskich nacjonalistów.

Motorem rozwoju ludzkości jest wg Marksa konflikt między klasami społeczno-ekonomicznymi. Nacjonalizm jako ideologia „burżuazyjna” miał przegrać w rozwoju społecznym, tak jak klasa burżuazyjna miała przegrać z proletariatem. Marksizm był więc alternatywną dla nacjonalizmu formą organizacji społecznej. Marks uważał, że konflikt między narodami pochodzi z nacjonalizmu, dlatego eliminacja takiego konfliktu będzie końcem samego nacjonalizmu. Niepodległość zaś przysługuje tylko dużym narodom, zdolnym do niezależności ekonomicznej. Małe natomiast, określane jako narodowości, powinny zostać zasymilowane i zjednoczone z dużymi. Lenin natomiast rozwinął teorię o dwóch narodach w jednym: burżuazyjnym i proletariackim, przyznając prawo do samostanowienia jedynie temu drugiemu.

Marksistowsko-leninowska doktryna narodowościowa w praktyce wyzyskiwała dążenia do samostanowienia, tak, aby umocnić asymilację mniejszości z większością narodową wewnątrz zjednoczonego państwa socjalistycznego. Zgodnie z dialektyką marksistowską teoretycznie komuniści byli w stanie pomagać narodowemu samostanowieniu, lecz w praktyce przeciwstawiali się

temu, a wyjątkiem był tylko przypadek samookreślenia się narodu przeciwko państwom kapitalistycznym. Utrzymywanie i rozwój proletariatu i socjalizmu państwa było najwyższą, determinującą wartością ideologiczną.

Doktryna Chińskiej Partii Komunistycznej dotycząca nacjonalizmu mniejszości odzwierciedlała zarówno doktryny narodowościowe marksistowsko-leninowskie, jak i tradycyjną chińską ideologię asymilacji pogranicza, wszystko to pod maoistowską formułą „połączenia prawd uniwersalnych marksizmu i leninizmu z konkretnymi warunkami Chin”. Chińscy komuniści uważali, że jedność i równość wewnętrzna państwa chińskiego są ekwiwalentem samostanowienia dla mniejszości. Same narodowości powinny chcieć wybierać zjednoczenie z Chinami, ponieważ powinny uświadamiać sobie swój kulturalny i ekonomiczny interes leżący w zjednoczeniu z bardziej rozwiniętym państwem.

Po Długim Marszu Mao Tse Tungą mniejszości narodowe straciły nawet teoretyczne prawo do samostanowienia, w ramach dominującej doktryny o chińskiej rewolucji wyzwania wielkich Chin spod obcego imperializmu. Uznano, że proletariatu mniejszości, szczególnie Tybetańczycy, dobrowolnie przyłączył się do państwa chińskiego. Tylko jako Chińczycy, mniejszości miały teoretycznie gwarantowane równe prawa. Choć zauważano w doktrynie odmienną narodową, terytorialną i polityczną mniejszości przygranicznych Azji Środkowej, to równocześnie podkreślano wspólnotę pochodzenia, a także ich znikomą populację i zacofanie kulturalne w porównaniu z Han.

Autonomia czy niepodległość

Kulturowo-historyczne podłoże chińskiego traktowania własnych mniejszości, charakteryzujące się znacznym ograniczeniem praw, przeinterpretowaniem pojęć i bardzo wąską tolerancją dla wszelkich odmienności narodowo-etnicznych pozwala lepiej zrozumieć historię kształtowania się polityki narodowościowej Chin w odniesieniu do Tybetańczyków.

Już chińska konstytucja republikańska głosiła, że Chiny sprawują patronat nad Tybetem i że Tybet jest terytorium tworzącym Republikę Chin. Dlatego, mimo że Czang Kaj Szek traktował Tybet jako region autonomiczny, wysłał wojska na granicę z Tybetem w 1943 roku, gdy rząd w Lhasie odmówił wpuszczenia do Tybetu chińskiej eskorty dla brytyjskiego transportu wojskowego z Indii do Chin, deklarując się jako państwo neutralne.

Hugh Richardson w swoim raporcie dla rządu Indii z 1945 roku zdefiniował status Tybetu „jako nominalną suwerenność na wpół niepodległego lub wewnętrznie autonomicznego państwa.” Taka niejasna i niejednoznaczna opinia wpływowego wówczas polityka europejskiego rzuciło poważny cień na stanowiska rządów w momencie, kiedy Tybet starał się o uznanie swojej niepodległości na arenie międzynarodowej.

Po II wojnie światowej Czang Kaj Szek uznał, że Tybet będzie mieć tzw. „wysoki stopień autonomii”, a nawet niepodległość, jeśli Tybetańczycy będą w stanie udowodnić, że są ekonomicznie na tyle

sprawni, by samodzielnie bronić swojego terytorium. Opierał się on na ideach Sun Yatsena dotyczących rozumienia rasy i narodu. W 1923 roku Kuomintang uznał prawo tzw. „ras” Chin do tzw. „samostanowienia”, lecz – według Walkera Connora – interpretował to jako prawo do „równości” między narodami wewnątrz państwa chińskiego, a nie jako prawo do secesji. Prawo do samodzielnego państwa przyznał Czang Kai Szek warunkowo – o czym wspomniałam powyżej – tylko narodom granicznym, tak więc Tybetańczycy z Kansu, Chinghai, Yunannu i Sikiangu nie mieli do tego prawa. Chiny określane były w dokumentach nacjonalistów jako „Macierz”, a Mongołowie i Tybetańczycy jako „narody braterskie”. Określenie Chin jako Macierzy dawało im prawo do pełnienia roli arbitra w przyszłości obu narodów.

Takie podejście Kuomintangu trafnie zinterpretował Hugh Richardson, rezydujący w tym czasie w Lhasie: Dając Tybetowi teoretyczną możliwość pełnej autonomii, niemalże niepodległości, ale silnie związanej z Macierzą, chińskiej stronie zależało głównie na tym, aby związać ten region ze sobą, tak aby na forum międzynarodowym Tybet nie był rozpoznany jako państwo niezależne, oraz aby rozszerzyć imperium chińskie.

Tybetańczycy zdecydowanie bardziej obawiali się chińskich komunistów niż chińskich nacjonalistów, postrzegając związek z Republiką tak samo, jak historyczny, swobodny układ z dynastią Qing. Tybetańczycy bali się komunistów głównie dlatego, że byli ateistami i przeciwnikami religii. W miarę jak komuniści zwyciężali w Chinach, Tybet coraz usilniej starał się o międzynarodowe uznanie swej niepodległości, lecz było już na to za późno. W efekcie targów politycznych kończących II wojnę światową, Wielka Brytania i Stany Zjednoczone uznały autonomię Tybetu pod chińskim nadzorem.

Nieudana ucieczka

Rozwój tybetańskiej świadomości narodowej i potrzeby niepodległości były najbardziej charakterystycznymi elementami ówczesnej polityki tybetańskiej. Już w pierwszych dokumentach dotyczących rządów komunistycznych w Chinach, elita tybetańska podkreślała, że Tybet i komunistyczne Chiny nie mogą ze sobą współistnieć ze względu na religię i zasady życia, które stoją w opozycji do siebie. Dlatego zabiegano o pomoc Narodów Zjednoczonych i państw zachodnich.

W tym samym czasie Chińczycy sformułowali „Polityczny Program Tybetu”, w którym m.in. pozwalano ludziom na „wolność religijną pod protekcją sił komunistycznych”, głoszono „promocję rozwoju” edukacji, przemysłu, rolnictwa, hodowli i handlu, by „podwyższyć standard życia ludzi”, oraz równocześnie ogłoszono „inkorporację armii tybetańskiej” do Ludowej Armii Wyzwolenia, co łączyło się z wejściem wojsk do Tybetu. Oficjalne pismo komunistyczne „Tibet Daily” wielokrotnie potwierdzało chińską politykę wobec mniejszości tybetańskiej: „Bez Chińskiej Partii Komunistycznej nie byłoby Nowych Chin – ani prosperującej i szczęśliwej ojczyzny. Bez socjalistycznej ojczyzny nie byłoby prosperującego i szczęśliwego Nowego Tybetu” (1957).

Po akceptacji pod przymusem przez delegację tybetańską 17-Punktowego Porozumienia, wspomagani marksistowsko-leninowską doktryną narodowościową, chińscy komuniści weszli do Tybetu przekonani, że są wyzwolicielami Tybetu spod feudalizmu i imperializmu i że są w stanie zmienić tybetański „lokalny nacjonalizm” w proletariacki internacjonalizm i patriotyzm okazywany państwu chińskiemu. Chińczycy przyjęli, że ich „wyzwolenie” czy też „powrót Tybetu do Macierzy” będą entuzjastycznie przyjmowane przez Tybetańczyków. Jednakże ci ostatni nie godzili się z utratą niepodległości, co z kolei potęgowało chińską kontrolę nad życiem i działalnością Tybetańczyków.

Spadek po Mandżurach

Historia Tybetu jest dość złożona. Warren Smith podzielił ją na cztery główne okresy: pierwszy to okres zcentralizowanego królestwa tybetańskiego; drugi to czas od końca IX wieku do początku XX wieku; trzeci okres – pierwsza połowa XX wieku, to pierwsze próby przekształcania skostniałego państwa tybetańskiego w bardziej nowoczesne, nawiązujące kontakty międzynarodowe. W okresie tym silnie rozwijał się nacjonalizm tybetański i poczucie własnej tożsamości. Zjawiska te były odpowiedzią na naciski z zewnątrz – zarówno chińskie, jak i brytyjskie. Tybet kierował się w stronę zdobycia pełnej niepodległości, w okolicznościach brytyjskiego patronatu nad autonomią tybetańską i chińskiej nieudolności. Jednakże nie udało mu się zdobyć międzynarodowego uznania. Czwarty okres – rozpoczyna się w połowie XX wieku i trwa do dzisiaj.

Historia tybetańska rozpoczyna się okresem zcentralizowanej władzy królów tybetańskich w VII do IX wieku. W następnych stuleciach istniało państwo buddyjskie, mniej lub bardziej zależne wojskowo i politycznie od Mongołów i Mandżurów. Istotny jest fakt, że oba cesarstwa rządziły równocześnie terytorium chińskim z dominującą liczebnie ludnością Han. Chiny, kiedy obaliły mandżurskie cesarstwo Qing i pozbyły się obcych dominacji handlowo-politycznych, uznały siebie za spadkobierców posiadłości zdobytych nie tylko przez chińskie dynastie, ale także przez mongolską i mandżurską. Na tej właśnie podstawie zaczęły głosić przynależność Tybetu do Chin.

Tybetański nacjonalizm i potrzeba samostanowienia, ledwie zaznaczające się pod słabo oddziałującymi pośrednimi rządami Mandżurów, rozwinęły się w czasach chińskich. Równocześnie zaobserwować można było paradoksalne z pozoru zjawisko: pod wpływem narzucanych przez grupę rządzącą ograniczeń kulturowo-społeczno-politycznych grupie mniejszościowej rozbudzała się i wzrastała świadomość narodowa, potrzeba samostanowienia i korzystania z praw obywatelskich. Takie zjawisko miało właśnie miejsce wśród Tybetańczyków, ale także wśród Kazachów czy Ujgurów. O ile do XX wieku identyfikacja z narodową tożsamością tybetańską funkcjonowała raczej tylko wśród elit miejskich, o tyle po chińskiej inwazji w połowie XX wieku nacjonalizm tybetański nie został stłumiony, lecz wręcz przeciwnie: rozwinął się i rozprzestrzenił w społeczeństwie właśnie pod rządami i opresjami chińskimi. Zjawisko to typowe było dla kolonializmu.

Tolerancja inaczej

Od czasu „wyzwolenia” Tybetu w latach 50-tych, tybetański „lokalny nacjonalizm” stał się jednym z celów, które należało wytępić bądź przekształcić w proletariacki nacjonalizm chiński, podług marksistowsko-leninowskiej polityki do spraw mniejszości, która miała na celu dostarczenie „rozwiązania kwestii narodowościowych”. Marks i Lenin uważali, że nacjonalizm jest pobudzany przez obcy imperializm. Ponieważ jednak marksiści określali siebie mianem anty-imperialistów, nie odnosili owego poglądu do siebie i własnej dominacji. Zamiast tego próbowali zamaskować własną dominację imperialną nad poszczególnymi narodami i usprawiedliwić się poprzez specyficzny język propagandy, głosząc na przykład „wyzwolenie” narodów spod ich własnych „feudalnych” systemów, czy określanie Tybetu mianem „piekła na ziemi”.

Równocześnie na ideologię komunistyczną nakłada się nacjonalistyczno-rasowe rozumienie chińskości. Tybetańczycy postrzegani są w Chinach jako zasadnicza część minzu – narodu chińskiego, rasy chińskiej, więc ich ewentualne dążenia separatystyczne są przez zwykłych Chińczyków niezrozumiałe, wręcz postrzegane jako wpływ zewnętrznych „imperialistycznych elementów wywrotowych” – z pełną wiarą w realność tych słów.

Tak więc w okresie od połowy XX wieku tybetańskie dążenia niepodległościowe były konsekwentnie eliminowane. Tybetańska tożsamość narodowa podlegała intensywnym represjom w ramach kampanii na rzecz „socjalistycznej transformacji” społeczeństwa tybetańskiego. Tybetańska kultura poddawana była w czasie Rewolucji Kulturalnej ekstremalnie asymilacyjnej presji i niszczeniu. Absurdalnym przykładem tego może być istniejący od 1959 do 1981 roku formalny zakaz wykonywania religijnej prostracji (zwanej chaktsal), polegającej na rozciąganiu się w czasie buddyjskiego rytuału religijnego.

Pomimo tego, nacjonalizm tybetański przetrwał i rozwijał się. W okresie liberalizacji polityki chińskiej w Tybecie po 1980 roku, tybetańska kultura i poczucie narodowe ożyły, a rząd chiński został postawiony przed faktem istnienia tybetańskich dążeń do ograniczania chińskich rządów, co partia komunistyczna – poprzez wieloletnią indoktrynację i edukację – próbowała wytępić. W rozwoju tożsamości tybetańskiej wewnątrz państwa chińskiego istotne znaczenie miała pomoc zagraniczna oraz funkcjonowanie prężnie działających ośrodków uchodźstwa tybetańskiego poza granicami Chin. Obecnie wśród Tybetańczyków umocniła się potrzeba do wyrażania swojej tożsamości i samostanowienia w rozumieniu prawa międzynarodowego, a nie w chińskiej interpretacji obu pojęć.

Istnieje więc ideologiczna i społeczna bariera dla tolerowania przez chińską władzę i partię przejawów reprezentowania odmienności kulturowej i religijnej poszczególnych mniejszości, interpretowanych jako niezgodnych z ideologią walki klas, ateizacji społecznej i komunizacji życia zbiorowego. Pojęcie tolerancji w rozumieniu zachodnim w chińskiej polityce narodowościowej praktycznie nie istnieje. Jej chińska interpretacja oznacza tymczasową i ograniczoną zgodę na pewne odmienności kulturowo-społeczne mniejszości narodowych do czasu ich pełnej asymilacji ze społeczeństwem chińskim jako

jednolitej klasy socjalistycznej, w której nacjonalizm postrzegany jest jako niższy stopień rozwoju społecznego narodu. Pojęcie tolerancji w ujęciu chińskim nie posiada znaczenia akceptacji różnorodności, jak ma to miejsce w społeczeństwie demokratycznym.

Wprawdzie chiński system narodowych regionów autonomicznych zakłada autonomię mniejszości narodowych, jednak stoi w sprzeczności do marksistowskiej doktryny, głoszącej, że klasa, a nie etniczność czy naród, a nawet nie rodzina, jest najbardziej fundamentalną komórką społeczną. W praktyce przejawia się to poprzez maksymalne scentralizowanie władzy – „demokratyczny centralizm”. Autonomia mniejszości nie jest w stanie dopasować się do kulturalnych i politycznych wymagań zarówno doktryny komunistycznej, jak i tradycyjnej chińskiej kultury politycznej.

Zatem, mniejszości narodowe wchłonięte przez państwo chińskie nie mają szans zdobycia suwerenności. Są zmuszane poprzez różnorakie środki kulturowe, społeczne i polityczne do akceptowania obcego prawa oraz obcych ideologii kulturowych i politycznych. Polityka chińska obiecuje mniejszościom „równość” i pewien stopień niezależnych praw kulturalnych i politycznych, o ile te w pełni zaakceptują władzę Chin oraz chiński system socjalistyczny. Jednakże prawa autonomiczne, teoretycznie gwarantowane przez państwo chińskie, są formułowane i określane nie przez same mniejszości, lecz przez Chińczyków. Dlatego wszelkie powstania i rozruchy, zarówno przeciwko rządowi chińskim rozumianym jako okupacyjne, jak i przeciwko przejawom niesprawiedliwości społecznej, interpretowane są jako „kontrewolucyjne”. Mniejszości, które przeciwstawiają się ograniczeniu ich wolności, indywidualnie czy zbiorowo, są definiowane jako „wrogowie ludu”. A więc – podług chińskiego warunku pełnego zaakceptowania systemu ideologicznego – uznawane są za te, które tego warunku nie spełniają, zatem nie mają prawa do pełnej równości i autonomii.

Ten paradoks wynika z odmiennego rozumienia takich pojęć jak autonomia i tożsamość narodowa, ale także z polityczno-ideologicznej interpretacji wszelkich relacji z mniejszościami, szczególnie z tak zwanymi mniejszościami pogranicza, do których należą Tybetańczycy. Chińskie rozumienie pojęcia „mniejszość narodowa” i jej ewentualnych praw, oparte na podłożu ideologicznym, stwarza jak na razie problem nierozwiązalny, a mianowicie sytuację bardzo ograniczonej tolerancji (jeśli nie braku tolerancji) dla swobód obywatelskich i przestrzegania praw człowieka w polityce wewnętrznej Chin. Konsekwencją kulturowo-polityczną tego problemu w polityce narodowościowej państwa chińskiego jest obecny stan regionów zamieszkałych przez mniejszości narodowe, w tym Tybetańczyków.

Socjalistyczne i komunistyczne podłoże chińskiej polityki mniejszościowej sprawia, że brak dialogu między chińskim rozumieniem pojęcia „mniejszość narodowa”, a tym, jak określają się same mniejszości, czy chociażby jak tę kategorię definiuje prawo międzynarodowe. Chiny stwarzają więc silną barierę, dla tego, co może być odmiennością narodową czy etniczną. Na ogół taką odmiennością są różnice kulturowe, językowe i przynależność religijna. Dlatego religia, język i

tradycyjne obyczaje interpretowane są często przez władze chińskie jako elementy wrogie, antychińskie, antysocjalistyczne oraz separatystyczno-nacjonalistyczne. W państwie chińskim dana grupa społeczna może być więc mniejszością narodową tylko po określeniu jej przez państwo i w wyznaczonych polityczno-kulturowych granicach tolerancji. Najprawdopodobniej Tybetańczycy i Chińczycy nigdy nie dojdą do consensusu w sprawie prawa Tybetu do niepodległości.

Niewielkie zmiany

Częściowa zmiana ustroju ekonomicznego na razie nie wpłynęła znacząco na politykę narodowościową Chin oraz na rozumienie takich pojęć jak samostanowienie, autonomia, suwerenność, mniejszość narodowa, odmienność narodowa, kulturowa, religijna, prawa człowieka, mimo pewnego złagodzenia represji i bardziej liberalnego podejścia do odmienności, niż miało to miejsce w czasach Mao Tse Tung.

Wielkość terytoriów przygranicznych zmusiła Chiny jednak do używania w relacjach międzynarodowych pojęć takich, jak „populacje międzygraniczne” (Tajowie, Tybetańczycy, Kazachowie), „populacje pan-narodowe” (Turcy, Mongołowie), „populacje charakteryzujące się międzynarodowymi związkami religijnymi” (islam, buddyzm). Równocześnie podkreślano zawsze jedność i stałość granic. W takiej sytuacji Chiny adoptowały system „międzynarodowych regionów autonomicznych” jako integralnych części Chin i na „chińskich warunkach”.

Autonomiczny kulturalny i polityczny status miał gwarantować chińskim narodowościom politykę, która nigdy nie była rozwijana w praktyce. Minimum praw obiecane mniejszościom narodowym nie było w rzeczywistości respektowane. Pozwolono jedynie na używanie języka i drugorzędnych elementów kulturowych, które w zdecydowanie mniejszym stopniu wpływały na podtrzymywanie tożsamości (np. strój, taniec ludowy). Za to niemal każda mniejszość doświadczyła nieopisanych represji i zniszczeń dziedzictwa kulturowego. Chińska Republika Ludowa, mimo jej socjalistycznej i „demokratycznej” ideologii, pozwala na zdecydowanie mniej swoim obywatelom w sferze różnorodności politycznej i społecznej, niż większość monolitycznych chińskich dynastii imperialnych.

Autonomia narodowa jest traktowana jako etap przejściowy danej mniejszości do pełnego i ostatecznego kulturalnego i politycznego zjednoczenia i dlatego wszelkie przejawy odmienności są ograniczane. Warto przytoczyć twierdzenie Hanny Arendt, która uważa, że w przyszłości – nawet jeśli upadnie system komunistyczny – mniejszości narodowe nie uzyskają autonomii ani zdecydowanie większych swobód obywatelskich tak długo, jak w Chinach panuje autorytarna kultura polityczna.

Artykuł Anny Urbańskiej – Szymoszyn, jaki ukazał się w kwartalniku Puls Świata nr 8 lipiec – wrzesień 2004 www.puls-swiata.subnet.pl